



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS  
CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE AMERICA LATINA Y EL CARIBE  
CENTRO DE ESTUDIOS DE INVESTIGACION INTERDISCIPLINARIA EN CIENCIAS Y  
HUMANIDADES

CAMPO 4: CULTURA , PROCESOS IDENTITARIOS, ARTÍSTICOS Y CULTURA POLÍTICA EN  
AMERICA LATINA

ENSAMBLAJES POPULARES EN LA PERIFERIAS URBANAS LATINOAMERICANAS. EL  
CASO DE LA COLECTIVIDAD BOLIVIANA EN BUENOS AIRES

TESIS  
PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:  
MTRO. HÉCTOR PARRA GARCÍA

TUTORA  
DRA. GAYA MAKARAN KUBIS (CIALC-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. MÁRGARA MILLAN MONCAYO (CELA-UNAM)  
DR. DANIEL INCLÁN SOLÍS (IIEc-UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO 2 DE AGOSTO DE 2019.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Ensamblajes populares en las  
periferias urbanas  
latinoamericanas. *El caso de  
la colectividad boliviana en  
Buenos Aires*

Tesis Doctoral  
Héctor Parra García

## Agradecimientos

Mis más profundo reconocimiento a todas las personas que han formado parte integral de este esfuerzo colectivo que se consume en esta tesis doctoral.

Al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PELA-UNAM) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haber sido los soportes institucionales de toda esta larga trayectoria académica que vengo realizando desde comienzos de la maestría.

A mis padres Rosaura García Estrella y Javier de la Cruz Parra García y mis hermanas Mariana Parra y Javier Parra por ser siempre los mejores guías que la vida me ha dado.

A mi compañera Riansares Lozano de la Pola y a mi hija Sara Parra Lozano por permitirme caminar a su lado y marcar los momentos más lindos de mi existencia.

A mis entrañables amigos y familia Marina Sonadellas, Carlos Ayala, Cesar Alcázar, Luz Arinda, Adrián Soler, Álvaro Yebra, Ana Lozano, Emiliano Lozano, Marisa de la Pola por ser parte la familia que hemos elegido ser.

A mis profesores Gaya Makaran, Daniel Inclán, Mónica Millán, Jesús Serna y Boris Maraón porque además de acompañarme en este proyecto doctoral, me han mostrado la importancia de la fraternidad y la sencillez en la generación de conocimiento colectivo.

A los proyectos PAPIIT IN303216 “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco del México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”; PAPIIT IN306411 “Modernidades alternativas y nuevo común. Anclajes pre-figurativos de una modernidad no capitalista”; PAPIIT IA 300315 “Estado-nación, movimientos indígenas y sistema mundo, una visión latinoamericanista” (UNAM-México). A partir de las continuas sesiones que participé, se fue forjando el conocimiento de este proyecto colectivo.

A mis colegas y amigos de estancias de investigación Brenda Canelo, Natalia Gavazzo, Pedro Pachaguay, Ana Mallimacci, Carolina Rosas, Lilia Camacho, Herbert Montaña, Susana Sassone, Marcia Lamela, Reyna Torres, María Blanco, Vanina Scocchera, Mariela Díaz, Marco Guzmán, Huáscar Salazar, Bruno Miranda y Juliana Marcús. Sin su proximidad y confianza no hubiera sido posible esta tesis doctoral.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Espacio urbano y reapropiación popular en Latinoamérica.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1. La idea del desborde popular en las periferias urbanas latinoamericanas .....</b>	<b>25</b>
1.1.1 Espacio urbano. Estado de la cuestión y estudio desde las dimensiones de experiencia, mediación y conflicto .....	27
1.1.2. Producción social del espacio urbano latinoamericano. Las idea de desborde popular en la era neoliberal .....	43
1.1.3. Comunidades, trajines en la reinención del espacio urbano. Trayectorias migrantes en la conformación del hábitat popular .....	49
<b>1.2. Colectividad boliviana en Buenos Aires. Cartografía histórica de una territorialización popular .....</b>	<b>57</b>
1.2.1. Trans-andinidad en los intersticios de la migración boliviana .....	66
1.2.2. Albañiles, verduleras y domésticas. Éxodos de la colectividad boliviana al Gran Buenos Aires .....	74
1.2.3. Topadoras y desahucios. Éxodos transurbanos de la colectividad boliviana durante la dictadura cívico-militar .....	84
1.2.4. La Paz-Liniars. Migraciones trans-urbanas durante el sueño 1 peso = 1 dólar .....	92
1.2.5. Ascensos económicos e invisibilidad social de la colectividad boliviana en la era “pos-corrallito” .....	99
<b>Capítulo 2. Globalización popular en su vertiente latinoamericana .....</b>	<b>108</b>
<b>2.1. Economía moral y reapropiación popular del neoliberalismo en América Latina</b>	<b>111</b>
2.1.1. Reproducción material de la vida colectiva. Hacia una definición sustantiva de la globalización popular.....	117
2.1.2. Especificidades del concepto de globalización popular en América Latina. Cartografía mínima de sus redes comerciales transnacionales .....	125
<b>2.2. Globalización popular de la colectividad boliviana en Buenos Aires .....</b>	<b>134</b>
2.2.1. Formas reticulares de acumulación de capital andino en el contexto migratorio boliviano. Feria, taller y quinta.....	136
2.2.2. La fiesta y los ciclos vernáculos de la acumulación en la colectividad boliviana .....	157
2.2.3. Los “hijos de la escalera”. Rupturas intergeneracionales a la cultura andina de trabajo y de fiesta .....	165
<b>Capítulo 3. Identidades estratégicas de los sectores populares periurbanos latinoamericanos.....</b>	<b>170</b>
<b>3.1. Migración, etnicidad y hábitat en la conformación de identidades estratégicas en la globalización popular de América Latina .....</b>	<b>172</b>
3.1.1. Núcleos de la identidad popular. Familia extendida, ancestralidades y enclaves étnicos en la conformación de redes transurbanas y transnacionales. ....	177
3.1.2. Usos de la memoria como anclajes performáticos de identidades populares en el contexto de la transmigración periurbana .....	186
3.1.3. Identidades emergentes en la globalización popular latinoamericana .....	191
<b>3.2. Identidades populares en la colectividad boliviana de Buenos Aires .....</b>	<b>196</b>
3.2.1. Memorias colectivas, etnicidad e identidades populares de la colectividad boliviana	199
3.2.2. Migración e identidad colectiva en la conformación de estrategias comunitarias de vida	218

3.2.3. Autopercepciones y representaciones de “lo boliviano” .....	225
3.2.4. Disputas inter-generacionales en torno a la identidad de la colectividad.....	235
<b>Capítulo IV. Agencias políticas y vida cotidiana de los sectores populares latinoamericanos.....</b>	<b>243</b>
<b>4.1. Procesos deliberativos y agencias políticas de los actores populares urbanos latinoamericanos a comienzos del siglo XXI .....</b>	<b>245</b>
4.1.1. Formas políticas en las periferias urbanas. Gramáticas populares más allá de la identidad obrero-campesina .....	247
4.1.2. Antagonismos y contrapoderes desde abajo. Conflictos entre el modelo de ciudad neoliberal y la reproducción de la vida popular en las periferias urbanas latinoamericanas	254
<b>4.2. Agencias políticas de la colectividad boliviana. Trayectorias históricas en su derecho a vivir la ciudad porteña .....</b>	<b>259</b>
4.2.1. Federaciones económicas. Representaciones políticas de las élites migratorias y el problema de la “unidad” organizativa de la colectividad boliviana.....	268
4.2.2. “En el barrio, las mujeres también hacemos política”. Núcleos de la politicidad autogestiva en torno a la reproducción familiar: comedores populares y las asociaciones vecinales .....	274
4.2.3. “Ni bolitas, ni boludos”. El papel de los medios comunitarios de comunicación en la construcción de identidades políticas .....	280
4.2.4. Asociacionismo migrante y ocupación del espacio público. Disputas por el reconocimiento de derechos colectivos.....	286
<b>Reflexiones finales .....</b>	<b>295</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>303</b>

## Introducción

### Pensar en la existencia de “ensamblajes populares” dentro de las periferias urbanas latinoamericanas

En la avenida Olavarría, una de las principales calles comerciales de Ciudad Celina, Área Metropolitana de Buenos Aires<sup>1</sup> (en lo sucesivo AMBA) podemos encontrar una de las mayores expresiones de abigarramiento social latinoamericano. Locales de mayoristas de abarrotes, ropa y alimentos (cuyo impulso inicial se debe a los circuitos migrantes bolivianos) conviven con un sin número de puestos feriantes que ofrecen una extensa gama de electrodomésticos, menajes del hogar, CD's “truchos” entre otras innumerables mercancías.

Estas mercancías son producidas en talleres textiles (afincados en su barrios). Proviene también del trajín hormiga de lugares tan remotos como Iquique en Chile, Ciudad del Este en Paraguay o El Alto en Bolivia. Talleristas y feriantes que protagonizan este comercio popular transnacional habitan los barrios y asentamientos colindantes de esta macro-villa. Al interior de sus hogares surgen los emprendimientos que dan origen a un complejo sincretismo económico que mixtura las formas más sofisticadas de racionalidad capitalista neoliberal<sup>2</sup>, un tejido comunitario-vecinal y formas de proximidad y parentesco arraigadas de la cultura popular andina.

---

<sup>1</sup> En lo sucesivo consideraremos como Área Metropolitana de Buenos Aires al territorio que comprende las 15 comunas que comprende la ciudad de Buenos Aires y los 24 partidos de la provincia de Buenos Aires, mismos que colindan con la ciudad. Catorce completamente urbanizados (Avellaneda, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, Lanús, Lomas Zamora, Malvinas Argentinas, Morón, Quilmes, San Isidro, San Miguel, Tres de Febrero, Vicente López) y 10 parcialmente urbanizados (Almirante Brown, Berazategui, Esteban Echeverría, Ezeiza, Florencio Varela, La Matanza, Merlo, Moreno, San Fernando y Tigre). Esta territorialidad urbana considerada por el INDEC como el Gran Buenos Aires, comprende un área urbana de 3833 km cuadrados y que para el 2010 contaba con alrededor de 12,806, 866 habitantes (2,890,151 de habitantes en el CABA y 9,916,715 de habitantes en los 24 Partidos del conurbado). Para más detalles, véase INDEC, 2010.

<sup>2</sup> Desde la década de los años ochenta, Michael Foucault nos advertía una de las innovaciones más significativas de control social que aparece con el neoliberalismo: la “gubernamentalidad” de la sociedad a partir del impulso individual de sus libertades, las cuales son detonadas a partir del consumo mercantil capitalista.

De la mano de Laura Zarate, comerciante y tallerista de origen paceño, nos introducimos a esta compleja ventana que representa la economía popular de Ciudad Celina. Como muchas comerciantes hormigas bolivianas, Laura viaja dos veces por semana a la famosa calle comercial Max Paredes en La Paz, Bolivia, para traer a los comerciantes minoristas de la calle Olavarría, ropa e ingredientes típicos de la gastronomía boliviana. La reproducción tradicional de la vida cotidiana “a la boliviana” de los pobladores de Ciudad Celina contrasta con la acelerada demanda de multinacionales por contratos de confección, la venta de artículos electrónicos provenientes de Guangzhou, China, la intensificación inmobiliaria de habitajes populares y la introducción de la producción de ciber-comunidades migrantes.

¿Resulta una contradicción que estos sectores populares, tradicionalmente considerados “víctimas” del capitalismo, logren metabolizar ciertos fundamentos del neoliberalismo, redirigiendo sus sentidos acumulativos a sus particulares imperativos colectivos?

Sin duda una respuesta afirmativa –a la que nos suscribimos– nos lleva a una investigación que rebasa el terreno económico. Nos obliga a concebir que la reproducción material y simbólica de la vida los habitantes de las periferias urbanas deriva de un cúmulo histórico de experiencias organizativas, invisibles a la mirada de los censos y las políticas públicas, y que han sido una parte constitutiva de lo urbano-popular en Latinoamérica.

Estas pragmáticas económicas esconden un universo social poco visible, conformado a partir de raigambres culturales, legalidades políticas y comunitarismos económicos que si bien responden a los ciclos vernáculos de la vida colectiva de sus protagonistas, son “contaminados” por los imperativos de la racionalidad neoliberal a partir de asimilaciones, tensiones y contenciones permanentes.

El advenimiento del neoliberalismo ha sido narrado como un periodo en donde las políticas del Estado (privatizaciones, reducción de programas sociales, desregulación financiera, flexibilidad laboral, etc.) han alterado “desde arriba” la fisonomía del conjunto

de las sociedades, instaurando un régimen de control a partir del impulso de las libertades y la autoexplotación entre los individuos<sup>3</sup>.

Desde nuestra perspectiva, detrás de estos sujetos populares se esconde un universo cultural de relaciones de socialidad que han sido trastocadas por esta racionalidad neoliberal<sup>4</sup>. Dicho universo es producto de la totalidad estructural del capitalismo dependiente latinoamericano que al reproducirse por medio de la subordinación formal de sus relaciones económicas, ha conformado un sincretismo social que gravita entre ciertos comunitarismos, formas modernas de explotación y accesos precarios al consumo de masas.

Estas experiencias de adaptación del neoliberalismo reflejan una gran capacidad de mutaciones y variabilidades de los principios de la subjetividad neoliberal, logrando imbricarse en los intersticios de las economías abigarradas<sup>5</sup> de los sectores populares.

Esta tesis lleva a cabo una investigación que acerca cuatro categorías de análisis que no ha sido lo suficientemente exploradas de manera conjunta, y que en el caso específico de América Latina, consideramos claves para comprender estas formas populares de adaptación al neoliberalismo contemporáneo.

En primer lugar, el creciente desborde de las periferias urbanas, producto de los persistentes desplazamientos rurales (víctimas de los renovados procesos de despojo territorial) y la segregación urbana (producto de la intensificación de los procesos de

---

<sup>3</sup> Como régimen general de acumulación, el neoliberalismo representa la última etapa de liberalización del régimen proteccionista, producto de la crisis de valorización de las mercancías del modelo de producción fordista de las economías nacionales de los países centrales. Uno de las principales innovaciones del neoliberalismo esta en lograr gestionar la producción estratégica global a partir de lo que Michael Foucault denomino la *gubernamentalidad* (2007) es decir, una forma inédita de gobernar a partir del impulso de la iniciativa libre, la autoempresarialidad y la autogestión en la vida cotidiana de los individuos, algo que podríamos denominar como el fundamento de la subjetividad neoliberal.

<sup>4</sup> Las agencias populares latinoamericanas de comienzos del siglo XXI nos muestra un escenario de complejidad, en donde se entrecruzan diversas practicas sociales que históricamente han ido gestándose, y que perviven de manera resistente y adaptativa, al desarrollo del neoliberalismo en la región.

<sup>5</sup> Resulta sugerente retomar el concepto "abigarrado" de René Zavaleta en el contexto latinoamericano, para dar cuenta de la compleja yuxtaposición de épocas económicas y dinámicas sociales que coexisten y se subordinan a los procesos de acumulación de capital. A pesar de presentarse de manera asintónica y fragmentaria, el proyecto capitalista ordena el espacio urbano a partir de una lógica mercantil-capitalista, sin llegar a fagocitar todas las formas vernáculas y autogestivas de sus habitantes, las cuales resignifican ciertos sentidos pre figurativos del sistema hegemónico, sin con ello subordinar de forma real el conjunto de sus sistemas de vida.

valorización de la ciudad), son fenómenos de larga duración en la historia de América Latina. La categoría de “desborde popular” (Matos, 1984) nos ha ayudado a repensar a las periferias urbanas como espacios autocreados, una condición constitutiva de lo urbano en Latinoamérica.

Otra categoría transversal a estas adaptaciones populares al neoliberalismo es sin duda la movilidad transnacional. La creciente migración transnacional “sur-sur”, protagonizada por mujeres es consecuencia del agotamiento del trabajo asalariado como forma hegemónica de reproducción del capital. Ello ha modificado la escala nacional del origen de los habitantes de las periferias urbanas. Estos desplazamientos nos obligan a incorporar a la migración como un nuevo fundamento en la conformación de repertorios culturales en los sectores populares. La noción de “identidad de diáspora” (Hall, 2014) ha resultado un concepto ejemplar para descifrar algunos fundamentos de estas emergencias identitarias.

Así también, el auge económico que protagonizan algunos actores populares en los intersticios de los circuitos hegemónicos de la globalización, nos permite repensar el papel de los sectores populares en el actual proceso de división internacional de trabajo: “pragmáticas populares” (Gago, 2015) que versan entre lo individual y lo colectivo, la subsistencia y la acumulación, la reciprocidad y la explotación. La categoría de “sistema mundial no hegemónico” (Lins, 2012) nos ha permitido situar de forma sustantiva a las reticularidades transnacionales del comercio y la producción que conforman la globalización que protagonizan los sectores populares.

Por último, el ciclo de protestas y movimientos sociales latinoamericanos de comienzos del siglo XXI en Latinoamérica, tuvieron como epicentros a las periferias urbanas. Ello nos remite a comprender las nuevas gramáticas que soportan estas renovadas tensiones entre la reproducción de la vida social de los sectores periurbanos y los proyectos dominantes de valorización del capital. Las experiencias de autoorganización, resistencia y continuo transvase migratorio de los habitantes periurbanos, son el soporte de nuevos agenciamientos políticos populares, cuyas proyecciones resultan heterogéneas y parciales. Estos “nuevos” agenciamientos políticos develan inéditos escenarios de

antagonismo y autogestión en las periferias urbanas donde el barrio es una fuente de “adscripción territorial” (Merklen, 2006) de los sectores subalternos.

Pretendemos abonar a esta interpretación integral de la inserción de los sectores populares a la globalización –y que nos bridan nuestro estado de arte- la idea de ensamblaje popular como un concepto articulador de las diversas prácticas vitales de los sectores populares en cada una de los ámbitos de su existencia social (espacio-ocupacional, material reproductiva, cultural-identitaria y subjetivo política), y que presentan comportamientos profundamente ambivalentes ante la racionalidad neoliberal dominante.

Coincidimos con la idea de “ensamblaje” con la que Verónica Gago (2015) remarca el “acoplamiento” de exterioridades que implica la adaptación de los sectores populares al neoliberalismo contemporáneo, produciendo complejas imbricaciones que versan entre comunitarismos, cálculos individuales, autoexplotación y reciprocidad, siempre desde formas no lineales del tiempo experimentado y el espacio producido desde la experiencia<sup>6</sup>.

A pesar de que el concepto de “ensamblaje” -propuesto por Verónica Gago- devela la permanente determinación conflictiva y tensional entre estas pragmáticas populares y los imperativos de la racionalidad neoliberal, es importante abonar que detrás de este novedoso escenario, subyace una permanente resignificación de diversas ancestralidades y saberes comunes que sustentan la pragmática vital de los sectores populares en su adaptación a los sistemas económicos dominantes. Dichas experiencias devienen de diversas genealogías históricas, las cuales están inscriptas a históricos procesos de conformación de relaciones de poder, de resistencias y de raigambres culturales que las sustentan.

Tenemos por ejemplo el universo cultural del proletariado minero boliviano de mediados del siglo XX. Enclavado en el corazón del altiplano andino, la reproducción de

---

<sup>6</sup> Los sectores populares distan de ser víctimas del neoliberalismo, sino más bien son actores creativos de sus lugares estratégicos de socialidad y valorización. Alteran con sus prácticas cotidianas los sentidos meramente acumulativos de la valorización del valor del capital (sin lograr salir de ella).

la vida social de los mineros bolivianos, excede el lugar de la mina, ya que contempla elementos ancestrales de la organización del *ayllu* andino, con adaptaciones del sindicalismo moderno, incorporando reticularidades mayores a partir de sus radios comunitarias.

En este sentido, sugerimos como hipótesis que este escenario inédito de ensamblajes populares en el neoliberalismo, enhebra una serie de dimensiones de la vida popular que han persistido, y que a partir de los históricos procesos de resistencias, mediaciones y tensiones, dan forma a sus especificidades culturales del presente.

Desde las prácticas que producen su hábitat (dimensión espacial) podemos entender al espacio periurbano de Latinoamérica como un lugar donde perviven diversas experiencias vernáculas de autogestión y organización colectiva, que sobreviven y resisten a las directrices del modelo dominante de ciudad impuesto por las élites

Desde una dimensión económica, estos actores populares han logrado insertarse, en ocasiones de forma exitosa, en los intersticios del comercio y la producción global. Este fenómeno que algunos investigadores llaman globalización “desde abajo” (Lins, 2012), evidencia una cartografía de nodos y redes de comercio popular transnacional que aprovecha los mismos flujos del comercio global hegemónico para conformar un sistema complejo y extenso de ferias basadas en el trasiego “hormiga” de mercancías.

Lo que resulta interesante de estas adaptaciones populares a la globalización es el potencial asociativo que subyace del cruce entre las heterogéneas estrategias de sobrevivencia y las movilidades transnacionales de los sectores populares. Dicha dinámica presenta una ambivalencia, ya que a la vez que resiste la explotación (al conformar recursos de sobrevivencia), asume de manera parcial algunos imperativos de la subjetividad neoliberal dominante. Estas adaptaciones populares al neoliberalismo, amplía la existencia de la racionalidad individual, colocando un debate sobre su combinación con otro tipo de racionalidades (afectivas, recíprocas, cooperativas, lúdicas). Esta globalización popular conforma un tejido social “novedoso”, en tanto que protagonizan un auge económico en los intersticios de las abigarradas periferias urbanas de América Latina.

Desde una dimensión simbólico-cultural, las identidades populares conforman un universo cultural en donde se refundan permanentemente los modos de socialidad y comportamiento colectivo de los habitantes de las periferias urbanas. En el contexto de la “globalización popular” dichos repertorios culturales son puestos en práctica de manera estratégica para generar marcos de acción, donde el conjunto de prácticas cotidianas de los sectores populares (en la gestión del hábitat, en el trabajo, en la obtención de servicios básicos, en la organización vecinal, en la fiesta, etc.) posibilitan la conformación de identidades colectivas que evocan ancestralidades, etnicidades, recuerdos, etc. en la búsqueda de cohesiones a partir de las diferencias. En este punto, la migración transnacional juega un papel importante en tanto que la movilidad transnacional ha aumentado, complejizado la composición social de las periferias urbanas. La idea de identidad de diáspora (Hall, 2014) resulta importante para comprender como los núcleos de la identidad (familia, etnicidad, ancestralidad) marcan los ritmos de las redes migratorias que conforman espacios periurbanos de acogida.

Desde una dimensión política debemos considerar que la capacidad de agenciamiento político de los sectores periurbanos latinoamericanos del siglo XXI, deben entenderse desde una gramática que contemple los elementos que conforman la reproducción de la vida colectiva al interior de las periferias urbanas, en donde los cuidados inter-familiares (protagonizados por mujeres) juegan un papel central. Esta politicidad<sup>7</sup> horizontal que subyace del cúmulo de estas experiencias populares, reflejan diversos procesos deliberativos que remiten a experiencias organizativas de viejo cuño (sindicalismo, asociacionismo vecinal, gremialismo, etc.). Podemos hablar de una politicidad “desde abajo” invisible a la mirada estatal, que tiene en experiencias de acción colectiva (asamblea directa vecinal, la autogestión de comedores populares y la reticularidad intercomunicativa de radios locales, etc.) las posibilidades de reproducción de la vida social en las periferias urbanas.

---

<sup>7</sup> Entendemos por politicidad a las modificaciones de actitudes de las relaciones al interior del campo popular, que se traducen en acciones, mediaciones o reivindicaciones de estos actores hacia el Estado en beneficio de transformaciones económicas, políticas y sociales. Dicha politicidad emerge de una base social que opera desde un campo cultural de sentidos políticos, al que podemos llamar organicidad política. Tanto la organicidad política como la politicidad prefiguran la base estructural de “lo político” en los sectores populares, que puede subvertir los sentidos de “la Política”, entendida como la forma institucionalizada del poder hacia el Estado.

A partir de estos cuatro ámbitos de existencia de la vida social-popular, reafirmamos la idea de “ensamblajes populares”, la cuál nos ayuda a comprender los complejos modos de funcionamiento de estas imbricaciones entre lo comunitario popular y la racionalidad neoliberal. Según Nico Tassi (2012), las economías populares han logrado un alto nivel logístico, es decir, un alto grado de coordinación de sus procesos (productivos, de distribución y comercialización), de sus recursos y de los actores que lo protagonizan. Esta logística supone una permanente articulación de diversos segmentos económicos informales en escalas que van de lo local, lo regional, lo nacional y transnacional, y que son ampliamente flexibles y adaptables a las transformaciones del sistema mundial hegemónico. Estas articulaciones nos permiten pensar en una economía política transnacional “desde abajo” donde predomina un empresariado popular que logra sincretizar su capital económico a partir de comunitarismos, proximidades y cálculos individuales. En palabras de Verónica Gago:

La noción de ensamblaje pone de relieve esa interminable, contingente y cambiante articulación de un conjunto de elementos altamente heterogéneos (tecnología, territorios, poblaciones, modos de producción económica) que está en la base de la constitución del capital global contemporáneo (Gago, 2015, p. 66).

Nuestro objetivo central es develar algunas categorías que nos ayuden a la desmitificación de las nociones más aceptadas de la globalización (vista como un proceso inevitable de unificación y homogenización de la vida popular a los imperativos hegemónicos del modelo neoliberal), mostrando las diversas articulaciones de los sectores populares a los circuitos globales del comercio y producción a partir de negociaciones, contenciones y por supuesto, asimilaciones. La noción de ensamblaje nos obliga a incorporar la heterogeneidad como parte constitutiva del régimen de existencia social, en donde las relacionalidades y el (co)funcionamiento son la únicas posibilidades de unidad<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> La idea de ensamblaje nos permite resaltar las relaciones de exterioridad que surgen de la articulación de diversos sistemas sociales, dejando (temporalmente) de lado las relaciones de interioridad que pueden devenir en una nueva unidad social. Desde esta perspectiva resulta de suma complejidad tener una lectura en clave de “totalidad social” a partir de categorías como poder, clase, capital, etc. Por ejemplo, en el estudio de caso de la colectividad boliviana en Buenos Aires, nos interesa resaltar las simbiosis de las emergentes articulaciones de la pragmáticas productivas y comerciales de los bolivianos, que en clave

El desarrollo de esta propuesta analítica es parte de una continuidad académica de diversos proyectos de investigación en los que hemos participado a lo largo de los últimos 8 años, como los proyectos PAPIIT IN3064011 “Modernidades Alternativas y nuevo sentido común. Anclajes pre-figurativos de una modernidad no capitalista” (FCPyS\_UNAM); PAPIIT IN300617 “Unicidad, pluralidad y comunidad. Debates sobre el Estado latinoamericano” (CIALC\_UNAM); PAPIIT IN303216 “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” (IIEc\_UNAM); Proyecto de Investigación UBACyT (2014-2017) “La incidencia de los procesos de mercantilización de la ciudad en los usos legítimos e ilegítimos del espacio urbano. Ciudad de Buenos Aires, 2007-2015” (IGG\_FCSOC\_UBA, Buenos Aires, Argentina).

De la mano de estos proyectos hemos consolidado una línea de investigación en torno al rastreo de ciertas prácticas económicas de los sectores populares latinoamericanos (y particularmente los sectores provenientes del mundo andino), como vías de fuga a los discursos hegemónicos en torno a los binomios desarrollo/subdesarrollo, formalidad/informalidad, etc. Este pragmatismo económico de los sectores populares nos muestran la heterogeneidad histórico-estructural en que se ha soportado la modernidad capitalista en América Latina<sup>9</sup>. En el contexto de la globalización, este abigarramiento económico-popular nos abre nuevas posibilidades de analizar los diversos procesos antagónicos al patrón de poder colonial capitalista, desde una multiplicidad de intereses e identidades culturales que van más allá de la crisis de la explotación salarial y el consumo mercantil.

---

cultural sincretizan ancestralidades, colectivismos y relaciones de proximidad con los más intensos mandatos de cálculo económico e individualidad del modelo neoliberal. Presentar este fenómeno de auge económico-popular desde una totalidad social, nos remite a una contradicción, y sin embargo, a partir del estudio de la lógica de funcionamiento de las relaciones de exterioridad que lo integran, nos devela una diversidad de genealogías históricas que lo atraviesan, sin ser parte constitutivas de cada una de ellas.

<sup>9</sup> Y es América Latina ejemplar en el sentido de que han persistido formas de control de trabajo (servidumbre, esclavitud, formas mercantiles simples y reciprocidad) articuladas de forma dominante al patrón de explotación salarial. Así, ante la crisis de este modelo de explotación, la “heterogeneidad histórico estructural en las relaciones capital-trabajo” (Quijano, 2013, p.154) de América Latina, suponen un espacio donde se despliegan múltiples potencias creativas, develando así una diversidad de procesos de subalterización a partir del patrón de poder capitalista, una manera muy distinta a la de los sujetos explotados por el patrón de dominación salarial.

A lo largo de una investigación en torno a los nodos y redes del comercio popular boliviano, comprendimos que dichas reticularidades responden a un universo cultural que rebasa su dimensión económica, en donde las identidades culturales, las adscripciones territoriales y las experiencias organizativas son fundamentales para comprender los fundamentos de las movilidades sociales de los sectores populares latinoamericanos.

En este sentido y siguiendo la advertencia de Karl Marx en torno a que “lo real es múltiplemente determinado” (1971, p.21), abonamos cuatro dimensiones de la realidad social en los actores periurbanos latinoamericanos con la finalidad de mostrar una visión integral e interseccional sobre las diversas formaciones culturales de los sectores populares y sus diversas adaptaciones a la hegemonía del neoliberalismo. Con ello, pretendemos contribuir a un diálogo entre las disciplinas de las ciencias sociales que han brindado distintas aportaciones a los fenómenos económico-populares en las ciudades latinoamericanas.

Una primera dimensión espacial que aborda la producción social del espacio periurbano, y que en su especificidad latinoamericana, sugerimos abordarla desde la noción de desborde popular. Este concepto es retomado del antropólogo peruano José Matos (1984) y nos permite colocar a la producción popular del espacio urbano como una determinación constitutiva de la ciudad en Latinoamérica. Por medio de este concepto pretendemos abonar cierta sustantividad de la realidad social latinoamericana a la dialéctica sobre la producción social del espacio de Henri Lefebvre (2013). La reproducción de la colonialidad en el espacio social representa un elemento diferencial sumamente importante en la producción social de lo urbano en América Latina. Las marcas coloniales de la ciudad latinoamericana suponen una traza diferencial *sui generis* en donde surgen espacios binarios (ciudad de españoles y ciudad de indios) que reafirman sistemas de privilegios y de explotación. En este proceso histórico de conformación de las marcas coloniales en la ciudad latinoamericana persiste una dialéctica tensional entre las pragmáticas vitalistas de amplios sectores populares que no logran ser sujetados por los proyectos dominantes (más no hegemónicos) de urbanidad.

La ciudad latinoamericana se presenta como un palimpsesto fragmentario, heterogéneo y discontinuo de tensiones históricas entre las prácticas populares, los proyectos dominantes de las oligarquías locales que se subordinan a los imperativos de valorización de valor de capitalismo mundial. En este contexto, el modelo de ciudad neoliberal se erige desde Latinoamérica como un proyecto polimórfico, en donde persisten archipiélagos de proyectos de valorización del espacio urbano que cohabitan en un océano de manchas periurbanas, volcadas a la reproducción de economías populares de sobrevivencia y a sus continuos desplazamientos transurbanos.

Esta propuesta de análisis sobre la producción popular del espacio nos obliga a sustentarla desde enunciaciones situadas. Al igual que en el resto de capítulos, retomaremos la experiencia de asentamiento y producción de espacios transurbanos de la colectividad boliviana en la ciudad de Buenos Aires como un ejemplo del cruce y las tensiones entre los hábitats populares que construye y la versión argentina del modelo de ciudad neoliberal. La colectividad boliviana como una comunidad migratoria transnacional que ha resistido a los procesos de segregación espacial de los proyectos urbanísticos porteños desde el periodo de dictaduras militares (década de los años setenta), y que ha sabido conjugar sus repertorios culturales para formar un entramado de enclaves de economía étnica en las periferias del AMBA, en plena crisis financiera argentina (2001)

Desarrollamos una segunda dimensión reproductivo-material de los sectores populares periurbanos en donde problematizamos la pertinencia del termino de globalización popular y los alcances analíticos para comprender las potencias y sujeciones de los sectores populares en este inédito proceso multiseccular de internacionalización de capital basado en el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC's). Comenzamos por estimular una reflexión crítica sobre el término de la globalización, matizando sobre las dos perspectivas de análisis del fenómeno.

Como categoría histórica la globalización es una continuación del proceso de internacionalización de capital, que surge desde la experiencia colonial e imperial del siglo XVI, y que es un correlato de las relaciones coloniales de poder, así como de las contradicciones del capital (Saxe, 1999, p. 10). La globalización representa la etapa

actual del proceso histórico de acumulación de capital, basado en la intensificación de la extracción de recursos naturales, la primacía del capital financiero en la gestión del comercio y la producción internacional, y la sublimación del consumo como mecanismo de control de los impulsos y libertades de los individuos.

En correlato a este “nuevo” orden social, la globalización puede entenderse también desde una perspectiva ideológica que se afina en un “discurso globalista” (p.11). Una narrativa hegemónica que presenta este fenómeno como un paradigma novedoso, homogéneo, democrático e irreversible de la historia de la humanidad.

Conscientes de los sentidos contradictorios que devienen de este termino, abonaremos una discusión sobre los entramados comunitarios que persisten en los hábitats populares periurbanos y las formas en cómo estas pragmáticas populares han logrado insertarse a los circuitos inferiores del comercio y la producción global. Consideramos que los estudios de antropología económica sobre “globalización desde abajo” (Lins, 2012) son importantes para mostrar la economía sustantiva que subyace de los circuitos populares de la producción y comercio global, sin perder de vista las relaciones de subordinación a las que están sujetos. En este punto, desarrollamos de manera sintética una descripción de la cartografía del comercio popular latinoamericano, enfatizando las relaciones de solidaridad, proximidad y reciprocidad (negativa y positiva) que construyen los nodos y redes de este tipo de comercio.

Al igual que en el capítulo 1 mostramos las experiencias populares de inserción económica de la colectividad boliviana en Buenos Aires. A partir de la propuesta analítica de “ensamblajes populares” mostramos las mediaciones, complementariedades y contradicciones que subyacen entre los espacios de reproducción de la vida social de la colectividad boliviana. La villa (y los asentamientos) como espacios de reproducción de la vida familiar y como punto de origen de múltiples auto emprendimientos productivos, (basados en el trabajo domiciliario). El taller (textil) y las quintas como espacios productivos donde se despliegan gran parte de los recursos comunitarios de la colectividad, conformando peculiares fuerzas de trabajo que se reproducen a partir de protecciones y favores, pero también de coacciones y relaciones de dominación. La feria como espacio de realización de las mercancías, provenientes del taller y las quintas, así

como de mercancías chinas (provenientes en su mayoría del comercio hormiga aymara de La Paz hacia las ferias populares que tienen su inicio en la feria de “La Salada”).

Por último, las fiestas de la colectividad boliviana como espacio de frenesí, en donde las celebraciones movilizan gran parte de los recursos (simbólicos y materiales) de la colectividad para la reafirmación y legitimación de su orden social. Articulándose en torno al taller (y la quinta), la villa (y el asentamiento) y la feria, la fiesta constituye el emplazamiento de convivialidad que da sentido a la cohesión colectiva popular en el contexto urbano.

Como tercera dimensión problematizamos el papel de las identidades (individuales y colectivas) en la conformación de nuevas subjetividades de los sectores populares que se insertan en la globalización popular. No nos referimos el adjetivo “estratégico” desde una perspectiva instrumental, sino para mostrar como perviven en las colectividades populares profundas raigambres culturales que logran adaptarse y flexibilizarse a las drásticas movi­lidades humanas que conforman la migración transnacional (entendida en el sentido que delimitamos en el capítulo anterior). De este escenario emergen identidades colectivas, producto de la resignificación de saberes, vivencias y haceres que forman parte de los repertorios culturales de los sectores populares, mismos que resultan estratégicos para su adaptación a los imperativos de flexibilidad laboral y movilidad transnacional del modelo económico neoliberal.

Para comprender la formación de estas identidades colectivas nos resulta muy útil la noción de “identidad de diáspora” de Stuart Hall (2014), ya que nos muestra algunos elementos clave en la comprensión de los complejos procesos de conformación de identidades en el contexto de migración transnacional. La identidad de diáspora surge de la necesidad de producción de diferencias de los sujetos migrantes, a partir de las continuidades y rupturas con su pasado. En este punto, los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004) resultan claves para comprender como se forman memorias colectivas que definen a las comunidades imaginadas (Anderson, 1993), siempre en tensión con externalidades (de la sociedad receptora) que las condicionan.

En la conformación de estas identidades diaspóricas, los núcleos familiares y étnicos resultan esenciales en tanto ayudan a la proliferación de redes de parentesco y

proximidad sobre las que se soporta la reproducción material y simbólica de los sectores populares. Advirtamos que las distintas identidades colectivas se enmarcan en una permanente interacción entre los tiempos individuales, familiares e históricos de cada uno de los miembros de la colectividad, lo que abre una multiplicidad de adscripciones identitarias. No obstante todas estas adscripciones se articulan en torno a los “mapas mentales” (Hoerder, 1995) que recrean los elementos del lugar de origen, imprimiendo nuevos significados a los lugares de arribo.

Así pues, problematizamos el papel de los enclaves étnicos de las colectividades migrantes en donde cotidianamente se disputan los sentidos y legitimidades de estos espacios. Mostramos el grado de complejización que surge al incorporar una dimensión discursivo-comunicativa, que gracias al uso popular de medios electrónicos de comunicación, imprimen nuevos sentidos de pertenencia a estas identidades colectivas.

Retomamos nuevamente la experiencia de la colectividad boliviana en el AMBA para mostrar de forma sustantiva nuestra propuesta conceptual de identidades estratégicas en la globalización popular. La cosmovisión que proviene del mundo rural andino y del epicentro minero, como dos elementos genésicos de la formación nacional-popular boliviana (Zavaleta, 1983), que nos permiten rastrear ciertas ancestralidades en la memoria colectiva de la colectividad. Raigambres que persisten en prácticas de la vida cotidiana como el *thaki*<sup>10</sup>, la *sayaña*<sup>11</sup> o el *pasanako*<sup>12</sup>. Una cuarta ancestralidad (y que no

---

<sup>10</sup> Entendamos que el *thaki* en la concepción andina presupone una ruta de prácticas vitales profundamente comunitarias, basada en el ejercicio de turnos y responsabilidades con la comunidad. Una trayectoria de vida que comienza con la ocupación de los cargos más bajos, pasa por la formación de una familia y la rotación de cargos de mayor responsabilidad. Esta cosmogonía del mundo rural se ha reinventado en el contexto urbano altiplánico, adaptándose a las normas sociales de la población mestiza. Para más detalle véase: Gutiérrez, 2010

<sup>11</sup> En el mundo rural andino, persisten lógicas circulares de reproducción de la vida donde se tiene que recorrer un *thaki* o camino por el cual se completa el ciclo de la vida. La *sayaña* por tanto es la parcela individual donde se vive, se siembra, se cría y se logra este camino de vida. Es el soporte material para la reproducción de la vida rural. En algunas experiencias migratorias de campesinos a la ciudad, se adaptan algunos significados de esta territorialidad rural sobre todo en el núcleo más elemental de la familia. Es evidente que conforme se consolidan las posteriores generaciones a la vida urbana de acogida, estas prácticas se diluyen o adquieren otros significados sincretizándose a las normas sociales de convivencia del lugar de destino. Para más detalle véase: Albo y Greaves, 1980.

<sup>12</sup> El *pasanako* es un crédito rotatorio de ahorros colectivos muy habitual de Bolivia. Se basa en el compromiso dentro un grupo, por el cual los miembros realizan aportaciones económicas para ser usadas por turnos, normalmente por sorteo o por una necesidad de alguno de los miembros. La operación se

ha sido muy abordada en investigaciones anteriores) tiene que ver con la irradiación retículo-colectiva de las radios provenientes de las reminiscencias organizativas del sindicalismo minero boliviano.

En estas tradiciones organizativas de la sociedad de origen se producen continuidades, rupturas, tensiones y contradicciones, tanto al interior de la colectividad, cómo por su interacción con la sociedad de acogida.

Al interior, los espacios de encuentro (canchas, mercados, asociaciones, fiestas) se convierten en lugares de refugio y de repliegue identitario para los bolivianos. En ellos persisten disputas y negociaciones de los sentidos de sus pertenencias identitarias, sobre todo a partir de diferencias etarias, regionales, de clase y de género.

Al exterior, la interacción de la colectividad boliviana con la sociedad argentina deviene en dos elementos contributivos de su identidad colectiva. En tanto las interacciones resultan cooperativas y positivas, persisten en las identidades de la colectividad sincretismos y adaptaciones a las formas de organización de la sociedad receptora (comedores populares, asociacionismo vecinal, coparticipación con ONG's, etc.). Debido a la persistencia de un clima generalizado de discriminación y segregación por parte de los argentinos a las figuras racializadas de los cuerpos de los bolivianos (mayoritariamente andinos), las autopercepciones "hacia fuera" juegan un papel central en las adscripciones identitarias de los bolivianos. Identidades que como veremos están atravesadas por relaciones discursivas de poder que oscilan entre la autonegación y el ostracismo, así como la autoafirmación y el esencialismo estratégico de los miembros de esta comunidad migrante.

En una cuarta dimensión abordaremos la posibilidad de agenciamiento político de los sectores populares periurbanos en Latinoamérica, atendiendo a una necesidad de encontrar una genealogía histórica que dé cuenta de las transformaciones de la gramática social de los sectores subalternos que habitan las periferias urbanas latinoamericanas.

---

repetirá tantas veces como miembros tenga el grupo. La confianza mutua es fundamental para que se lleve a cabo.

En clave espacial seguimos la hipótesis sobre la persistencia de formas vernáculas y horizontales de organización política que producen (y reproducen) los hábitats populares que desbordan las periferias urbanas latinoamericanas. Con la llegada del neoliberalismo (y con ello el final del modelo de ciudadanía basado en la figura del trabajador asalariado y del estado de bienestar), estas pragmáticas organizativas se han transformado de manera compleja en una gramática popular que incorpora diversas experiencias organizativas (sindical, partidaria, vecinal, asamblearia).

Se presenta un escenario inédito de movimientos sociales en donde proliferan formas fragmentarias, autónomas y multisectoriales de organizaciones sociales que convergen a partir de intereses colectivos y se articulan a un conjunto de reivindicaciones populares diversas (movimientos indígenas, campesinos, desocupados, ambientales LGBTTI). Ello configura un complejo marco de acción colectiva que se ha expandido gracias al desarrollo de las TIC's.

A partir de esta coyuntura, problematizamos el término "popular"<sup>13</sup> como una categoría de análisis que nos permita abordar los cambios de composición de las clases subalternas, en donde la resonancia de ciertas identidades de clase (obrero, campesino, militante) han dando paso a nuevas formas de identidad popular.

Estas redes identitarias han tenido en las periferias urbanas uno de sus mayores epicentros organizativos, por lo que mostramos algunos anclajes que prefiguran los códigos sociales de una política popular plebeya que pervive en la vida cotidiana de los actores sociales periurbanos.

En este punto sugerimos una triada conceptual para comprender esta organicidad política. Una política desde abajo conformada por la noción de la "economía moral de la

---

<sup>13</sup> La metáfora del palimpsesto que abordaremos en el capítulo I (al que nos referimos para explicar los proyectos urbanos que se sedimentan para conformar el espacio urbano) nos resulta sugerente para entender lo popular como una superposición de tiempos y prácticas y de órdenes discursivos que se sedimentan, abonando diversas experiencias colectivas por parte de las diversas generaciones de las multitudes plebeyas. Ello supone reconocer los diversos procesos de escritura y reescritura que se han tenido desde distintas vertientes acerca de la idea de pueblo y su permanente reinención. Desde la experiencia de la colectividad boliviana por ejemplo, la idea de lo popular en Argentina atraviesa la autopercepción, que de si pueden tener los bolivianos como sujetos anclados en esta categoría. Los espacios que ocupan y reinventan ya están contenidos de diversos sentidos históricos, sobre lo que supone ser pobre, villero, "cabecita", "bolita". A través de esas marcas liminales, los migrantes bolivianos deben construir sus propias ideas de pueblo (traídas desde sus lugares de origen).

multitud" (2000) con la que Edward Thompson devela los modelos de comportamiento popular, basados en las costumbres, así como por la noción de "soberanía del excedente" (2008) con la que Luis Tapia visibiliza la armonización de la distribución del excedente económico del mundo popular, y por último, una noción de "autonomía" entendida como el fundamento de la organización popular (territorialidad, acción directa, participación asamblearia, etc.). Estas tres dimensiones de la política popular podemos leerlas en clave de poderes contra-hegemónicos, siempre y cuando las formas de reproducción de la vida popular entran en tensión con los proyectos hegemónicos del capitalismo y que en momentos disruptivos, emergen agenciamientos políticos a partir de enunciaciones contestatarias.

En un segundo momento de este último capítulo, retomamos algunos agenciamientos políticos que ha experimentado la colectividad boliviana de Buenos Aires y los momentos de su visibilidad como sujetos partícipes de la política de la ciudad. En un primer nivel, problematizamos el papel del Estado argentino en la construcción (problemática y estigmatizadora) del sujeto migrante limítrofe y su consecuente alterización, producto de las normativas migratorias y la total ausencia de políticas interculturales de integración. Ante estas segregaciones negadas, la colectividad ha mostrado un largo proceso de visibilidad y búsqueda por el reconocimiento de su derecho a vivir la ciudad de Buenos Aires. La politicidad popular de la colectividad boliviana recae en sus pertenencias identitarias, mismas que condensan un cúmulo histórico de experiencias de auto organización originarias (radios comunitarias, juntas vecinales, organización sindical, forma asamblearia, sistemas de cargos originarios, estructuras gremialistas, militancia indianista, etc.) que se reactualizan con la interacción de las diversas formas políticas de organización popular de la sociedad argentina (sindicalismo, federaciones, punteros, etc.). Estas imbricaciones entre las tradiciones organizativas de Bolivia y las tradiciones de la sociedad de acogida, han generado una reticularidad política al interior de la colectividad donde persisten verticalidades y relaciones de poder, pero también persisten formas cooperación horizontal y solidaridades, sobre todo en las organizaciones de base local.

Consideramos que el recorrido por estas cuatro dimensiones de la vida popular periurbana abona una visión integradora de largo alcance para comprender algunos de los principales fenómenos de coyuntura que genera la reactualización de los procesos de valorización y despojo territorial del capitalismo en América Latina.

En la primera parte de los capítulos (que versan sobre la discusión latinoamericana de cada una de las dimensiones de la realidad de los sectores populares), hemos recurrido a investigaciones especializadas como fuentes primarias en la elaboración del estado de la cuestión. Dicho arte está travesado por un marco conceptual que constituye el eje de interpretación de estas emergencias populares durante el neoliberalismo. Conceptos como “desborde popular” (Matos, 1984), “economía moral de multitud” (Thompson, 2000), “identidad de diáspora” (Hall, 2014), “inscripciones territoriales” (Merklen, 2005), “sistema mundial no hegemónico” (Lins, 2012) son claves para conformar este marco de referencia. Estos conceptos nos ayudan a resaltar las capacidades autogestivas y gregarias del universo cultural de los sectores populares, sin perder de vista el sistema de dominación que los sujeta.

Para la elaboración del estudio de caso (la segunda parte de cada uno de los capítulos) hemos elegido algunas experiencias populares de la colectividad boliviana en Buenos Aires debido a la multiplicidad de fenómenos coyunturales que las atraviesan. La comunidad boliviana que se asienta en los barrios y asentamientos sureños y occidentales del AMBA, es una migración que se afinca de manera intermitente desde hace 6 décadas y ha tenido durante este tiempo diversos desplazamientos (forzados y económicos). Sus más de 4 generaciones han logrado adaptarse, a partir del sincretismo de sus pertenencias culturales con los imperativos del modelo neoliberal argentino.

Hemos retomado uno de los principales enclaves étnicos de esta comunidad migrante como espacio de investigación: Ciudad Celina. Enclavada entre el mercado del abastos de Buenos Aires y la feria de “La Salada”, así como lindante con el industrioso distrito de Mataderos (CABA), Ciudad Celina ha experimentado en las últimas dos décadas una acelerada expansión urbana debido principalmente al auge de talleres textiles de bolivianos. Al interior de este espacio estratégico de la globalización popular perviven diversas organizaciones (protagonizadas principalmente por mujeres) que facilitan la

reproducción del tejido social de la colectividad boliviana. Nos referimos a comedores populares, asociaciones vecinales y radios comunitarias que son el soporte material y simbólico de la cohesión social de las familias bolivianas al interior de sus barrios.

Recogidas a partir entrevistas semiestructuradas y relatos de vida, los testimonios de las y los protagonistas de esta reticularidad social al interior de Ciudad Celina nos muestran la parte más sustantiva de la investigación. De la mano de sus testimonios, retomamos sus relatos como fuentes primarias de información (claramente invisibles en documentos de investigación y censos oficiales). Por cuestiones de diseño y de profundidad hemos elegido a dos tipos de informantes: líderes (morales u orgánicos) de asociaciones sociales y fraternidades, periodistas de radios locales, promotoras de comedores populares y organizaciones vecinales, recogiendo sus relatos cómo muestras del “deber ser” del funcionamiento de sus organizaciones. A su vez, hemos elegido algunos testimonios de participantes de base, resaltando la dimensión cotidiana de sus relatos de vida, mostrando las diversas perspectivas que subyacen de los fenómenos que tratamos de problematizar. A pesar de los más recientes esfuerzos de periodistas bolivianos por realizar crónicas de la diversas dimensiones de la vida social de la colectividad boliviana, aún persisten múltiples vacíos documentales que reflejen de manera integral la vida cotidiana de sus integrantes. En este sentido, hemos recabado testimonios y relatos de vida como fuentes primarias, las cuales han sido contrastadas con notas periodísticas y documentos de archivo que nos permiten dar un contexto crítico a las distintas genealogías históricas que recurrimos.

La colectividad boliviana en Buenos Aires representa un ejemplo muy sugerente acerca de la existencia de estos ensamblajes populares en las periferias de la ciudad neoliberal. A lo largo de sus históricos desplazamientos migratorios ha conformado formas particulares de espacialidad periurbana a partir de la resignificación de sus ancestralidades y sus adscripciones étnico-identitarias. Estos espacios de “la colectividad” condensan un cúmulo de flujos y reflujos de experiencias originarias que han logrado sintetizarse a la realidad popular de las villas y asentamientos del AMBA.

Al igual que otros sectores populares bonaerenses, los bolivianos han logrado readaptarse a los procesos de segregación espacial y estigmatización social, sobre todo

en el periodo de erradicación de villas de las dictaduras militares. En estos procesos de adaptación y simbiosis cultural, las identidades han jugado un papel central, al superar las etapas de repliegue identitario, transformando sus tradiciones y costumbres en los ejes de una convivialidad colectiva, posibilitando la articulación de espacios que podemos denominar como los ensamblajes populares de la colectividad boliviana.

Estos ensamblajes han ido prefigurándose a partir de históricas experiencias de ocupación, autocreación y autogestión popular de sus espacios de socialidad, mismos que emergen a la luz de la inserción del trabajo de los bolivianos a los circuitos inferiores del comercio y la producción global.

Resaltamos los vínculos entre las cuatro espacialidades en que se desarrolla la vida social de la colectividad. La villa (y el asentamiento) como espacio de reproducción de la vida familiar de la colectividad en donde los cuidados (protagonizados por las mujeres) logran politizarse a partir de sus experiencias organizativas como por ejemplo, los comedores populares, las juntas vecinales y las radios comunitarias. El taller (y las quintas) como espacios productivos que refuncionaliza las relaciones de reciprocidad y de parentesco en distintas formas de trabajo cooperativo, pero también de sobreexplotación, en un contexto de ampliación del consumo popular y de mayor extracción de plusvalía. La feria como espacio de relacionalidad entre la villa y el taller, que exhibe tanto las redes de comercio y producción de base minorista (sobre las que se soporta la globalización popular) como los momentos de convivencia y cohesión colectiva. La fiesta como espacio de frenesí en donde la ritualidad celebratoria compromete esfuerzos, vínculos y legitimidades de talleristas, comerciantes y residentes de la colectividad, renovando la histórica discusión sobre el papel de las fiestas en la dilapidación del excedente económico y la conformación de colectivismos en contextos urbanos.

Cabe advertir que al elegir a una comunidad migrante transnacional como la colectividad boliviana, hemos dado prioridad a la comprensión de los procesos identitarios que devienen de las continuas y crecientes movilidades transnacionales que a nivel global se reproducen en un escenario de crisis sistémica de trabajo y exclusión territorial. Las comunidades transnacionales y transurbanas recurren a la identidad cultural como un

elemento clave en la conformación de repertorios colectivos en el contexto popular periurbano actual.

Sin duda, esta elección presentará límites interpretativos al heterogéneo y discontinuo universo de sectores populares que habitan las periferias urbanas en Latinoamérica y que a partir de distintas estrategias, se adaptan a los imperativos de la racionalidad neoliberal.

Aclarado esto, esperamos que esta investigación logre abonar una perspectiva integral de los sectores populares latinoamericanos, misma que surge de las cuatro dimensiones de la realidad popular latinoamericana que antes hemos mencionado. El objetivo central está en comprender los modos en que cómo se articulan, crean, producen, cooperan y agencian los diversos sectores populares periurbanos latinoamericanos en la encrucijada económica neoliberal de nuestros días.

A partir de estos sentidos históricos de la conformación de lo colectivo popular, pretendemos abonar una discusión latinoamericana sobre los procesos de reconfiguración del capitalismo en la región y las vías de fuga de sus sujeciones, a partir de la visibilidad de nuevos horizontes de sentido colectivo de los protagonistas de la globalización plebeya.

# **Capítulo 1. Espacio urbano y reapropiación popular en Latinoamérica**

Como una primera dimensión en la construcción de la categoría de ensamblajes populares realizaremos una problematización sobre los estudios acerca de la producción popular<sup>14</sup> del espacio urbano en Latinoamérica.

Como marco de referencia, abonaremos algunas genealogías históricas que nos ayuden a dilucidar los complejos procesos de producción social del espacio (Lefebvre, 2013) en el contexto específico de las ciudades latinoamericanas, resaltando las tensiones que subyacen de los pragmatismos autocreativos del espacios popular y las proyecciones del espacio urbano por parte de los sectores dominantes.

A partir del concepto de “desborde popular” (Matos, 1984) destacamos el universo cultural que persiste y se recrea en las periferias urbanas latinoamericanas. Un cúmulo de experiencias históricas en la ocupación, construcción y auto organización de los barrios y barridas populares, que sirven de soporte en la reproducción de la vida colectiva de los sectores populares, mismos que esconden toda una gramática social con diversos repertorios culturales.

Con ello, presentamos la idea de desborde popular como una forma constitutiva de lo urbano en América Latina. Espacios populares en donde se condensan experiencias autogestivas de diversos sectores populares, en las cuales prevalecen distintas mediaciones y contenciones con los proyectos estatales. En momentos donde estas mediaciones no logran contener las contradicciones entre las pragmáticas populares de subsistencia y los proyectos dominantes de la ciudad, el conflicto aparece como un momento disruptivo que reconfigura el orden social de estos sectores populares.

---

<sup>14</sup> El término “popular” (del latín *popularis*) que refiere a todo lo relacionado con el pueblo, o plebe (término muy recurrente en el periodo clásico), ha sido utilizado a finales del siglo XIX para enunciar al conjunto de patrones culturales (y sus manifestaciones) de los sectores más amplios de la población (clase baja y media en general). El término ha sido utilizado para enunciar al conjunto de fenómenos sociales de masas que derivan de la revolución industrial. A lo largo del siglo XX, la extensión de la educación y el masivo acceso de bienes para el conjunto de la población mundial, dinamizaron las conductas populares, permitiendo una cultura de masas, sobre las cuales recaería la acumulación del capitalismo. En ese sentido, la noción de pueblo ha dado contenido a los proyectos de nación en América Latina. En este sentido, persiste una tensión en el uso de la categoría popular, que a lo largo del desarrollo de la investigación pretendemos desarrollar.

En el actual contexto neoliberal, los problemas de segregación urbana y desigualdad social se ven afectados por la intensificación de la movilidad transnacional hacia las periferias urbanas latinoamericanas. Estas nuevas oleadas migratorias nos obligan a repensar la contribución de los repertorios culturales de los “recién llegados” en la reconfiguración de las identidades colectivas al interior de las villas y asentamientos en el AMBA.

La historia de creación de hábitats populares por parte de la colectividad boliviana en el conurbado bonaerense sin duda nos aporta múltiples perspectivas para comprender el papel que juegan las adscripciones identitarias colectivas en la creación de recursos colectivos para la producción y reproducción de la vida popular de las periferias de las ciudades latinoamericanas.

Surgen distintas estrategias de adaptación a partir de la resignificación de identidades culturales, en donde la memoria colectiva, las ancestralidades y las afiliaciones de proximidad juegan un papel importante para la recreación de imaginarios colectivos que van trazando nuevas territorialidades urbanas.

Sin duda las experiencias de la colectividad boliviana en la ciudad de Buenos Aires presentan claros límites en la elaboración de un marco más general de interpretación a las diversas formas de inserción popular y la creación de hábitat populares en Latinoamérica. No obstante, consideramos que esta experiencia abona en gran medida a los distintos fenómenos de la realidad periurbana de la región, como puede ser la movilidad transnacional hacia las periferias de las ciudades, la politización de pertenencias identitarias como recursos estratégicos para la creación de territorialidades urbanas y el auge económico popular protagonizado por las reticularidades étnicas y de proximidad.

## 1.1. La idea del desborde popular en las periferias urbanas latinoamericanas

*La ciudad latinoamericana ha venido siendo un parto de la inteligencia, pues quedó inscripta en un ciclo de cultura universal en que la ciudad pasó a ser un sueño de orden y encontró en las tierras del nuevo continente, el único sitio propicio para encarnar  
Ángel Rama, la ciudad letrada.*

En este apartado pretendemos develar algunos elementos de análisis que nos permitan comprender los procesos de construcción de las periferias<sup>15</sup> urbanas latinoamericanas, enfatizando los invisibles haceres colectivos en la autoproducción del espacio por parte de los sectores populares. El hilo conductor que nos permite enunciar a los heterogéneos procesos de urbanización latinoamericana se encuentra en la afinidad de las densidades socio históricas que comienzan con el proyecto colonial de la ciudad latinoamericana.

No pretendemos abarcar las infinitas especificidades históricas de cada una de estas experiencias urbanas, sin embargo, el estudio de caso sobre la colectividad boliviana en Buenos Aires nos permitirá acercarnos a ciertas conjeturas generales.

Nuestro interés está en visibilizar los vínculos existentes entre el desborde urbano y el hábitat popular<sup>16</sup> de los sujetos que lo protagonizan, no como una relación dual y mecánica, sino como un proceso constitutivo en la conformación de las ciudades en América Latina.

Proponemos la noción de desborde popular (Matos, 1984) como el des-encuadre del conjunto de prácticas vitales de los habitantes de las periferias urbanas. Un fenómeno tan habitual que supone una determinación constitutiva del proceso de conformación de lo urbano en América Latina. Advertimos que no recurrimos a una lectura literal del

---

<sup>15</sup> Cuando nos referimos a periferias urbanas lo hacemos más allá de la relación espacial dentro-fuera. Existen procesos de periferización al interior de los centros urbanos a partir de segregaciones simbólicas o “negadas”, en términos de Mario Margulis (2000).

<sup>16</sup> Desarrollaremos esta categoría central a lo largo de toda la investigación. Por ahora es importante señalar que utilizamos el término de hábitat desde una dimensión reproductiva de la vida social en las periferias urbanas, superando así, la simple dimensión habitacional. Por tanto, habitar, *hábitus* y hábitat serán utilizadas durante la investigación en el sentido de la producción social del espacio urbano a partir de prácticas populares, rara vez documentadas o consideradas en investigaciones de ciencias sociales.

termino “desborde” (como algo que se derrama de una totalidad), sino como un fenómeno que posibilita la existencia de articulaciones, mediaciones y contradicciones entre los sectores populares y los proyectos de los sectores dominantes.

La existencia de desbordes populares evidencian la producción social de las periferias urbanas a partir de dos dimensiones de la vida reproductiva de los sectores populares: la ocupación del espacio para habitar (hábitats populares) y la ocupación del espacio para la recreación de la vida (ferias, talleres, servicios domésticos, lúdica, etc.). La puesta cotidiana del sistema de necesidades de los sectores populares genera “nichos ecológicos” (Lomnitz, 1975) que transforman y condicionan la espacialidad urbana.

Retomaremos algunos estudios antropológicos y sociológicos sobre el espacio urbano, enfatizando en las experiencias de vida de los actores populares y las tensiones que subyacen a los proyectos dominantes del modelo de ciudad capitalista.

El estudio de caso se centra en el flujo migratorio de bolivianos a la ciudad de Buenos Aires, movimiento histórico que a lo largo de las últimas décadas ha cobrado una raigambre popular muy extensa, de tal modo que podemos reconocer como una colectividad boliviana que se recrea en diversos espacios trans-urbanos, ocupados y reproducidos en clave étnica, al interior del conurbado bonaerense.

Comenzaremos presentando una discusión teórica sobre el concepto de espacio urbano, la producción social del espacio y la dimensión de conflicto como un momento tensional de la conformación de los urbano popular.

### 1.1.1 Espacio urbano. Estado de la cuestión y estudio desde las dimensiones de experiencia, mediación y conflicto

*El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas; estudian en aldeas  
Clifford Geertz, La interpretación de las culturas.*

Partimos de un análisis de las periferias urbanas desde una observación de los lugares que la contienen, así como las mediaciones y los conflictos que suscitan la interrelación de las pragmáticas de los sectores populares y los proyectos urbanos de las élites que en el contexto latinoamericano se presentan como dominantes (más no hegemónicos).

Consideramos que la idea de dominación precisa más la relación entre los sectores populares y los proyectos de la élites en la ciudad latinoamericana. A diferencia del término hegemonía<sup>17</sup> que proyectan las clases burguesas a la sociedades capitalistas, en América Latina sus clases dominantes no logran imponer el conjunto de la vida social de los sectores subalterno, subordinando de manera parcial y heterogénea al conjunto de los dominados sus proyecciones inconclusas de nación y Estado. Los proyectos de las clases dominantes son posibles a partir de una dominación directa (en la mayoría de las ocasiones coactivas) de ciertos aspectos de la vida de los dominados a partir de mediaciones y articulaciones, sin llevar a cabo una subordinación integral del conjunto social de las clases subalternas.

Esta discusión sobre la debilidad de los proyectos estatales latinoamericanos han sido ampliamente problematizados por René Zavaleta. Lo que pretendemos es aterrizarlos en la discusión sobre los fenómenos de emergencia popular periurbana y los proyectos de ciudad latinoamericana.

¿Cómo visibilizar las complejidades sociales que se entrecruzan en un espacio tan fragmentario como la ciudad latinoamericana? ¿las relaciones de mediación y conflicto nos pueden ayudar a entender la configuración de los espacios populares en las periferias de las ciudades? ¿Los procesos de conformación social de las periferias

---

<sup>17</sup> En clave gramsciana, hegemonía hace referencia a la dominación social de las clases dominantes a partir de la imposición de su cosmovisión cultural, que se presenta como una norma social aceptada.

latinoamericanas nos muestran algunos indicios para comprender las gramáticas sociales y las contradicciones de clase del siglo XXI?

Existen importantes ensayos literarios y crónicas que desde los tiempos coloniales testimonian los peculiares procesos de conformación urbana en Latinoamérica. A partir de las crónicas de indias, cantos y poemas de los originarios vencidos, así como crónicas mestizas, existen diferentes ensayistas y literatos latinoamericanos que han contribuido en la interpretación del espacio urbano como un fenómeno *sui generis* de la modernidad y las peculiares formas que adquiere en el contexto latinoamericano<sup>18</sup>. A decir de Doll y Nordenflych:

Las modernidades latinoamericanas conformaron, según sus desarrollos de particulares simultaneidades y divergencias, una amplia heterogeneidad cultural en la que coexisten penetrantes articulaciones, tensiones, disputas y controversias que han tenido y mantienen como preponderante espacio de manifestación a la ciudad, en tanto construcción simbólica que ha ido siendo objeto de apropiaciones, alteraciones, hibridaciones y surgimientos caracterizadores de nuestro hacer y existir latinoamericanos. (Doll y Nordenflych, 2009, p.12)

La ciudad, nos dice Doll y Nordenflych, es el espacio donde se constituye la modernidad latinoamericana. Una modernidad barroca, discontinua de los centros de poder, en donde se argamasan diversas formas de vida a partir de mediaciones que la articulan de manera desigual por medio de diversas marcas coloniales

A comienzos del siglo XX, desde la antropología surgen los primeros estudios sobre los fenómenos urbanos en América Latina. El interés por la ciudad deja de ser exclusivo de

---

<sup>18</sup> Por poner algunos escasos ejemplos sobre las representaciones de la ciudad latinoamericana a partir de la crónica, tenemos *Las memorias* de Guillermo Prieto (1906) que a través de la narrativa de la vida cotidiana de sus personajes, nos muestra la complejidad social vertida en la Ciudad del México del siglo XIX. La *Visión de Anáhuac* (1915) de Alfonso Reyes que nos muestra una prosa poética de la ciudad indiana del Valle de México y las profundas imbricaciones de lo indio y lo occidental como las fuerzas instituyentes de la ciudad americana. El libro de poesía *Fervor de Buenos Aires* (1923) de Jorge Luis Borges nos devela una de las visiones más afectivas de la capital argentina a comienzos del siglo XX. La novela “el juguete rabioso” (1926) de Roberto Arlt, nos muestra el perverso sincretismo entre la modernidad de masas, la migración y la producción de miseria en el Buenos Aires de la década de los años años veinte. El ensayo *Lima la horrible* (1965) de Sebastián Salazar Bondy, denuncia de manera excéntrica las imposturas de las clases dirigentes peruanas y sus idealizaciones desde la Colonia. La magna obra de Ángel Rama, *La ciudad letrada* (1984) será la precursora de los estudios culturales y poscoloniales latinoamericanos al mostrar la dualidad entre las dos ciudades desde la época colonial. De estas aportaciones literarias, continúan abriéndose debates sobre la pertinencia de las crónicas como fuentes primarias de conocimiento en los estudios de la ciudad.

geógrafos y arquitectos abriéndose, una marejada de estudios de caso basados en entender a la ciudad como un “laboratorio social” donde se expresan todos los comportamientos humanos producidos a partir de conflictos, adaptaciones e integraciones colectivas.

Los trabajos pioneros sobre “ecología urbana” de Robert Park, “la presentación de las personas en la vida cotidiana” de Erving Goffman (1959), el “momento etnográfico” de Robert Redfield (1958) y “la forma de vida urbana” Louis Wirth (1938) tuvieron como principales intereses el crecimiento de las ciudades, los procesos de industrialización y su incidencia en la vida social, las dinámicas de los grupos étnicos en contextos urbanos, entre otros.

Años mas tarde, la antropología urbana logra consolidar una nueva comunidad académica centrada en la comprensión de los fenómenos urbanos. A partir de las publicaciones en la Revista *Urban Anthropology* de la Universidad de Oxford en 1972 se incorpora a la ciudad como un objeto más de estudio, adaptando nuevas metodologías que permitan entender a las sociedades urbanas. La relación de los sujetos con las instituciones y el mercado, la movilidad transnacional, las dinámicas de la cultura de masas, el control social por medio de la intervención del espacio son algunas dimensiones que complejizan el estudio antropológico del espacio urbano en comparación con los tradicionales estudios sobre espacios rurales.

En el contexto latinoamericano, los estudios urbanos toman mayor relevancia a finales de la década de los años sesenta como una necesidad de entender el vertiginoso crecimiento espacial y demográfico de las ciudades, así como los consecuentes fenómenos sociales que de estos derivan. No olvidemos que desde la década de los años cuarenta, los arquitectos urbanistas ya contemplaban como uno de sus mayores preocupaciones a las apropiaciones populares que se tendrían de los espacios producidos desde sus diseños.

Podemos considerar a México y Brasil como los países pioneros en la consolidación de institucionalidades sobre la investigación del espacio urbano. En la década de los años setenta, se sumarían programas y centros de investigación en Chile, Argentina, Uruguay y

Perú. Ya en la década de los años ochenta, termina de configurarse el campo de la investigación urbana en toda América Latina.

La hiperurbanización latinoamericana (y su desfase con los procesos de industrialización promovidos desde los Estados), fueron quizás las mayores preocupaciones teóricas sobre las investigaciones urbanas, sobre todo a principios de la década de los años sesenta. Las altas tasas de migración rural a las ciudades implicaron el tránsito de empleos rurales de baja productividad a empleos urbanos con bajos rendimientos. Se consolida un enfoque modernizador que va desde la patologización del proceso urbanístico latinoamericano (Hauser, 1961), la pervivencia autónoma de los sectores modernos y tradicionales en las ciudades (Germani, 1969) hasta teorías funcionalistas sobre marginalización e integración urbana de la pobreza (CEPAL, 1969).

A finales de la década de los años setenta y comienzos de los ochenta el marxismo estructuralista (principalmente de la escuela francesa de sociología urbana), predomina en los estudios de las ciudades latinoamericanas, mostrando una veta crítica a las interpretaciones del fenómeno urbano. El análisis de las contradicciones de clase, detona las problematizaciones del espacio urbano, mismo que no se presenta como neutro y deseable, sino como estructuralmente controlador y generador de desigualdad.

Surgen categorías tales como “desborde popular” (Matos, 1984) para referir al desigual acceso a la ciudad y el predominante carácter popular de las ciudades latinoamericanas. Se incorpora la dimensión del conflicto por el derecho a vivir la ciudad como parte del análisis de las contradicciones de clase.

Tanto los enfoques funcionalistas como los marxistas fueron visiones totalizadoras del espacio urbano cuyas proyecciones avizoraban horizontes utópicos. Las primeras eran optimistas, en el sentido de que los marginados de las ciudades aspirarían a una paulatina incorporación de sus derechos urbanos, mientras que los segundos, vaticinaban el surgimiento de una clase revolucionaria en las periferias urbanas<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> El arribo de las guerrillas rurales a la ciudad (como en los casos de Sendero Luminoso en Lima, Perú y las FARC en Colombia), reafirmaban las teorías revolucionarias de articulación entre los sectores rurales y los urbanos populares. De acuerdo a la praxis revolucionaria de la época, el éxito de todo programa

En la década de los años noventa, la antropología urbana irrumpe en Latinoamérica como una respuesta multidimensional y local para entender los fenómenos de la globalización en los espacios urbanos.

El paradigma pulverizador de la investigación urbana que perdura hasta nuestros días, se cimenta en estudios etnográficos y sociológicos. El testimonio oral, los relatos de vida, las experiencias sensibles al espacio y al conocimiento situado, se presentan como herramientas elementales en la comprensión de la ciudad, no desde su unidad y ahistoricidad, sino desde su fragmentariedad y temporalidad. Desde la antropología mexicana por ejemplo, hay una intención por construir una perspectiva situada de la persistencia de ancestralidades en la formación de los sectores populares de las ciudades. Han proliferado diversos estudios (Medina, 2007) sobre la importancia de la reificación de la ancestralidad de los pueblos originarios en la participación comunitaria de las periferias de la ciudad de México, por poner un ejemplo.

Hacemos este recorrido de los estudios urbanos con la finalidad de situarnos en la discusión sobre la conformación del espacio periurbano latinoamericano, entendido como un lugar heterogéneo y fragmentario en donde cohabitan diversas temporalidades económicas en donde se reproducen entramados organizativos de la vida de amplios sectores populares, mismos que representan la fuerza creativa y activa que da forma a los espacios periurbanos.

Persisten entre estas experiencias populares y los proyectos dominantes capitalistas mediaciones proclives a la tensión y el conflicto por el cuales, las experiencias populares puede pasar de la potencia (la clase en-si) a particulares formas de autoconciencia (la clase para si) y de agenciamiento político, sobre todo en momentos de crisis donde se irrumpen los límites tolerables de subsistencia de dichas prácticas comunes de los sectores populares. Volveremos a esta hipótesis central en los próximos capítulos.

La noción de experiencia resulta un punto de partida necesario. Concibamos al espacio urbano no como un lugar en-si, sino como un producto social, resultado de prácticas materiales vinculadas a la reproducción material de la vida urbana.

---

emancipatorio, pasaría por la concertación de las contradicciones de clase, entre ambos sectores populares.

La experiencia de vivir y habitar popularmente la ciudad supone una incesante mediación y tensión entre lo articulado y lo vivido. Un intermitente proceso que, a decir de Raymond Williams, es “producto de las condiciones sociales, sistemas de creencia o sistemas fundamentales de percepción” (2000, p.140).

Subyace una permanente relación entre lo articulado en la ciudad (los significados que arroja el espacio urbano) y lo vivido por los habitantes (las prácticas que modifican la forma y los sentidos del espacio). La experiencia remite por tanto, a los modos de ver/hacer/sentir la ciudad por parte de los habitantes situados social y espacialmente, que vinculan lo articulado y vivido desde sus vidas cotidianas.

- *Condición de posibilidad de la experiencia urbana*

La condición de posibilidad de lo urbano supone un lugar donde se contienen las experiencias de los sujetos. Es importante detenernos y enfatizar que el espacio urbano es una condición de lo social, sin llegar a contenerlo por sí mismo. De ello deriva la necesidad de replantear el punto de partida para interpretar el espacio urbano. A decir de Ramiro Segura:

Una indagatoria del lugar que ocupa el espacio como condición de posibilidad y condicionante de la experiencia social, así como el papel de dicha experiencia en la construcción del espacio urbano, prestando atención a los modos de representarlo, habitarlo y transitarlo (Segura, 2015, p. 28)

Un primer acercamiento sería considerar los modos de representación de la ciudad, presentada siempre como un espacio múltiple y fragmentado.

Todos los actores sociales urbanos tienen distintas maneras de representar la ciudad a partir de sus propias experiencias cotidianas. Prácticas en el espacio urbano que en su finitud, remiten límites: afueras y adentros, lo público y lo privado, lo propio y lo otro. Modos necesarios de ver la ciudad por parte de los actores sociales que son condicionados por múltiples marcas atravesadas por condicionamientos de clase, etnia, género y sexualidad, por mencionar algunos.

Un segundo elemento estiba en mirar la experiencia urbana como una práctica social siempre situada en una dimensión espacio-temporal. El tiempo nos remite tanto a la historia material de los procesos de creación y transformación de la ciudad, así como la temporalidad de las acciones que se producen en ella. A su vez, contempla los ritmos de la vida cotidiana y las temporalidades de la memoria colectiva.

Las temporalidades que subyacen en las prácticas sociales de los actores que reproducen el espacio urbano son de tal multiplicidad que siempre se presentan como asincrónicas y fragmentarias, lo que nos impide estudiar a las periferias urbanas desde cierta unicidad temporal. Por ejemplo, un costurero asentado en una villa urbana reproduce una temporalidad cotidiana que se articula a los acelerados imperativos de la globalización popular y sin embargo, en su día a día, sus prácticas pueden evocar ritmos de un pasado ancestral, mismos que pueden tensionarse ante los procesos de gentrificación y exclusión social del modelo de ciudad neoliberal.

Nuestra estrategia metodológica no pasa por hacer una “historia de las periferias” o una “geografía del espacio periférico”, sino en analizar las conexiones fragmentarias entre los tiempos históricos y las temporalidades sociales, siempre situadas fragmentariamente en el espacio urbano. Algo que nos permite pensar en el abigarramiento del espacio urbano latinoamericano.

Susana Sassone por ejemplo, nos sugiere una “geografía de sujetos” como una estrategia que resitúa el objeto del estudio geográfico en los movimientos de los sujetos a través del tiempo y el espacio, en detrimento de los estudios centrados exclusivamente en el espacio físico.

Los espacios de estudio (de las periferias) son prácticas socio-espaciales de los sujetos, donde la lógica espacial se explica mediante la identificación y análisis de estrategias culturales, algunas transnacionales: religiosidad popular, fiestas, ferias y asociaciones (Sassone, 2009. P.170).

Las periferias urbanas han ido reconfigurándose a partir de múltiples y renovadas prácticas sociales cada vez más dinámicas: enclaves migratorios, relocalización de ex-trabajadores, desplazamientos rurales.

Desde comienzos del siglo XXI, diversos estudios han abordado la emergencia de los diversas experiencias de colectividad en las periferias de las ciudades. Surgen planteamientos como “Las experiencias de organización de la fábrica han transitado al barrio” de Maristella Svampa (2005), un trasvase de experiencias organizativas obreras a los barrios que nos permiten imaginar los procesos de periferización desde lecturas como “inscripciones territoriales” de los pobres urbanos (Merklen, 2005), “territorialización de los sectores populares” (Svampa, 2005) e incluso con niveles de autodeterminación tan amplios que nos permiten pensar en “microgobiernos barriales” (Mamani, 2005)<sup>20</sup>.

Añadiríamos a estas contribuciones, que dichas territorializaciones responden a los movimientos “transurbanos” de esos sectores populares y a las formas de resignificar sus espacios a partir de las trayectorias en la reproducción de sus vidas urbanas.

Las maneras de captar estas experiencias urbanas pasa por reconocer tres espacios constitutivos de la vida urbana. La ciudad<sup>21</sup> como espacio de representación, un espacio que se mira y se vive desde perspectivas y tiempos diferenciados; la ciudad como espacio corporal, es decir un espacio fragmentario que segrega a sus habitantes y los articula a través de ciertas mediaciones contradictorias de clase; y la ciudad como espacio de “ciudadanización” es el lugar primigenio de la relacionalidad política por definición. Por tanto, analizar la experiencia de habitar un espacio tan segregado y fragmentado como lo son las periferias urbanas, requiere remarcar las dimensiones prácticas y simbólicas de la vida social.

---

<sup>20</sup> Si bien estos planteamientos resaltan la importancia de la “territorialización” de los procesos políticos de colectivización, esto no supone un fenómeno novedoso. Pensando en clave de “economía moral de multitudes”, Edward Thompson nos arroja muchas claves para comprender la importancia de las articulaciones entre los espacios de reproducción de la vida colectiva de los sectores subalternos y las especificidades histórico-culturales que determinan su condición de clase. Sería importante comprender las distintas formaciones culturales que articulan las nuevas pragmáticas populares en las periferias de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI.

<sup>21</sup> Cabe realizar una importante diferenciación entre la “ciudad” y lo “urbano”. Utilizaremos en esta investigación el concepto de ciudad para referirnos al espacio en-sí, producto de las prácticas de los sujetos que lo habitan. Por otra parte lo urbano refiere a las prácticas sociales que derivan de la interacción de los sujetos en el contexto de la ciudad. La diferencia entre ciudad (espacio) y urbano (práctica) nos permite extrapolar a los fenómenos urbanos más allá del espacio donde se originan. No todo lo urbano se da en la ciudad (procesos de proletarización agrícola, por ejemplo).

Conocer lo cotidiano de las vidas de los sujetos anónimos del barrio, comprender las apropiaciones culturales de ciertos espacios identitarios a través de los usos de la memoria, son algunas dimensiones necesarias para abordar los estudios periurbanos del siglo XXI.

Retomemos el concepto de hábitat popular (en el caso de las periferias urbanas) no como la simple acción habitacional sino en el sentido que refiere Duhau y Giglia:

Un proceso de significación, uso y apropiación del entorno que se realiza en el tiempo, a través de un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal y a la vez, establecerlo como punto de partida (Duhau y Giglia, 2008. p.22).

Incorporar de manera transversal la categoría de hábitat popular en los estudios del espacio urbano, supone sustantivar las formas en cómo se articulan las múltiples experiencias y temporalidades que cotidianamente viven los sujetos, performando así los espacios urbanos que habitan.

Si consideramos que el estudio del espacio urbano debe partir de los desplazamientos, las temporalidades y la adscripción identitaria de ciertos lugares por parte de los sujetos que lo recrean, en el contexto periurbano los desplazamientos entre la villa/barrio, el taller, la feria y los lugares de ocio, parecen condensar el conjunto de prácticas reproductivas de la vida popular, mismas que a decir de Verónica Gago, “se presentan como ensamblajes populares de economías barrocas que mixturán lógicas y racionalidades que suelen vislumbrarse incompatibles” (Gago, 2015, p. 16).

En el capítulo 2 desarrollaremos más a detalle la importancia de las articulaciones entre estas pragmáticas y sus espacios de recreación en la inserción de los sectores populares a la globalización desde abajo en los intersticios de los circuitos de la producción y el comercio global.

- *Espacio urbano desde las dimensiones de mediación y conflicto*

Hasta aquí hemos sugerido incorporar al estudio del espacio, las experiencias y las temporalidades vividas por los sujetos en las ciudades. Un tercer elemento central en la misma génesis del espacio periurbano son los procesos de mediación, subalterización y antagonismo entre los sujetos que reproducen y transforman la ciudad. Procesos constitutivos de la condición urbana que van más allá de las contradicciones de clase.

La ciudad moderna es un espacio contencioso donde prevalecen (y se reproducen) relaciones de dominación (o dicho de otra forma, contradicciones de clase). Es el espacio privilegiado en la reproducción ampliada de capital y el escenario donde se consolida la hegemonía de su proyecto civilizatorio. Tal como advierte Henri Lefebvre (2013), la sociedad capitalista despliega su lógica de acumulación en el espacio urbano, moldeándolo a su forma hegemónica.

En la producción de plusvalía a partir del espacio urbano capitalista, subyace un principio contradictorio e insuperable: las representaciones hegemónicas del espacio (el espacio concebido y planeado desde los grandes proyectos de ingeniería capitalista, basados en la búsqueda de mayor eficiencia de movilidad y ganancias inmobiliarias) entran en tensión con las lógicas de los espacios de representación (los espacios plenamente vividos por la sociedad a partir de sus capacidades y necesidades). Esta tensión no es espontánea y casual, sino histórica y procesual.

A lo largo de esta disputa histórica, se entremezclan en el espacio urbano distintas capas históricas, diversas formas de reproducir la vida urbana que se entrecruzan de manera tensional. Dicho de otra forma, el proyecto la ciudad capitalista se afianza a partir de un modelo de ciudadanía de consumo de masas, donde los habitantes sólo aspiran a circular por la ciudad, a satisfacer sus necesidades a través del mercado y a ofrecer su trabajo por un salario.

Este proyecto de ciudad capitalista, despoja territorialmente en cada uno de sus ciclos a una grupo cada vez mayor de ciudadanos, mismos que se presentan como sobrantes de los espacios de valorización. Una masa excedente que inevitablemente se mueve a

espacios cada vez más lejanos de los centros urbanos de acumulación, engrosando las periferias urbanas a la espera de su efímera incorporación como mano de obra.

Tanto la producción espacial y la reproducción material de estos desplazados periurbanos no pasa exclusivamente por la planeación capitalista de la ciudad ni por un salario. En su mayoría las periferias urbanas se construyen a partir de emprendimientos auto organizativos, ya sean colectivos o individuales de sus habitantes. Paradójicamente, las prácticas de los habitantes de los cinturones precarios de la ciudad responden más a las necesidades y capacidades de sus pobladores que a los ciclos de acumulación del capital<sup>22</sup>. Haceres vernáculos<sup>23</sup> invisibles a las gestiones hegemónicas de los gobiernos locales, parecen sobrevivir y resistir al modelo de ciudad moderna sin ser ajenos a esta.

La pervivencia de prácticas autogestivas en el contexto urbano (en nuestro caso el latinoamericano) son un indicativo de la existencia histórica de mediaciones que permiten la sobrevivencia de amplios sectores populares. Estas mediaciones articulan las contradicciones y antagonismos entre el proyecto dominante de ciudad y la vida social de los sectores subalternos, como una vía de resistencia a la dominación, reproduciendo las condiciones de sobrevivencia de los sectores populares.

Mostrar las contradicciones entre los recursos comunitarios de los actores periurbanos y el modelo capitalista de ciudad adquiere relevancia teórica ya que nos muestra los espacios periurbanos a partir de una dialéctica relacional entre las mediaciones y las tensiones en la vida cotidiana de los sectores populares periurbanos. Históricas relaciones entre la forma social y la forma valor que en el plano urbano se traducen en desplazamientos por desempleo, erradicaciones, criminalización de la vida popular, pero

---

<sup>22</sup> A lo largo de la investigación, sostenemos la hipótesis de que la construcción y reproducción de los espacios periurbanos en Latinoamérica son producto de un cúmulo histórico de haceres populares y comunitarios de sus pobladores y no de proyecciones estatales. Las formas abigarradas de las trazas periurbanas cobran sentido si consideramos las necesidades espacio-reproductivas de sus moradores. Incluso podríamos afirmar que la mayor parte del espacio urbano latinoamericano se crea a partir de este tipo de prácticas populares.

<sup>23</sup> Entendamos el género vernáculo desde la acepción que sugieren las obras de Iván Illich (1990). Desde una disertación entre las formas seculares que presentan los campos de la vida en la modernidad y el género vernáculo que refleja la asociación de la cultura dual, local y material de la vida, habitualmente presente en las sociedades tradicionales. Para Illich, toda expansión económica (capitalista) supone una destrucción del género vernáculo y por tanto, de la posibilidad de ver a la vida desde una visión integradora del conjunto de prácticas de la sociedad. Para más detalles véase: Illich, 1990.

también en autoorganización y resistencia popular, proyectos estatales de gestión de vivienda popular, relaciones político clientelares y tolerancia a la proliferación de economías populares<sup>24</sup>.

Esta dialéctica resulta de mayor complejidad en la realidad concreta. Hemos visto que las experiencias populares para acceder dignamente a la ciudad no se formulan en clave de estrategias o tácticas reivindicativas de manera homogénea. Las experiencias cotidianas de los actores populares son una heterogénea amalgama de acciones familiares, trabajos colectivos, emprendimientos individuales y prácticas salariales, contributivas todas ellas, tanto a la autoproducción de los barrios periféricos como a los centros de poder urbanos. Realidad heterogénea y compleja del espacio periurbano donde persisten sentidos auto-productivos de la vida en tensión con la lógica de acumulación del capital. Solo desde la realidad concreta de un espacio y la multiplicidad de densidades temporales que se contienen en él, podemos complejizar e hilar las dinámicas que suscitan estos dos elementos dicotómicos.

De acuerdo a Edward Thompson (2000), habría que descubrir si detrás de la autoconstrucción de la vida periurbana, se esconde una economía moral de multitudes<sup>25</sup>, proclives al motín cuando se tensan los recursos comunes para su sobrevivencia<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Resulta imposible condensar en un ejemplo, las diversas prácticas de mediación y tensión entre los proyectos hegemónicos de ciudad y la vida popular periurbana en Latinoamérica. Sin embargo, la gestión social peronista en la Argentina de la década de los años cuarenta, nos puede dar algunas pistas sobre la complejidad que supone la mediación y conflicto entre el proyecto de ciudad capitalista y la concertación popular. Durante la gestión peronista, el modelo civil de ciudad, promovido desde las élites decimonónicas (principalmente Buenos Aires) paso a un modelo social de ciudad, a partir de la transformación de lotes fiscales en viviendas sociales. Una de las mayores mediaciones estatal-urbana en favor de los sectores populares, consolidó las bases de la militancia popular peronista y sin embargo, fue rebasada por la llegada masiva de migrantes internos a comienzos de la década de los años sesenta y la consecuente proliferación de villas y asentamientos irregulares. Dicha expansión de la mancha urbana popular crearía múltiples tensiones entre los sectores populares y las élites, mismas que desembocarían en una de las reacciones militares más atroces en el continente: los planes de erradicación de villa y asentamiento durante la dictadura cívico-militar de 1976. Para más detalles, véase: Landau, 2012.

<sup>25</sup> En su ensayo sobre "La formación de la clase obrera inglesa", E.P. Thompson nos advierte que detrás de la formación de la clase subalterna encontramos un proceso activo en donde todos los recursos comunitarios, tanto materiales como simbólicos de los sectores populares determinan sus acciones frente a las contradicciones del proceso de acumulación. "La clase no surgió como el sol, en una hora" nos advierte Thompson. Detrás de las contradicciones del actual capitalismo de servicios y plusvalía inmobiliaria, persisten comunitarismos y sentidos comunes en las periferias urbanas, de donde podemos rastrear las contradicciones de clase del siglo XXI.

<sup>26</sup> La guerra del Agua del año 2000 en la ciudad de Cochabamba, Bolivia, es un ejemplo de cómo un proyecto estatal de privatización del agua entra en conflicto con las formas urbanas de autogestión de agua

Habría que aclarar que las aportaciones de Thompson sobre las formas culturales en que se soporta la acumulación de capital presentan un mayor grado de profundidad en el contexto latinoamericano, en tanto que la forma de valorización de valor no representa la forma hegemónica de subordinación de los sectores subalternos. La persistencia de diversas formas de dominación del trabajo y la vida reproductiva de las multitudes latinoamericanas (servidumbre, reciprocidad, forma mercantil, salario) es un correlato de la persistencia y yuxtaposición de diversas formas económicas que se subordinan de manera discontinua y fragmentaria a la acumulación capitalista, la forma abigarrada que nos advierte René Zavaleta. Esto nos obliga a tener una visión integral del complejo universo cultural que subyace en las tramas colectivas de los sectores populares, más allá de la preeminencia de las formaciones culturales de los trabajadores asalariados.

Si bien las experiencias periurbanas no representan un conjunto articulado de recursos sociales para la reproducción de comunitaria de la vida, podemos decir que debajo del cúmulo fragmentario de sus prácticas subyacen sentidos de lo común, que en momentos de conflicto, pueden presentarse como detonantes de procesos de subjetivación política.

Por último, podemos preguntarnos ¿como estas experiencias de vivir la ciudad logran interpelar el proyecto neoliberal de ciudad?

Considerando que el proyecto de ciudad neoliberal promueve una forma única, individualista, elitista y privatista de la organización social que se impone en todos los planos de la vida, en la medida que persisten movimientos, tales como ocupaciones de predios, asociaciones vecinales por el acceso a ciertos derechos urbanos u organizaciones para conseguir espacios públicos, encontramos algunas claves subversivas a esta lógica con pretensiones de universalidad de la organización social capitalista.

---

que a lo largo de los años, permitían el suministro del vital líquido para la mayoría de la población, habitante en las laderas periféricas de la ciudad. Si bien la movilización logró frenar a la empresa Aguas de Tunari, las estrategias se basaron más en el día a día de sus habitantes que a un proyecto político unitario.

- *El espacio urbano en sus vertientes latinoamericanas*

La producción capitalista del espacio urbano tiene algunas especificidades en el contexto latinoamericano. La ciudad como centro reproductor de las contradicciones del capitalismo, parte de la consolidación de una ciudadanía individual que satisface plenamente sus necesidades a través del consumo mercantil. Esta pretensión quizás más realizable en las metrópolis globales del capitalismo, muestra algunas inconsistencias al reproducirse en América Latina.

No pretendemos decir con ello que las ciudades latinoamericanas no sean funcionales al capitalismo, sino que existen otras marcas liminales como la colonialidad y sus cruces con el género o la adscripción étnica que complejizan las formas de reproducir la espacialidad urbana.

Consideremos el uso que hace René Zavaleta del concepto de formación abigarrada como punto de partida en el análisis de las especificidades urbanas en Latinoamérica. Siguiendo las articulaciones de la teoría del valor (Marx) y de la teoría de la hegemonía cultural (Gramsci), Zavaleta nos muestra algunas claves para clarificar la debilidad hegemónica del proyecto político latinoamericano, haciendo de la dominación formal la única vía de dirección de la proyección estatal. La hegemonía no solo contempla la dirección y consenso de las sociedades modernas capitalistas hacia la valorización del valor, sino que integra el pasado previo al capitalismo que se está destruyendo, articulando estas formas mutiladas de vida a la reproducción ampliada del capital.

Lo que distingue el grado de hegemonía en una sociedad capitalista de otra con condiciones previas al capital, es el grado de subsunción real o formal que tienen sus relaciones sociales de producción. En este sentido, solo se logra hegemonía ahí donde la forma de vida pasa por una subsunción real, puesto que el capitalismo ha ido sustituyendo y transformado otras formas de vida, de tal modo que la rearticulación entre el Estado y la sociedad civil se hace en base a proyectos civilizatorios propiamente capitalistas (Tapia, 2012)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Extracto de la ponencia dictada, en octubre de 2012 por el filósofo Luis Tapia Mealla en el marco del seminario “Descifrando y debatiendo: Gramsci y sus cuadernos de la Cárcel” FCPyS UNAM.

Si tradujéramos este postulado a la conformación urbana, podemos deducir que desde su formación, la ciudad latinoamericana se ha edificado desde distintos entramados sociales, que se subordinan de manera “formal” a los procesos de acumulación capitalista, sin que esta dominación logre subsumir de manera “real” y “hegemónica” al conjunto de la vida social de los sujetos que la producen y la habitan.

El lado bueno de esta subsunción formal que nos toca vivir en Latinoamérica como condición más generalizada, es que hubo una clase obrera semicapitalista. (...) Se mezclan mentalidades comunitarias con algunas organizaciones modernas de empresa o sindicato. En la cultura política latinoamericana, este “subdesarrollo” o subsunción formal capitalista, tenía como lado bueno que se produjera una clase obrera con una parcial mentalidad comunitaria (Tapia, 2017)<sup>28</sup>

La génesis de la ciudad latinoamericana está vinculada al proyecto colonial extractivo ya que históricamente fue el centro articulador de las intermediaciones entre los centros mineros y los otros recursos primarios con los puertos francos. Desde sus comienzos, la ciudad colonial latinoamericana se ha erigido a partir de la subordinación formal del conjunto societal a partir de marcas coloniales, superponiéndose a las distintas formas sociales de organización social sin incorporarlas del todo.

Una ciudadanía plebeya en la que se conjugan distintas mentalidades y recursos comunitarios que figuran como la argamasa de distintas prácticas populares y vernáculos de habitar la ciudad.

Si consideramos que la ciudad moderna capitalista se desarrolla a partir de una ciudadanía obrera<sup>29</sup>, la versión latinoamericana se ha basado en configuraciones sociales

---

<sup>28</sup> Extracto de la conferencia magistral dictada en octubre de 2017 por el filósofo Luis Tapia Mealla en el marco del coloquio “Repensar las autonomías”, CIALC, UNAM.

<sup>29</sup> Es importante problematizar los procesos de proletarización para comprender los alcances del modelo fordista de ciudad en Latinoamérica. La explotación capitalista en la región no se basó exclusivamente en subsunción real del trabajo asalariado. Por tanto, el proyecto de conformación de clase obrera se dio siempre desde la fragmentación y no exclusivamente en la ciudad. Ello supuso una intensificación de formas directas de explotación (pongueaje, vasallaje, peonaje, etc.), pero a la vez la pervivencia de ciertas autonomías tanto de trabajadores rurales como periurbanos. El ejemplo más emblemático de estas mixtura de formas de explotación y autonomía, lo encontramos en el proletariado minero boliviano; un sector laboral altamente organizado, enclavado en las minas alejadas de las ciudades, cuya conciencia de clase responde a una histórica imbricación de tradiciones ancestrales de ayllu y formas de organización propias del sindicalismo moderno. Por tanto, la formación de la ciudad latinoamericana basada en el

intermedias entre el campo y la ciudad. Tenemos como ejemplo los procesos de proletarización de la ciudad de La Paz en Bolivia, como una muestra de las formas constitutivas en que se articulan de manera fragmentaria las diversas racionalidades obreras, campesinas y originarias en el espacio urbano. A decir de Xavier Albó:

La ciudad de El Alto, es la metrópoli Aymara. Es la ciudad que reúne gran parte de la fuerza de trabajo que se desplaza a La Paz diariamente. Una población que, debido a la incapacidad de absorber el aumento poblacional por la vía proletaria, ha tenido que adaptarse a una situación permanente de trabajo temporal en la ciudad y en labores rurales en los *ayllus* (Albo y Greaves, 1980 p. 22).

A pesar de todo el “entramado comunitario” (Gutiérrez, 2010) que persiste en el espacio urbano, no debemos olvidar que las ciudades latinoamericanas fueron diseñadas desde la Colonia como “un complicado sistema administrativo basado en una red bien conectada de pueblos y ciudades” (Gilbert, 1994, p. 40), una estructura espacial totalizadora que es la base actual de la urbanización latinoamericana.

La pervivencia de marcas coloniales continúan siendo muy eficaces en la segregación espacial y exclusión social que posibilitan las particulares formas de valorización de capital desde las vertientes latinoamericanas. Lejos de que las prácticas desbordantes de los sectores populares representen momentos excepcionales en la consolidación del espacio urbano, estas suponen uno de los elementos constitutivos en la configuración de las ciudades latinoamericanas.

---

modelo fordista tuvo desde su origen, una heterogénea composición de elementos pre-capitalistas en sus formas proletarias, lo que la distingue de los centros capitalistas.

### 1.1.2. Producción social del espacio urbano latinoamericano. Las ideas de desborde popular en la era neoliberal

*Hemos convivido en este mundo Ch'ixi, mezclado abigarrado que caracteriza buena parte de nuestras sociedades, y que ha sido generalmente trabajado desde un dualismo, es decir occidente y los indios. ¿Y donde estamos las virlochas como yo, la gente chola, la gente que vive con un pie en el mundo y con un pie en el otro? Que tenemos profundas creencias ancestrales y que habitamos el mundo moderno*  
*Silvia Rivera Cusicanqui, El principio Potosí.*

Si bien podemos reconocer el comienzo del neoliberalismo latinoamericano con la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, no es sino hasta comienzos de la década de los años ochenta donde las deudas externas estrangularían definitivamente los proyectos nacional-populares, dando paso a un modelo neoliberal en toda la región. Podemos destacar las siguientes transformaciones espaciales que el neoliberalismo imprimió a las ciudades latinoamericanas.

Más que una ideología económica el neoliberalismo puede considerarse como una nueva fase de la internacionalización del trabajo capitalista, posible gracias al desarrollo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (en adelante las llamaremos TIC's) y que tiene como eje de su acumulación a la financiarización de la producción inmobiliaria. Ello imprime nuevos roles geoeconómicos a las ciudades latinoamericanas como intermediarias del comercio transnacional y productoras de consumidores de masas.

La ciudad neoliberal basada en la policentralidad y la fragmentación urbana, vino a reestructurar el modelo de ciudad fordista, que estaba orientado a la verticalización industrial y el resguardo del mercado interno dirigido a partir de políticas económicas proteccionistas o keynesianas.

Algunos autores como David Harvey consideran que más que un reemplazo, la ciudad neoliberal fue el palimpsesto de la ciudad fordista, en tanto que la primera se dibujó encima de la segunda sin haberse borrado todos los rasgos previos (Harvey, 2000). Por segmentos, no debemos entender exclusivamente el conjunto de infraestructuras que quedan en desuso, toda vez que se refuncionalizan espacios a los imperativos de la nueva urbanidad. Debemos incluir al conjunto de movimientos y prácticas sociales que se realizaron previamente, y que continúan produciendo simbólicamente la ciudad a pesar

de las actuales transformaciones. En el caso de la ciudad neoliberal (poli-central y fragmentaria) sobreviven usos del espacio ajenos a su lógica hegemónica. Por ejemplo, las prácticas lúdicas del espacio público, la toma de espacios para la organización política, y los usos deliberativos del espacio público, conviven no siempre de manera armónica con espacios baldíos de procesos anteriores (fabricas abandonadas, condominios deshabitados, vías férreas en desuso, etc.).

La metáfora del palimpsesto nos resulta muy útil para comprender la pervivencia y renovación de fuerzas populares y prácticas vernáculas que perviven (y se reproducen) en los intersticios de los proyectos dominantes de la ciudad neoliberal. Proyectos de ciudad que se presentan como distopias urbanas en tanto que imposibilitan la incorporación de las necesidades del conjunto de los habitantes de la ciudad, y que van encimando renovados (y fragmentarios) procesos de valorización del espacio urbano a partir del despliegue tecnológico de la cuarta revolución y el protagonismo del capitalismo financiero contemporáneo.

Las tendencias mas significativas de los procesos neoliberales de urbanización latinoamericana son:

- a) Imposición de la arquitectura productiva basada en la empresa red,
- b) Desestructuración de los regímenes laborales,
- c) Extinción de la planeación y la subordinación de las políticas urbanas al capital,
- d) Proliferación del *city marketing*
- e) La fragmentación y policentralidad urbana (De Matos, 2006).

La profundización de los procesos de globalización y movilidad de capitales que permitían las nuevas tecnologías de la información, obligaron a las empresas a reestructurar sus niveles de rentabilidad a partir de una “externalización de procesos productivos” y la “subcontratación laboral”. Esta es una manera sofisticada de nombrar al traslado de la fábrica mundial al tercer mundo, en condiciones laborales del siglo XIX, asumiendo los impactos ambientales y la obligación de dotar la infraestructura urbana favorable para su reproducción.

Con el paso de pocos años, las industrias nacionales latinoamericanas fueron adquiriendo la forma de empresas-red, lideradas por multinacionales que gestionan la economía nacional desde enclaves tecnológicos y financieros.

Resulta paradójico que para alcanzar la dispersión y la movilidad geográfica de los procesos productivos, estas multinacionales requieren de una concentración de recursos sin precedentes a las anteriores etapas de industrialización.

De ahí que la gestión de gran parte del sistema económico global tenga lugar en una red de enclaves financieros insertos en las ciudades que poseen funciones globales<sup>30</sup> (Sassen, 2003, p.6). De este entrecruce de redes empresariales, surgió un nuevo patrón de urbanización que se manifestó como un entramado de asentamientos urbanos alrededor de un gran número de focos nodales especializados a lo largo de una extensa región. A decir de David Harvey:

El resultado no ha sido solo crear una suburbanización sin fin, las llamadas megalópolis en continua expansión, sino también hacer que cada pueblo y cada refugio rural del mundo capitalista se convierta en parte de una compleja trama de urbanización que desafía cualquier división categórica simple de las poblaciones urbanas y rurales en el sentido que hace tiempo podía darse razonablemente a esos términos (Harvey, 2000, p.178).

El modelo fragmentario de ciudad neoliberal tuvo dos impactos significativos en la reconfiguración social de las metrópolis latinoamericanas. Por una parte, persiste la urbanización expandida debido a la demanda de mayor suelo urbano (y el alza del valor del mismo) para las viviendas individuales de los sectores medios y altos que prefieren *clusters* y *lobbies* inmobiliarios alejados de las ciudades. Por otra parte, los sectores más marginales fueron empujados a las periferias más pobres (en muchas ocasiones sin urbanizar), a la par de concentrarse en los tugurios, conventillos de los centros pauperizados. Surge una nueva oleada de ocupación ilegal de tierras periféricas que a

---

<sup>30</sup> A comienzos de la década de los años ochenta aparecieron nuevas centralidades en las periferias de las metrópolis latinoamericanas. Los casos del Centro Corporativo Santa Fe en Ciudad de México, el Centro Berrini de Sao Paulo, el Puerto Madero en Buenos Aires y la Ciudad empresarial en Santiago de Chile son los más emblemáticos por su proporción y participación en la gestión de actividades multinacionales globales.

diferencia de las periferizaciones de la industrialización anterior, responden más al desplazamiento por gentrificación que al éxodo masivo rural (Davis, 2006).

Por primera vez la expansión urbana latinoamericana deja de explicarse por el incremento demográfico para convertirse en un fenómeno especulativo inmobiliario, el cual se presenta como un requisito que deben cumplir las ciudades latinoamericanas para participar en la globalización hegemónica.

La mercantilización de las ciudades juegan ya en este periodo un papel protagónico en los procesos de valorización del capital. Ello nos obliga a incorporar a las luchas colectivas por el derecho a habitar la ciudad dentro del repertorio de contradicciones de clase del siglo XXI.

Los derechos laborales y los programas de bienestar social afincados en la industrialización obrera fueron extinguiéndose a lo largo de todo el territorio latinoamericano, dando paso a la figura de trabajo flexible, subcontratado, temporal y mayoritariamente del sector servicios. La privatización masiva de empresas públicas y la cancelación de los contratos colectivos de trabajo debilitaron las redes sindicales, dejándolas a la mínima expresión de archipiélago de islas de protección laboral<sup>31</sup>.

La flexibilización del trabajo supuso en muchas latitudes urbanas un desplazamiento masivo de la organización sindical de los ex-trabajadores a las periferias de las ciudades. Este trasvase de experiencias permitió una mayor visibilidad en las demandas de los sectores populares de las periferias. Se incorporaron nuevos canales de participación y visibilización política, que fueron más allá de sus demandas particulares.

Las estructuras gremiales de organización sindical ayudaron a emerger una institucionalidad popular, que a pesar de no contar con una legalidad jurídica, fue y continua siendo legítima para sus actores.

---

<sup>31</sup> Con toda la crudeza que supuso el despojo múltiple a la sociedad argentina, el documental "Memoria del saqueo" del director Fernando "Pino" Solanas nos muestra como la entrada del neoliberalismo a la "Argentina" tiene mas que ver con el despojo de bienes y tierras públicas, la corrupción de una clase política y el endeudamiento exorbitante, que a la implantación de políticas neoliberales. En menos de 10 años (1993-2002) se extinguió una de las sociedades obreras mas sólidas de Latinoamérica para dar paso a una identidad en ciernes: el piquetero desocupado. Para más detalle véase: *Memoria del saqueo*. disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OkqWc8aOdX4>

Uno de los ejemplos más emblemáticos de este tipo de resignificación organizativa sindical en las periferias, lo tenemos en la organización de las juntas vecinales y de comerciantes gremiales de la ciudad de El Alto, Bolivia. El comercio popular y la autogestión vecinal de la ciudad cambió radicalmente con la llegada masiva de mineros “relocalizados” por un decreto presidencial en el año 1985. A decir de Luis Gómez, la organización de base comunitaria que caracteriza el proletariado minero boliviano fue trasplantada en las calles y lotes de la ciudad alteña ante la ausencia total de obras públicas por parte del Estado boliviano. Con ello se recuperaron estrategias minero-sindicales, imbricándose con formas tradicionales de organización campesina que provenían de los *ayllus* (Gómez; 2004, p.16). Sobre la formación de nuevos sujetos políticos volveremos en los capítulos posteriores.

El tránsito de la planificación a la especulación urbana supuso también una concentración de recursos públicos para el equipamiento de infraestructura de los nodos de las firmas globales. Al paso de una década, la cartografía de las metrópolis latinoamericanas toman la forma de pequeñas islas de urbanidades globales que coexisten con extensas áreas marginalizadas (Davis, 2006).

La casi nula inversión pública en la dotación de servicios básicos en las periferias de las ciudades va esfumando la esperanza del reconocimiento de los derechos a habitar la ciudad de sus pobladores. De ello devienen dos tendencias. Por una parte surgen nuevas organizaciones comunitarias como una vía de solución a las necesidades más esenciales<sup>32</sup>. Ello permitió la agencia política y contestataria de algunos barrios que “buscan producir y reproducir sus vidas fuera del control del cualquier institución estatal o partidaria” (Zibechi, 2008, p.52).

En contraste, las organizaciones civiles y ONG’s asumieron parte de las políticas sociales, reconfigurando las tradicionales relaciones clientelares que los sectores populares han tenido por décadas con el Estado<sup>33</sup>. De ello devienen nuevos dispositivos de gestión y

---

<sup>32</sup> No es casualidad que a lo largo de una villa, barriada o favela, se construya una escuela o policlínica en el centro de la misma, adquiriendo estos lugares, un papel protagónico y simbólico en la identidad política del barrio.

<sup>33</sup> Es evidente el heterogéneo desarrollo de políticas sociales en América Latina. Nuevamente el desarrollo de los proyectos industriales que dieron pie a los regímenes de asalariados juegan un papel importante en

control de la pobreza basados en la segregación espacial, la contención policial y la intervención de las emergencias humanitarias en las periferias urbanas.

Estas tendencias comparten un escenario común: el auge económico y comercial informal que paradójicamente surge gracias a la aceleración del comercio internacional y al desarrollo de las TIC's del neoliberalismo actual. En esto entraremos a detalle en el siguiente apartado. Lo que cabría apuntar es cómo esta "globalización desde abajo" (Lins, 20 complejiza el panorama de contradicciones entre las relaciones de subordinación entre los centros y las periferias de las ciudades latinoamericanas.

De este breve recorrido histórico sobre la exclusión social y el desborde popular como fenómenos endémicos de la conformación de las ciudades y metrópolis latinoamericanas, podemos contextualizar el complejo entramado interno de relaciones que subyacen al auge económico popular que hoy en día, experimentan algunas periferias de las metrópolis latinoamericanas.

---

el desarrollo de políticas sociales. Precisamente en proyectos consolidados como en Argentina, que cuenta desde mediados del siglo XX con Estado de Bienestar sumamente extenso, es donde encontramos una larga trayectoria de clientelismos políticos de las clases beneficiadas. Podríamos decir que uno de los anclajes electorales del peronismo guarda estrecha relación con el manejo de políticas sociales. Para un análisis sobre el clientelismo político en las políticas sociales, véase Dinatale, 2004.

### 1.1.3. Comunidades, trajines en la reinención del espacio urbano. Trayectorias migrantes en la conformación del hábitat popular

*El mundo urbano de los Akhullikadores y los circuitos de larga distancia gremiales, cocanis y contrabandistas, reeditan los espacios del trajín colonial indígena en su espacio transfronterizo de mercados ampliados. Estos son los espacios de una nueva disputa por la modernidad.  
Silvia Rivera Cusicanqui, Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia.*

Los problemas de segregación y desigualdad social por el acceso a los bienes urbanos continuarán siendo una realidad en los procesos de urbanización durante el siglo XXI en Latinoamérica. Las reconfiguraciones de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo requieren de la continuidad de la desigualdad urbana como una medida precarizadora de conservación de la reserva de trabajo subempleada.

Ello ha supuesto que el flujo migratorio a las ciudades continúe creciendo, incluso con migrantes transnacionales. Aunque a menor escala, las ciudades latinoamericanas continúan recibiendo migrantes del campo como consecuencia de los irrefrenables despojos territoriales que imprimen los proyectos extractivistas latinoamericanos de comienzos de este siglo. Es evidente que existen diferencias sustanciales en las recientes experiencias migratorias, de cada país y en la región. Sin embargo, existen ciertas simetrías que podemos rastrear a partir de investigaciones sobre las particulares formas de conformación periurbanas en cada estudio de caso.

En las últimas dos décadas, parecieran emerger ciertas presencias comunitarias e identidades colectivas al interior de algunas periferias urbanas Latinoamericanas. Tenemos por ejemplo la investigación de Kathrin Golda-Pongratz sobre la emergencia de la ciudadanía popular en la ciudad de Lima, Perú. Desmitificando los estereotipos de miseria, desigualdad social y violencia que persisten en la capital peruana, Katherine nos muestra “una asombrosa fuerza popular para autoconstruir barrios y redes informales de sobrevivencia” (Golda, 2015, p.32), fuerza que contiene los preceptos sociales de una ciudadanía plebeya. ¿De dónde nace esa fuerza popular autocreativa?

La ciudad marginal que desborda la traza impuesta por los conquistadores ha sido el escenario histórico de distintas prácticas colectivas, invisibles para las élites

gobernantes. Espacios donde se argamasan diversas identidades culturales en la reproducción material y simbólica de la vida popular.

Recordemos que a pesar de la antigüedad de sus centros urbanos, la sociedad latinoamericana dejó de ser eminentemente rural hasta la segunda mitad del siglo XX. Las ciudades dejaron de ser islas urbanas en medio de un océano rural con la llegada de procesos de industrialización de orientación nacional. Ello supone que la resignificación de los imaginarios colectivos del mundo urbano nos remiten a imaginarios colectivos de larga duración.

Los acelerados crecimientos demográficos (producto de estos procesos de industrialización) no permitieron incorporar al modelo integral de ciudadanía al conjunto de sus habitantes. La expansión de las manchas periurbanas fue la consecuencia inevitable.

Podemos imaginar a las periferias urbanas como *mezzo*-espacios urbanos donde las practicas colectivas e individuales de los migrantes (provenientes mayoritariamente del mundo rural), fueron los vectores que trazaron las barriadas, favelas, villas y asentamientos irregulares de las ciudades.

Con la entrada del neoliberalismo y la sustitución del modelo industrial de ciudad obrero-patronal han llegado a estas periferias un cúmulo de experiencias sindicales ante el éxodo de extrabajadores. A su vez, el acceso popular a cierto mercado global ha permitido la expansión del consumo de masas a las periferias, lo que se ha traducido en la incorporación de microemprendimientos populares de las periferias.

Esta breve reseña socioeconómica sobre el espacio periurbano latinoamericano (del cual ahondaremos en el cuarto capítulo) nos es muy útil para mostrar cómo los actores de los ensamblajes populares se alejan del paradigma de ciudadanía obrera, sabiendo adaptar su hacer comunitario a los imperativos de la globalización actual.

Subyace un tipo de ciudadanía plebeya con ciertas particularidades comunitarias que surgen desde sus prácticas cotidianas. Formas de socialidad popular no reconocidas por el Estado, invisibles a los registros censales, pero que sin las cuales, no podrían edificarse las ciudades latinoamericanas.

En este sentido, sostenemos la hipótesis de que el espacio urbano latinoamericano ha sido cimentado a partir de una interminable red de recursos colectivos populares, que a lo largo de sus movilidades dan forma a las particulares edificaciones de las ciudades latinoamericanas.

Lo popular urbano está conformado por permanentes flujos migratorios rurales, transurbanos y transnacionales, en donde se reproducen diversas trayectorias de sus actores, y que podemos sintetizar en:

- a) Adaptación del lugar de arribo, disponiendo para ello de una serie de repertorios culturales que son puestos en práctica;
- b) Conservación de las redes de vínculo con la sociedad de origen y la influencia de dichos vínculos en la producción social del espacio originario.

Ello supone una dialéctica en la que subyacen distintas dimensiones del tiempo y el espacio tanto del lugar de origen, como de arribo. Las periferias urbanas distan de ser espacios vacíos donde habitan sujetos sin historia.

Quizás la idea de un trajín nos resulte útil para comprender estas idas y vueltas de los imaginarios y prácticas colectivas de los sujetos populares que habitan las periferias de las ciudades.

Entendamos el trajín no solo como el movimiento tumultuario de personas hacia un mercado, sino lo que ha llamado Silvia Rivera Cusicanqui para referirse al contexto andino-boliviano:

Un vasto circuito de rutas, empresarios y capitales que dinamizaron la economía regional de lo que hoy es Bolivia, Perú y Argentina. En ese escenario, la población indígena halló un espacio de participación económica y resistencia cultural de largo aliento que nos ayuda a entender el tipo de fuerzas históricas que mueven el trasfondo de conductas indígenas contemporáneas (Rivera, 2003, p. 2).

La descripción que hace Silvia Rivera Cusicanqui del trajín indígena en la conformación de mercados internos populares (constitutivos de la modernidad urbana andina) resulta fructífera para repensar el papel de la memoria colectiva de los sectores populares en la

conformación de lo urbano popular a partir de sus trayectorias históricas y sus adaptaciones culturales.

Las periferias urbanas distan de ser espacios residuales, sin memoria histórica y a la espera de ser incorporadas al desarrollo de los centros metropolitanos. Las periferias urbanas son espacios dinámicos, que forman parte de la modernidad capitalista, y que a partir de los permanentes trajines de sus habitantes, integran y resignifican sus pertenencias culturales.

De los contantes flujos migratorios se recrean los sentidos sociales de lo popular, los cuales se reproducen pasivamente en la vida cotidiana, pero en momentos de tensión, emergen como repertorios de acción colectiva<sup>34</sup>.

Si bien la memoria colectiva popular juega un papel determinante en la forma que adquieren las periferias urbanas, no explica por si misma el conjunto de sentidos sociales que existen en éstas. La idea de palimpsesto nos ayuda a entender los distintos sedimentos que contiene la ciudad sobre los cuales se interponen las relaciones sociales del conjunto de habitantes populares de las periferias, es decir, que persiste un palimpsesto de densidades históricas que conviven en el mismo espacio común<sup>35</sup>.

Captar los sentidos de estas dimensiones sociohistóricas en un espacio tan heterogéneo y poco estudiado como son las periferias urbanas supone un planteamiento metodológico que vaya más allá del estudio de caso, territorialmente delimitado. Nuevamente el estudio del espacio a partir del movimiento de los sujetos y sus trayectorias históricas, nos parece muy sugerente.

---

<sup>34</sup> Son muchos los ejemplos históricos que nos muestran el despliegue de recursos comunitarios en subversiones urbanas latinoamericanas. El autogobierno de facto de la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca de 2006 en México, la resistencia popular conocida como Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia, el movimiento popular piquetero en Buenos Aires, Argentina, son algunos ejemplos de movilizaciones sociales protagonizadas por actores de periferias urbanas que en su organización despliegan ciertas prácticas cotidianas de comunitarismo.

<sup>35</sup> Pongamos por ejemplo una feria popular como La Salada en Buenos Aires. En ella convergen distintos actores con trayectorias históricas tan distintas como un comerciante textil boliviano, un vendedor de electrodomésticos paraguayo, un empresario coreano, un vendedor de "panchos" de alguna villa aledaña, etc. El predio sirve como mercado, pero a la vez se suscribe a la intendencia local y su enredada política de intereses peronistas, alberga fiestas patronales de diversos credos internacionales, es espacio de disputa económica de comerciantes, entre otras heterogéneas actividades. Las periferias urbanas son espacios heterogéneos en donde persisten distintas lógicas y densidades sociales.

Un segundo acercamiento estaría en delimitar una colectividad periurbana, desarrollando los factores convergentes que permiten su autoadscripción colectiva. Los factores pueden ser múltiples: filiación política, adscripción barrial, identidades étnicas o nacionales, entre otras. Estos factores cohesivos son construcciones socio-históricas y por tanto, son susceptibles a modificaciones (incluso radicales) a través del tiempo.

Es necesario rastrear las genealogías históricas que han permitido la adscripción identitaria de esa colectividad urbana: movilizaciones sociales, reconocimiento de derechos civiles, fiestas populares, emergencias económicas y resistencias culturales, pueden ser hechos históricos que marquen momentos constitutivos de una identidad popular urbana.

Una vez definida la agrupación y los factores aglutinantes, es importante ubicar los distintos espacios urbanos donde dicha colectividad desarrolla la vida cotidiana, describiendo las distintas trayectorias transurbanas que desarrollan sus actores<sup>36</sup>.

Si bien rastrear el movimiento de una colectividad urbana de millones de participantes supone una tarea imposible desde una dimensión individual, es importante rastrear los espacios emblemáticos donde la colectividad urbana reproduce material y simbólicamente su vida cotidiana: mercados, parques, barrios, plazas, iglesias, terminales de autobuses. Los espacios públicos donde una colectividad elige para agruparse, rebasando su condición de enclave y conformando circuitos de movilidad transurbanos.

La producción de esta circularidad urbana representa la base institucional, muchas veces invisible para el resto de los habitantes de la ciudad, sobre la que una colectividad soporta sus procesos de identidad colectiva.

Aunque desarrollaremos esta hipótesis en el siguiente capítulo, nos gustaría señalar que estas “instituciones fácticas y populares” estarán presentes en la vida cotidiana de los miembros de una colectividad urbana y que ante la falta de registros y documentos, solo a partir de entrevistas o relatos de vida, salen a la luz toda esta compleja red de

---

<sup>36</sup> El cruce de información censal que se aproxime a la descripción de la colectividad urbana (actividades económicas, lugares de residencia, etc.) y algunos sistemas de información geográfica, nos permiten ubicar las concentraciones de los miembros de dicha colectividad.

organizaciones y espacios identitarios que son la base estructural de lo que llamaremos “hábitat popular”<sup>37</sup>.

Toda vez señalados los circuitos de movilidad transurbano y los asentamientos populares de la colectividad urbana, es importante señalar la convivencia de distintos actores ajenos a la colectividad en el mismo espacio, y las relaciones que surgen de su interacción. Nos referimos a miembros de otras colectividades urbanas (migrantes, organizaciones vecinales, gremiales, etc.), grupos empresariales, personal de la alcaldía u otras instancias gubernamentales.

Emergen distintas relaciones de poder que pueden ir del reconocimiento social, la solidaridad y reciprocidad, hasta la negación, explotación o subalterización. Como antes señalamos, las ciudades latinoamericanas son espacios donde se reproducen (y por lo tanto donde se producen) profundas desigualdades sociales. Es necesario considerar la noción de conflicto en las relaciones entre colectividades urbanas<sup>38</sup>.

Existen múltiples factores al interior de un espacio, que determinan las adscripciones identitarias de una colectividad urbana. Incluso si profundizáramos en cada uno de ellos, encontraríamos distintas densidades sociales que han ido condicionando sus devenires históricos, complejizando estas determinaciones.

---

<sup>37</sup> Existe una infinita lista de instituciones interurbanas de sectores populares, invisibles para los registros públicos: las cajas de ahorro populares de los comerciantes de “La Merced” en Ciudad de México, comedores populares de las mujeres en Lima, Perú, los sindicatos de cartoneros en Buenos Aires. Estos actores populares que al vivir en las periferias, al comprar en ferias “informales”, al alimentarse en comedores populares, al deliberar en parques públicos, al festejar sus Santos y Vírgenes, al ofrecer su fuerza de trabajo en paradas de buses, van conformando circuitos populares transurbanos.

<sup>38</sup> Pongamos por ejemplo la construcción de un comedor popular al interior de una villa popular. Para ser más precisos, retomemos la experiencia del proyecto de comedores populares “Ollitas” en la Villa Celina del Partido de la Matanza del conurbado de Buenos Aires, Argentina. Producto de la iniciativa del psicólogo social Alfredo Muffatt como un paliativo al hambre que experimentó la Argentina durante la crisis del 2001, ha logrado asentarse como un referente organizativo de la política de cuidados, protagonizado por las mujeres, mayoritariamente bolivianas, del Barrio 17 de Noviembre de esta villa. El comedor se convierte en un aglutinador de la colectividad boliviana y, sin embargo, surge de estrategias populares propias de los sectores populares argentinos. Las promotoras del comedor tienen que lidiar con los problemas de violencia y narcotráfico que pone en riesgo a niños y jóvenes. Además, los miembros de comedor logran subsistir gracias a las donaciones privadas y a las contribuciones de la Alcaldía, las cuales siempre están sujetas a los vaivenes políticos y las correlaciones de fuerzas de otras organizaciones vecinales al interior de la villa. Finalmente, la colectividad adscribe una posición de repliegue identitario antes las constantes amenazas y actos de xenofobia por parte de los residentes “argentinos” (Blanco, entrevistada el 17 de abril de 2017).

Por lo tanto, evitemos mostrar los espacios periurbanos donde se desarrollan ciertas colectividades urbanas, como algo determinado por causas inmanentes y poco cuestionadas por los actores.

Las actitudes de los actores de las colectividades urbanas pueden ser diversas. Rechazo y confrontación, adaptaciones estratégicas, asimilación y negociaciones, son algunas de las estrategias que históricamente han utilizado los distintos actores populares en la conformación de su hábitat popular frente a los proyectos hegemónicos de la ciudad. Captar los trayectos de estas reacciones populares frente al hecho urbano, son uno de las objetivos a desarrollar en el siguiente estudio de caso.

En el contexto global actual donde se intensifican los flujos migratorios internacionales, principalmente en los espacios periurbanos de países del tercer mundo (Davis, 2006), emergen nuevos actores en la conformación identitaria popular al interior de las periferias.

Incorporar los efectos que ocasionan las migraciones internacionales a la problemática de los estudios urbanos, representa un avance en la comprensión de las heterogéneas dimensiones culturales que convergen en las periferias urbanas donde arriban estos migrantes.

Un primer problema a dilucidar en esta incorporación de las migraciones transnacionales en los fenómenos sociales de la producción del espacio periurbano, esta en desarrollar el papel de Estado en los procesos de subalterización de los sujetos migrantes. Las aportaciones de Abdelmalek Sayad (2006), nos ayudan a pensar al Estado como el principal constructor de la migración y a los migrantes como un problema. Un “falso problema” que presupone la existencia de una comunidad nacional homogénea y delimitada, la cual podría ser desintegrada por los migrantes y su diversidad cultural. Para el sociólogo argelino, los estados-nación asumen una conexión natural entre los migrantes y sus lugares de origen, lo que conduce a considerar sus alejamientos provisionarios y a sus estancias como extraordinarias e ilegítimas.

Sin embargo, la inmigración actual rompe con las ilusiones de provisionalidad, disolviendo las bases del binarismo nacionales/inmigrantes, poniendo en cuestión la definición misma de nación, mediante acciones subversivas.

Agregaríamos a los aportes de Sayad, que en su mayoría, las identidades culturales de los migrantes tensionan las bases de la identidad popular de los sectores más subalternos y que mayoritariamente habitan las periferias de las ciudades. En momentos de descomposición del modelo obrero-patronal, estos migrantes de las periferias fueron y continúan siendo los chivos expiatorios de las recurrentes crisis de gestión del espacio político y económico por parte del Estado<sup>39</sup>.

Por su parte, el hecho migratorio es vivido por los migrantes desde un doble movimiento. Para Sayad (2006) la migración debe entenderse como un “hecho social total” es decir, el migrante es inmigrante y emigrante. Si colocamos el fenómeno de la migración desde esta doble dimensionalidad, nos resulta más fácil comprender los vínculos y sincretismos que subyacen entre los espacios de origen y acogida, que en su devenir cotidiano, los migrantes reconstruyen.

En ocasiones, los migrantes construyen espacios diferenciales, mismo que son un paso previo a la autoadscripción identitaria y la movilización política como colectivo. Con el paso del tiempo, emergen procesos de convivencia entre estos colectivos migrantes y la sociedad de acogida, mismos que tensionan las políticas homogeneizadoras de ciudadanía que se proyectan como hegemónicas desde el Estado.

Volveremos en el cuarto capítulo a esta problemática sobre los procesos de subjetivación política de colectividades migrantes con contextos periurbanos.

---

<sup>39</sup> La crisis del modelo salarial que padecieron los trabajadores británicos a comienzos de la década de los años ochenta, fue solventada por Margaret Thatcher con una de las reformas más privativas de los derechos laborales de la historia. Su implementación tuvo como cortina de humo, presentar la demanda de trabajo de los inmigrantes como el principal problema de la falta de empleo. Esta política de Estado que presenta a la migración como un “problema nacional” fue inaugurada en la era de privatizaciones del thatcherismo y continúa siendo una política recurrente en la actualidad.

## 1.2. Colectividad boliviana en Buenos Aires. Cartografía histórica de una territorialización popular

*País Lejos de Mi / que esta a mi lado  
país no mío que ahora es mi contorno  
que simula ignorarme y me vigila  
y nada solicita pero exige.*

*Mario Benedetti, Fragmento del poema "Comarca extraña"*

Los fenómenos de la movilidad transnacional de capitales y personas han impactado en la configuración periférica de las metrópolis latinoamericanas. Por tanto, es importante desarrollar estrategias analíticas que contemplen la dimensión de la experiencia en los estudios de campo como una forma de incorporar los fenómenos sociales de los actores periurbanos del siglo XXI.

En este sentido, la migración boliviana hacia Argentina, al ser una de las migraciones transnacionales más antiguas y numerosas de Latinoamérica, nos resulta conveniente para analizar los procesos de desbordamiento del espacio urbano a partir de adscripciones identitarias y la conformación de hábitats populares, en el contexto de la globalización popular<sup>40</sup>.

Una migración íntimamente ligada a una trayectoria histórica de moviidades humanas, constitutivas de la espacialidad andina. Existe una extensa cantidad de investigaciones (Glave, 1989; Platt, 1982; Rivera Cusicanqui, 1984; Harris, 1987, entre otros.) que confirman la contribución fundamental del trabajo y cosmovisión de las comunidades indígenas andinas en la conformación del sistema socioeconómico colonial de Sudamérica. Un territorio tan accidentado y disperso, que solamente pudo interconectarse a partir de una compleja reticularidad trajinera de indígenas, cuyas cosmovisiones se basaron en la complementariedad y circularidad del tiempo y el espacio andino.

---

<sup>40</sup> Aunque desarrollaremos este concepto más a profundidad, es importante señalar que entendemos por globalización popular al fenómeno de incorporación de sectores populares a los circuitos globales de distribución de mercancías, producto de la intensificación en los procesos de división internacional de trabajo, el predominio del capital financiero transnacional y la ampliación de los patrones globales de consumo. Ello supone una reconversión del papel geoeconómico de los países "emergentes" reduciendo su rol al de exportadores primarios y distribuidores de mercancías transnacionales. Este reajuste ha supuesto una limitación consuntiva de la mayoría de la población de estos países al acceso casi exclusivo de bienes personales (alimentos, indumentaria, telefonía móvil, servicios personales). Son estos sectores económicos donde se concentran las prácticas económicas de los sectores populares.

Estas redes de caminos y mercados coloniales, protagonizados por el dinamismo vitalista de extensas comunidades andinas, son el soporte estructural de las sociedades modernas en la región surandina. Existen investigaciones que muestran cómo en el siglo XVII, muchas de las haciendas de Tucumán ocupaban mano de obra indígena del “collado” como se denominaba a los originarios del Alto Perú. La economía agrícola del norte Argentino era subsidiaria secundaria de la actividad extractiva del Potosí. Incluso la importación y exportación de productos de todo el norte argentino se realizó, hasta finales del siglo XIX a partir de puertos chilenos del Pacífico.

Antes de la colonia, las regiones que actualmente comprenden los territorios altiplánicos de Perú, Bolivia, Chile y Argentina compartían una matriz civilizatoria milenaria transandina. Distintas civilizaciones se desarrollaron a partir de la complejización de sus raíces ancestrales, conforme se desarrolló el trasiego e intercambio material y simbólico de bienes y saberes en la región. Intercambio y complementariedad de distintos niveles ecológicos que van desde la costa pacífica al nivel del mar, el altiplano andino a 4000msnm, los valles centrales a 2000msnm y la selva amazónica a 500-800msnm, y que daría pie a la compleja red de caminos y tambos del Estado Inca (Murra, 1975).

Es importante hacer esta breve reseña histórica sobre la migración inter-andina, no con la finalidad de rastrear ciertas genealogías históricas, sino para mostrar la pervivencia de una cultura migratoria, indispensable para el desarrollo de las culturas transandinas sudamericanas, a contracorriente de ciertas interpretaciones funcionalistas que reducen lo fenómeno migratorio a cuestiones de coyuntura económica y social.

En este sentido, los migrantes bolivianos en Argentina reproducen históricas trayectorias circulares y trajines inter-urbanos en sus procesos migratorios, reproduciendo patrones migratorios que van más allá de las convencionales movilidades (estacionales y definitivas) de trabajo.

De acuerdo a Susana Sassone, podemos ubicar tres “estadios” de la migración boliviana a la Argentina, tomando como punto de partida, los últimos años del siglo XIX (expansión capitalista de los estados liberales latinoamericanos). Migraciones que fueron poco reconocidas por el Estado argentino y que, en cada una de ellas, los bolivianos

articularon distintas estrategias para adaptar sus particulares formas de vida popular (Sassone, 2009, p.390).

Una primera etapa “fronteriza” (1880-1940) basada en trabajos estacionales agrícolas, principalmente en las provincias fronterizas de Salta y Jujuy<sup>41</sup>. Una segunda etapa “regional” (1950-1980) que coincide con la colonización de tierras bolivianas posrevolución del 52, el éxodo de mineros y campesinos durante las dictaduras bolivianas y la expansión agroexportadora y urbana argentina. Una tercera etapa “transnacional” caracterizada por la intensificación de migración urbana-urbana y la concentración de la colectividad boliviana en los espacios periurbanos principalmente de Buenos Aires.

La mayoría de los migrantes bolivianos que durante la migración fronteriza y regional se concentraron en las provincias de Salta y Jujuy (87.73% para 1947), fueron diseminándose a todo el territorio argentino para realizar labores, principalmente agrícolas y de construcción<sup>42</sup> (Casanello, 2016, p.60)

Las migraciones estacionales dieron paso a un paulatino asentamiento urbano de bolivianos, sobre todo en villas miseria<sup>43</sup> de las ciudades nordestinas y del AMBA (Mugarza, 1985).

En general los hombres se dedicaron a la construcción, coincidiendo con la demanda de infraestructura gubernamental y al auge inmobiliario. Las mujeres en cambio, se dedicaban a la venta callejera, al comercio minorista de verduras y al servicio doméstico (Sassone, 1987, p.262).

---

<sup>41</sup> Una migración que no rebasa los 200km radiales, perfectamente controlada por las políticas migratorias argentinas, que contribuyó al potencial agroexportador de Argentina y cimentó las condiciones estructurales del sujeto migrante como un actor fundamental en la conformación de la identidad nacional-popular boliviana.

<sup>42</sup> Una de las principales labores que ocasionaron la diáspora migratoria boliviana a lo largo de todo el territorio argentino, ha sido su incorporación en la producción fruti-hortícola en todos los cinturones verdes del país. Una inserción escalonada, basada en vínculos fuertes de proximidad que a decir de Roberto Benencia, “han logrado posicionarse en estas territorialidades económicas gracias a la conformación de una masa crítica, es decir, al incremento de su densidad migratoria que permite sus conexiones micro-sociales de gran intensidad” (Benencia, 2011, p.286).

<sup>43</sup> A pesar de que los asentamientos urbanos irregulares se remontan desde comienzos del siglo XX, el término “villa miseria” que toma su nombre de la novela *Villa miseria también es América* (1957) de Bernardo Verbitsky, es quizás el que mayor carga simbólico-política connota a los fenómenos de desborde urbano-popular en la Argentina.

Para 1980 tanto la provincia como la ciudad de Buenos Aires, concentraban el 64.98%<sup>44</sup> de los migrantes Bolivianos (Casanello, 2016, p.79). Comienza una etapa “transnacional” donde los flujos migratorios bolivianos reproducen continuos e imperceptibles movimientos entre Bolivia y Argentina.

La mayoritaria presencia de migrantes bolivianos en el AMBA, intensificaron la densidad demográfica de las villas y asentamientos irregulares. El resto de los migrantes, cubren la práctica totalidad de las provincias del territorio argentino, consolidando su presencia en los cinturones hortícolas de las principales ciudades del norte y el AMBA (Sassone, 2002, p.342). Desde entonces, se evidencia el protagonismo de la mujer boliviana en la economía familiar, siguiendo el patrón global de feminización del trabajo<sup>45</sup> y de sobreexplotación. Un fenómeno clave para entender los ciclos horizontales y los tiempos circulares en la expansión migratoria boliviana en la ciudad de Buenos Aires.

Para la década de los años noventa, la migración boliviana en Buenos Aires es esencialmente periurbana. Los nuevos flujos migratorios, provienen de centros urbanos bolivianos y las trayectorias migratorias se diversifican.

Poco a poco, los marginales espacios donde los bolivianos reproducen su vida cotidiana, van consolidándose como “los lugares de la colectividad boliviana”, rebasado la condición de enclave étnico<sup>46</sup> para conformar “espacios socioculturales trans-urbanos”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Recordemos que desde hace muchas décadas, “los estudiosos de la movilidad territorial de la población han mostrado su insatisfacción con la información disponible en los censos y el conocimiento acumulado” (Villa, 1996, p.466). Aunado a ello, habría que sumar la considerable sub-numeración censal relacionada a la condición de indocumentación por parte de la colectividad boliviana. Sobre el fenómeno de la invisibilización de la migración boliviana por falta de documentos y voluntad política, volveremos en el capítulo 4.

<sup>45</sup> Entendemos por “feminización del trabajo” el proceso global por el cual se feminiza la precariedad de las vidas de migrantes y otros trabajadores. En América Latina, y en especial en el caso de migrantes bolivianas que nos ocupa, la feminización del trabajo es consecuencia del tipo de vida de muchas mujeres que asumen solas la carga (económica y reproductiva) familiar. Para más detalle véase Federici, 2013.

<sup>46</sup> Por enclave étnico podemos entender al conjunto de personas pertenecientes a una misma colectividad étnica o nacional que por sus especificidades identitarias logran insertarse en una ciudad o país distinta a su procedencia a partir de la agrupación identitaria que permite su identidad de origen. Si bien existe una amplia investigación sobre los enclaves étnicos desde comienzos de los setenta, en la época de la globalización este fenómeno a cobrado suma relevancia dadas las numerosas ventajas sociales que supone la inserción migratoria por la vía de estos enclaves. Para más detalle véase: Portes, A. 2012.

<sup>47</sup> De acuerdo a Cynthia Pizarro, subyacen de las prácticas de movilidad trans-urbana de los bolivianos conexiones entre las actividades laborales, comerciales y festivas, y que tienen que ver con la circulación

Buena parte de esta “territorialización de lo boliviano” en los espacios urbanos, principalmente en el AMBA, es posible gracias al auge económico popular de los emprendimientos de estos migrantes: un ascenso económico, producto de una lectura adecuada que hicieron los bolivianos de la realidad que imponía el modelo neoliberal en Argentina<sup>48</sup>. Este auge económico popular de la colectividad evidencia las formas diferenciales de producción social del espacio que tienen los bolivianos respecto a los sectores populares argentinos.

A riesgo de generalizar demasiado, podemos sugerir que la escasa presencia institucional por parte del Estado argentino, se ha traducido en una autogestión productiva y reticular de las relaciones de trabajo y convivencia por parte de la colectividad boliviana, que a diferencia de los sectores populares argentinos, han históricamente han auto producido sus espacios laborales y de habitabilidad ante al ausencia de políticas de servicios públicos integrales en Bolivia<sup>49</sup>. Evidentemente estas formas diferenciales de producir socialmente el espacio periurbano del AMBA por parte de la colectividad, genere tensiones y visiones estigmatizadoras de sus prácticas populares.

Quizás sea este uno de los motivos por lo que la colectividad haya sido aún más estigmatizada, sobretodo por los sectores más marginales de la sociedad argentina. De ello deriva que este ascenso económico estuvo marcado por una profunda discriminación y nulo reconocimiento social, reforzando su auto negación como sujetos culturales diferenciados.

---

de objetos, flujos de influencias, contactos e información, relacionadas con la movilización política y familiar. Para más detalle véase: Pizarro, 2009.

<sup>48</sup> En la década de los años noventa, los migrantes bolivianos fueron casi el único colectivo urbano que logró un ascenso económico importante, frente a la impavidad de los trabajadores argentinos, que veían la imposibilidad de recuperar su nivel económico frente a la privatización de empresas públicas (Benencia, 2012).

<sup>49</sup> Siguiendo las aportaciones a la teoría crítica social del espacio de Milton Santos (2000), podemos señalar que en el espacio ocupado y reproducido por la colectividad boliviana se materializan algunas de sus formas particulares de racionalidad, mismas que fusionan sus materialidades y sus acciones basadas en redes locales que conectan (de forma liminal) con la globalidad. Esta dinámica social de producción del espacio de la colectividad contrasta con las formas sociales de producción del espacio que las preceden, generando tensiones y contradicciones, por lo que la dimensión social de conflicto siempre esta presente.

A comienzos del siglo XXI se muestra una reconfiguración del espacio socio-territorial de los migrantes bolivianos. La capacidad de movilidad geográfica y sus estrategias de autogestión permitieron la conformación de una red de economías de enclave étnico<sup>50</sup>.

Al interior del CABA, los bolivianos se concentran principalmente en los barrios del sur. Sólo en los barrios de Villa Soldati, Villa Lugano, Villa Riachuelo, Flores, Parque Avellaneda, Parque Chacabuco, Liniers, Barracas y Mataderos se concentra el 74.82% de los bolivianos en la ciudad (Casanello, 2016, p.74)

En su mayoría los migrantes bolivianos se concentran en viviendas que ellos mismos han construido. De acuerdo al censo 2010, el 77.14% de los migrantes bolivianos vivían en urbanizaciones populares, villas, asentamientos, núcleos habitacionales transitorios o áreas residenciales de nivel socioeconómico bajo (Di Virgilio; Mera; Marcos, 2014, p.354).

Ahí donde son mayoría, los hábitats de los bolivianos son construidos por ellos mismos, respondiendo a sus requerimientos cotidianos de trabajo y cuidados. Son tres los principales espacios productivos que conforman los lugares transurbanos de la colectividad boliviana en Buenos Aires: el comercio, afianzado mayoritariamente en Liniers y la feria La Salada; los talleres textiles irrigados en todos los partidos sureños del AMBA, así como en los barrios de Villa Lugano, Mataderos, Villa Soldati, Flores, Parque Avellaneda, Mataderos y Caballito en el CABA, y las quintas, distribuidas principalmente en los partidos de Belén, Lujan, Pilar, Escobar<sup>51</sup>.

Estos espacios se articulan a partir de la recreación de la vida cotidiana del conjunto social de la colectividad. En él se condensan un conjunto de fuerzas contenciosas de

---

<sup>50</sup> Estos asentamientos responden a lógicas económicas de nichos étnico-productivos basados a en vínculos fuertes, reproduciendo ciclos migratorios circulares e intergeneracionales encadenando “un conjunto de contactos y lazos entre los agentes sociales entre el país de origen y destino” (Zalles, 2002, p91).

<sup>51</sup> De acuerdo a la EMCI (2002), los bolivianos del departamento de Cochabamba se dedican en un 40.8% al comercio y 26% a la construcción. Los provenientes de La Paz se dedican en un 36.6% a la manufactura, un 20.5% al comercio y 15% al servicio doméstico. Los provenientes de Potosí por su parte, se dedican en un 35.2% al comercio, el 19.8% a la construcción, el 18.6% a la industria manufacturera y el 12.4% al servicio doméstico. Puesto que de estos tres Departamentos proviene el 73.37% de los bolivianos en el Gran Buenos Aires, podemos suponer que la industria textil, la construcción y el comercio son las actividades fundamentales de empleo de la colectividad, sin contar con la actividad hortícola, que por su dispersión demográfica no figura como representativa en esta zona urbana.

trabajo y de intercambio que recrean de manera sustantiva las particulares formas culturales de vida de los migrantes bolivianos. Estas formas no se reducen al cúmulo de acciones utilitarias de consumo entre individuos.

En la actualidad, los migrantes bolivianos en Buenos Aires provienen mayoritariamente de las regiones quechuas y aymaras<sup>52</sup>. A pesar de la presencia de migrantes provenientes de la región de tierras bajas y del oriente boliviano, en su mayoría, los miembros de la colectividad boliviana se adscriben a la identidad proveniente del altiplano andino. Ello se refleja en la mayoritaria presencia de prácticas económicas y expresiones culturales propias de la cosmovisión andina<sup>53</sup>.

**Cuadro 1. Lugar de procedencia y periodo de llegada de los migrantes de origen boliviano a la Ciudad de Buenos Aires**

Lugar de Nacimiento	Hasta 1969	1970 - 1979	1980 - 1989	1990 - 2002/03	Total
<b>Chuquisaca</b>	146	118	637	1.217	2.118
<b>La Paz</b>	653	1.091	3.971	9.252	14.967
<b>Cochabamba</b>	2.809	486	2.625	9.984	15.904
<b>Oruro</b>	465	284	1.316	3.278	5.343
<b>Potosí</b>	529	1.007	2.350	3.112	6.998
<b>Tarija</b>	191	428	181	102	902
<b>Santa Cruz</b>	135	167	519	1.680	2.501

<sup>52</sup> De acuerdo a la encuesta complementaria de migraciones internacionales del Instituto de Estadística de Argentina (ECMI-INDEC) del 2002, el 84.92% de los bolivianos radicados en la provincia de Buenos Aires, provienen de los Departamentos de Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí.

<sup>53</sup> Si bien en los últimos años, ha habido una mayor incorporación de elementos culturales de otras regiones bolivianas, sobre todo en entradas folklóricas y fiestas religiosas (bailes cambas, sayas, macheteros, chobenas, etc.), las expresiones culturales del occidente boliviano continúan reproduciendo de manera mayoritaria los elementos culturales de la colectividad boliviana en Buenos Aires. Una cultura que en los últimos años ha servido como factor aglutinante tanto de mestizos, indígenas y habitantes de todas las regiones bolivianas en el contexto migratorio.

<b>Beni</b>	48	10	-	159	217
<b>Pando</b>	77	-	-	-	77
<b>Otras ciudades</b>	82	9	12	345	448
<b>Total</b>	5.125	3.600	11.611	29.129	49.475 <sup>54</sup>

Fuente. Casanello, 2016, p. 77

**Cuadro 2. Lugar de procedencia y periodo de llegada de los migrantes de origen boliviano a la Provincia de Buenos Aires**

Lugar de Nacimiento	Hasta 1969	1970 - 1979	1980 - 1989	1990 - 2002/03	Total
<b>Chuquisaca</b>	848	947	745	1.901	4.441
<b>La Paz</b>	2.413	1.130	1.440	5.331	10.314
<b>Cochabamba</b>	4.581	4.641	6.878	11.981	28.081
<b>Oruro</b>	580	214	637	3.032	4.463
<b>Potosí</b>	5.151	2.982	3.370	4.308	15.811
<b>Tarija</b>	576	323	465	542	1.906
<b>Santa Cruz</b>	361	600	201	2.500	3.662
<b>Beni</b>	25	14	49	33	121

<sup>54</sup> Es importante señalar que la Encuesta Complementaria de Migraciones que realizó el INDEC solo en el CABA reflejan una proporción significativamente menor de bolivianos residentes en Bolivia, considerando la escasa participación de los migrantes limítrofes en los censos oficiales.

<b>Pando</b>	-	-	-	71	71
<b>Otras ciudades</b>	100	231	147	291	769
<b>Total</b>	14.635	11.082	13.932	29.990	69.639

Fuente. Casanello, 2016, p. 78

### 1.2.1. Trans-andinidad en los intersticios de la migración boliviana

Recurriremos a un análisis más detallado de la reproducción cultural andina en el contexto migratorio de la colectividad boliviana en Argentina, particularmente en el AMBA, no solo por la mayoritaria presencia de migrantes bolivianos de origen quechua y aymara, sino por la trayectoria histórica de irradiación cultural de esta región boliviana, tanto al resto del país, como en los lugares de arribo de sus migrantes. Ello derivado a diversas conexiones históricas.

En un primer momento caracterizaremos una “etapa transnacional” (Sassone, 2006) de la migración boliviana hacia Argentina (y también a Brasil, España y Chile), que coincide notablemente con el proceso de repoblamiento del oriente boliviano y el éxodo de ex-mineros “relocalizados” por el cierre de minas (resultado de la aplicación de las políticas neoliberales en Bolivia<sup>55</sup>).

A comienzos del siglo XXI se experimentó en Bolivia una expansión comercial-popular, precedida por quechuas y aymaras, mismas que revitalizaron la movilidad de personas (y la reproducción de sus prácticas culturales) hacía las zonas más lejanas y fronterizas del país. Estos movimientos económicos condicionaron ciertas expectativas sociales de pueblos y *ayllus* bolivianos que ante la crisis agrícola y minera de la década de los años ochenta, se abrieron a la migración interna y transnacional.

Más adelante, mostramos el proceso migratorio de los bolivianos resaltando los modos en cómo recurren a varias estadías y trabajos estacionales antes de asentarse en un lugar definitivo. La reproducción de relaciones de “familia extensa” se sobrepone a la tradicional expectativa de mejora económica (Mallimaci, 2015), dejando a su paso una extensa red de contactos a la que se recurrirá eventualmente.

Estos desarrollos de la investigación nos ayudan a pensar al migrante boliviano como un sujeto que despliega una serie de recursos comunitarios que desde su lugar de origen

---

<sup>55</sup> La colonización aymara de tierras bajas supuso un intenso trasvase de prácticas culturales de matrices andinas a la práctica totalidad del territorio boliviano. Por otra parte, el éxodo de mineros a las principales ciudades boliviana, supuso el transvase de sus experiencias sindicales a las organizaciones de base vecinal de las periferias urbanas.

regulan su vida cotidiana, reproduciendo cíclicos desplazamientos poblacionales, basados en vínculos fuertes<sup>56</sup> (muy habituales en la vida rural andina).

En Bolivia existe una arraigada e histórica experiencia migratoria que responde a los imperativos de su territorialidad. Desde tiempos ancestrales, la altiplanicie andina se ha compuesto de un extraordinario conjunto de pisos ecológicos, donde sus pobladores han recurrido a continuas migraciones e intercambios comerciales, como forma de complementariedad de sus escasos recursos<sup>57</sup> (Condarco, 1970).

Incluso en tiempos coloniales perduró el modelo de complementariedad e intercambio, solo que redirigido a los intereses de la Corona (bajo la forma de trabajo esclavo de la mita). En las haciendas cochabambinas, libres de tributos, los indígenas andinos refuncionalizaron ciertas relaciones de reciprocidad a partir de la reinención de relaciones de compadrazgo y alianzas gremiales, mismas que serían el soporte comunitario manifestado cíclicamente en las fiestas patronales hasta nuestros días (Mercado, 1990, p.19).

Considerando la vulnerable incorporación de las diversas culturas y naciones en la formación del Estado boliviano, una de las mejores maneras de adscripción identitaria de los bolivianos pasa por la reproducción de estas cosmovisiones andinas, como uno de los elementos constitutivos en el ejercicio de su ciudadanía de base popular<sup>58</sup>.

¿En qué consiste la trans-andinidad y de qué manera performa la subjetividad de los migrantes bolivianos?

La cosmovisión andina refleja una cultura espacio-céntrica de vivir-habitar el mundo, afincada en una de las geografías culturales más complejas del planeta. Se manifiesta en

---

<sup>56</sup> Nos referimos al término utilizado en la “teoría de la fuerza de los vínculos débiles” con la que el sociólogo Mark Granovetter diferencia las relaciones más cercanas y de mayor confianza (fuertes) con las más periféricas de menos contacto aunque significativas (débiles). Para más detalle véase: Granovetter, 1973.

<sup>57</sup> Ramiro Condarco y John Murra realizaron amplias investigaciones sobre la complejidad de relaciones de intercambio y complementariedad que desde el periodo pre-clásico ha constituido la sociedad andina. La movilidad socio-espacial, la utilización de distintos niveles ecológicos y los permanentes desplazamientos humanos son asumidos como modos de sobrevivencia y prácticas de reproducción sociocultural por parte de los habitantes andinos. Para más detalle véase Murra, 1975.

<sup>58</sup> Para el sociólogo Rene Zavaleta Mercado, existe un principio de irreductibilidad en la forma multitud de la sociedad boliviana. Esto supone que ante la pervivencia de múltiples tiempos históricos, no ha existido en Bolivia una síntesis que supere las distintas matrices históricas. Para Más detalle véase: Zavaleta, 1983.

una permanente movilidad y complementariedad de niveles ecológicos, donde la migración se considera una práctica vital para la reproducción del conjunto de la vida social.

En el centro de esta complementariedad se sitúa toda una “técnica andina” que a decir de Daniel Inclán:

No se manifiesta como un bien hacer para fines instrumentales, sino como un hacer acorde con la reproducción de sus formas culturales (...) Una técnica andina que opera como una gramática generativa que incorpora y reorganiza formas distintas de hacer y pensar. En gran medida porque se han respetado núcleos duros de tradición, semánticas culturales que permiten agregar tecnologías para seguir cultivando una existencia milenaria. (Inclán, 2016, p. 132)<sup>59</sup>

Esta técnica se reproduce bajo principios organizativos de la espacialidad andina, un espacio discontinuo basado en la contención de opuestos. A la organización arriba/abajo del espacio le suceden otra serie de opuestos contenciosos hombre/mujer, águila/ardilla, etc.<sup>60</sup> que ordenan dualísticamente la territorialidad andina.

Si bien el núcleo andino ha logrado adaptarse a las distintas lógicas de dominación (colonial, liberal-republicana, moderna-capitalista), no podemos hablar de un núcleo esencial e inmutable del orden social andino. La flexibilidad de adaptación de esta histórica forma cultural al mundo contemporáneo, ha permitido la pervivencia de una concepción de mundo que construye culturalmente el territorio andino bajo la forma comunidad o *Ayllu*.

La comunidad andina debe entenderse no desde la unidad de agregados, sino desde el abigarramiento es decir, la interacción de partes irreconciliables en función de las

---

<sup>59</sup> Inclán nos advierte que “el lento proceso técnico de transformación” andino no debe ser motivo de idealización. Existen “resoluciones negativas” a las contradicciones entre la civilización altiplánica y la modernidad capitalista. Las llamadas “reciprocidades negativas” que a decir de Dominique Temple “pueden redirigir las alianzas y acuerdos simbólicos en relaciones de dominio” (agregaríamos que a una escala global, todas las matrices culturales durante la modernidad capitalista). Para más desarrollo del tema véase Temple, 2004.

<sup>60</sup> La superación holística de estos conflictos cuaternarios (puna/valle; hombre/mujer) pasa por tres resoluciones de acuerdo a Daniel Inclán: la asimetría del triángulo o tiempo diferido, el *tinku* o pelea simbólica donde se resuelven las diferencias irreconciliables y el punto medio o *chawpirana* donde los opuestos encuentran una zona simbólica de encuentro.

tensiones que guardan. Habría que entenderse desde una totalidad de “contrapuestos complementarios” que nos advierte Rene Zavaleta.

En la práctica totalidad de la geografía boliviana, el orden comunitario pasa por la preservación de la unidad más sencilla: la familia. De esta unidad de base patriarcal, surgen mutaciones adaptativas (propias de la cosmogonía andina) a los contextos de la modernidad capitalista.

La forma sindical minera es quizás una de las mayores adaptaciones de la comunidad andina a los imperativos capitalistas. Una clase insumisa que negocia el trabajo extractivo con trabajos comunitarios agrícolas. La *sayaña por ejemplo*, consiste en la parcelación de la tierra, sincretizando estrategias de contención del mundo andino con los imperativos de campesinización de los indígenas para proyectos estatales agrícolas tras el triunfo de la revolución de 1952. En el mismo sentido, el *thaki* o “camino de vida” supone un deber ser de la vida rural de los campesinos originarios.

En ambas lógicas (constitutivas de la realidad urbana boliviana, dicho sea), la imbricación entre las formas de dominación y la preservación de la vida comunitaria, muestran los principios andinos de contención, sin que ello suponga una simple subordinación como tradicionalmente se coloca a los campesinos y originarios en Bolivia.

En el terreno migratorio, las contenciones entre la dominación neoliberal y el “*hábitus migratorio*”, resueltas bajo emprendimientos de base familiar y estrategias económicas de enclave étnico, serán reducidas por las instituciones locales a calificativos como “explotación” o “trabajo esclavo”. A ello, volveremos en el segundo capítulo.

Subyace de esta negociación simbólica de “opuestos contenciosos”, una concepción circular, concéntrica y renovable del tiempo andino. A diferencia de las concepciones del tiempo progresivo y lineal del mundo occidental, en la concepción andina no existe un presente o un pasado diferenciados. Persisten flujos circulares del tiempo-espacio (*pacha*) en donde se reactualizan las experiencias individuales y colectivas (Inclán, 2016, p. 139).

Esta visión restauradora del tiempo que no se sobrepone al espacio, subvierte la posesiva relación sujeto-objeto, en una sincronía concéntrica entre sujetos, espacio en un tiempo de múltiples escalas.

De esta manera, es comprensible como la lógica de acumulación de la modernidad capitalista no logra subsumir completamente la racionalidad comercial andina que basa su reproducción a formas horizontales de acumulación y en temporalidades circulares de fiestas y “derroches”, así como en la agregación de elementos comunitarios propios de la familia extendida<sup>61</sup>.

En el plano material, las prácticas económicas andinas reproducen formas de economía sustantiva basadas fundamentalmente en los cuidados de la vida, el intercambio permanente y el cultivo de prácticas simbólicas que reproducen algunas de sus pertenencias identitarias colectivas. Suponen formas económicas donde lo político y lo cultural se entrecruzan con la reproducción material de la vida. Esta reproducción material originaria ha logrado adaptarse a los contextos modernizantes de las ciudades desde su fundación y hasta sus más recientes éxodos urbanos<sup>62</sup>.

Por lo tanto, no se producen objetos y bienes culturales simplemente para el autoconsumo o para la acumulación. Como antes señalamos, las rutas e intercambios comerciales responden a necesidades simbólicas de interconexión desde distintos niveles de la vida social.

De ahí que el mercado o *qhatu* supone más que un simple espacio de intercambio de mercancías. Representa una triada espacial donde se reproduce la producción-exposición/feria-celebración/festividad, en donde convergen los sectores rurales y

---

<sup>61</sup> Según Ana Mallimaci, los flujos migratorios de los bolivianos en Buenos Aires, no se pueden entender sin contemplar los vínculos (tanto fuertes y débiles) familiares que se establecen de forma circular y permanente entre los que se quedan en Bolivia como los que residen en Argentina. Para ello, Mallimaci recurre a la categoría de “familia extendida” como un recurso que alude a la preeminencia de relaciones de cuidado y vínculos personales en las decisiones migratorias, en detrimento de las lecturas hegemónicas sobre factores económicos como determinantes de la migración. Para más detalle véase: Mallimaci, 2011.

<sup>62</sup> Para Xavier Albó, en la ciudad aymara se reúne gran parte de la fuerza de trabajo campesina. Una población que no logra incorporarse del todo a la ciudad por dos fenómenos. Por un lado, la incapacidad de la ciudad de absorber los aumentos poblacionales por la vía proletaria obliga a campesinos a adaptarse a una situación permanente de trabajo temporal urbano y labores rurales en los *ayllus*. Por otra parte, existen fuertes resistencias culturales al abandono de la vida rural debido a las obligaciones comunitarias que suponen la preservación del cultivo cíclico de la *sayaña*. Para más detalle véase: Albó y Graves, 1980.

urbanos (Yampara, 2007). Este orden mercantil tiene la peculiaridad de no realizarse solo entre humanos, sino también con divinidades<sup>63</sup>.

La reciprocidad domina el intercambio andino. En ella predomina la lógica de contracción, indeterminación e inter-definición<sup>64</sup> de los participantes. El *ayni* o el “te doy y me lo devuelves cuando tengas y lo que tengas” es una práctica muy arraigada en la tradición de intercambio entre bolivianos, no solo de objetos, sino de trabajos y favores.

Desde la dimensión política, esta reciprocidad de dones resitúa el orden simbólico del poder, en la medida que tensiona las relaciones mercantiles y coloca a la forma lúdica de la política en el centro de las identidades colectivas (Inclán, 2016, p.143).

Podemos entender la “trans-andinidad” como una serie de principios cosmogónicos arraigados en los imaginarios colectivos de las distintas culturas andino-altiplánicas. Con el paso de las históricas movilidades humanas de la región, dichos principios se han expandido como parte de los repertorios culturales de los migrantes a los lugares de origen.

En ese sentido, no debemos entender los principios de la trans-andinidad como “núcleos esenciales” y a la migración boliviana como una “unidad homogénea”. Todo proceso migratorio supone una reconfiguración cultural resultado de negociaciones entre diversos actores que se posicionan de manera diferencial en contextos sociales muy particulares.

De esta negociación los sujetos migrantes remarcan determinados rasgos idiosincráticos de su cultura. Un proceso de construcción social donde se anclan ciertos elementos del

---

<sup>63</sup> El potencial aglutinante de la colectividad boliviana en cualquier país al que se migre, gira en torno a sus intercambios a través de las ferias. Tenemos por ejemplo la fiesta popular de Alasitas (“comprar” en aymara) en Buenos Aires, donde se venera al dios Ekeko y se compran miniaturas de objetos que se desean obtener en el futuro. Una fiesta donde se acumulan diversos tiempos y espacios, donde se expresan las distintas formas de religión andina-cristiana y se relacionan de manera contenciosa con los sistemas de intercambio capitalista y la reciprocidad entre hombres, mujeres y deidades. Para más detalle véase: Circosa, 2016.

<sup>64</sup> Para Dominique Temple, la lógica del don es quizás la más recurrente en los intercambios ancestrales andinos. En ella el donador se convertirá eventualmente en donatario. Ambos interlocutores se retroalimentan mutuamente en este intercambio, ya que permiten una socialidad permanente de compromisos mutuos. Para más detalle véase en Temple, 2004.

sentido común que históricamente perviven a través de sus memorias colectivas. En palabras de Alejandro Grimson:

Suele decirse que la cultura es aquello socialmente compartido por un grupo. Sin embargo, el concepto de lo compartido a veces se usa para eludir a un aspecto mayoritario de la población; otras veces para referir a creencias o prácticas relevantes para los sectores populares, e incluso a postulaciones de la élite de su cultura como “cultura nacional” (con mayor o menor pregnancia); y también a elementos presentes en diversos escenarios, sean o no predominantes en términos cuantitativos o cualitativos (...) es difícil que una configuración tenga unidad ideológica o política, pero sí se caracteriza por desarrollar las fronteras de lo posible, una lógica de interrelación, una trama simbólica común y otros aspectos culturales compartidos. (Grimson, 2011, p.177, paréntesis y comillas en el original)

A pesar de que algunos miembros de una colectividad migrante, así como algunos sectores de la sociedad receptora recurren a algunas expresiones generalizantes para referirse a una totalidad cultural (los bolivianos son sumisos y andinos, por ejemplo), resulta imposible capturar la multiplicidad de adscripciones culturales que representan a una colectividad migrante tan heterogénea como la boliviana.

No obstante, el acto totalizante de enunciación sirve positivamente, en el sentido de que se concibe una comunidad en el imaginario de los migrantes. Una comunidad que recrea parte de su identidad nacional y que sirve de soporte a su llegada<sup>65</sup>. Si bien existen tantas adscripciones identitarias como procesos migratorios hubiesen, persisten ciertos elementos de la cultura andina que parecen reproducirse de forma mayoritaria en la colectividad boliviana en Buenos Aires. ¿De qué manera se reproducen estas particularidades de la cultura andina?

---

<sup>65</sup> Resulta particularmente interesante cómo las identidades regionales que marcan una frontera diferencial en el contexto nacional boliviano, parecen aminorarse en el contexto migratorio. La identidad nacional boliviana, poco aglutinante en el contexto interno, es reafirmada como un elemento articulador en el contexto migratorio boliviano. El uso de símbolos nacionales y la reproducción de fiestas “bolivianas” (es decir, la proyección de fiestas locales como la de Alasitas o de la virgen de Copacabana y Urkupiña) supera los imaginarios colectivos del linaje étnico al que pertenecen, para incorporar en una comunidad imaginaria (Anderson, 1993), a todos los miembros de la colectividad boliviana (sean de origen quechua, aymara, guaraní, camba, etc.). Desarrollaremos más a detalle los procesos identitarios de la colectividad en el tercer capítulo.

Más allá de la recreación simbólica de ceremonias y ritos andinos ancestrales, coincidimos que la reproducción de la cultura andina en el contexto migratorio se refleja en las prácticas cotidianas de los miembros de la colectividad.

En el caso de la colectividad boliviana, podemos afirmar que los códigos culturales de origen (mayoritariamente de cosmovisión andina) han sido adaptados en el contexto urbano bonaerense desde las prácticas cotidianas de sus miembros. Una multiplicidad de prácticas e instituciones culturales que han sido recicladas desde su arribo, a partir de la reproducción del núcleo familiar, consolidando enclaves étnicos y finalmente superándolos, para conformar espacios transurbanos de la colectividad. En este sentido, coincidimos con la existencia de un “hábitus migratorio” que como apunta Alfredo Hinojosa supone:

Una serie de prácticas asociadas a una cosmovisión particular, de un saber de vida que permitía y permite aún una mejor y más sostenible utilización de recursos naturales, no para la sobrevivencia de una familia, sino para la vida y reproducción de toda una comunidad (2009, p.18)

Un sistema cotidiano, generador de socialidad supeditado al anclaje de la migración boliviana: la familia y la comunidad. Retomaremos estas unidades elementales de la reproducción migratoria de la colectividad boliviana en el tercer capítulo.

### 1.2.2. Albañiles, verduleras y domésticas. Éxodos de la colectividad boliviana al Gran Buenos Aires

Hasta la década de los años sesenta, que la migración boliviana hacia el espacio rural argentino, comenzó a decantarse por los centros urbanos. Una serie de factores encontramos como detonantes de este cambio:

- a) Transformación de la balanza migratoria argentina que desde comienzos de la década de los años cincuenta deja de recibir migraciones europeas, en favor de un incremento exponencial de la migración de países limítrofes.
- b) Decrecimiento de las economías regionales de noroeste argentino, ralentizando la migración rural boliviana.
- c) Debido al avance del proceso de sustitución de importaciones, tanto las migraciones internas como externas, se concentraron en las áreas industriales situadas en los márgenes de las grandes ciudades, principalmente Buenos Aires.
- d) En el contexto boliviano, la migración interna rural-urbana de la década de los años cincuenta (Casanovas, 1981), la sedentarización urbana descontrolada (Albó y Graves, 1982) y la recolonización de tierras bajas, intensificaron la movilidad de migrantes del altiplano andino hacia núcleos urbanos trasnacionales, principalmente argentinos.
- e) Crisis económica y social del Pacto Militar-Campesino de la dictadura boliviana de General Barrientos que a comienzos de la década de los años sesenta, arrojó sistemáticamente a campesinos y mineros disidentes, al exilio económico argentino.

Un elemento poco estudiado sobre esta primera etapa migratoria de bolivianos al conurbado bonaerense es la estrecha relación que tuvo la Revolución de 1952 y la movilidad, tanto interna como externa, por parte del sector campesino boliviano.

Como antes apuntamos, la revolución de 1952 fue un factor decisivo en los cambios migratorios de la colectividad boliviana al interior de Argentina. La revolución de 1952 transformó las estructuras productivas de Bolivia y con ello, a la sociedad boliviana en su

conjunto. La erradicación del pongueaje<sup>66</sup> y la reforma agraria de 1952, arrojaron a una gran masa laboral, tanto de los valles como de la altiplanicie boliviana<sup>67</sup>. La fuerza de trabajo agrícola “liberalizada” fue parcialmente absorbida al interior por los antiguos centros urbanos, así como por la colonización de tierras bajas del oriente boliviano, principalmente por habitantes del altiplano.

Este cambio en la sociedad boliviana coincidió con un auge industrial argentino, (principalmente en los cordones industriales del conurbado bonaerense y cordobés) producto del modelo de sustitución de importaciones, un fenómeno de la década de los años cincuenta muy común en los principales centros urbanos de América Latina. Estos dos acontecimientos favorecieron el crecimiento migratorio de la esfera rural boliviana hacia las ciudades argentinas. A decir de Alfonso Hinojosa:

Estaban determinadas fundamentalmente por la demanda de mano de obra barata, no calificada, tanto en las áreas urbanas, por la industrialización y la construcción, como en el área rural, por los vacíos y vacancias dejadas por la población originaria en su camino hacia las ciudades y las fábricas. (Hinojosa, 2009, p.27).

Los primeros migrantes bolivianos que llegaron a Buenos Aires nos dice Susana Mugarza, “al no tener acceso al mercado privado de vivienda, radicaron en asentamientos espontáneos, construyendo viviendas precarias en terrenos, generalmente inundables y carentes de servicios” (Mugarza, 1085, p.100).

Muchos otros al igual que los migrantes del interior, se dirigieron a pensiones o casas de inquilinato de la zona centro de la ciudad y cercanas a las terminales de ferrocarril, dando paso al posterior aceleramiento demográfico de las villas de emergencia. Las villas Charrúa, Lugano, Colegiales, Bajo Flores y Retiro fueron las principales villas a las

---

<sup>66</sup> La práctica del pongueaje, es decir, el servicio gratuito que indígenas estaban obligados a prestar en las haciendas de oligarcas blancos, fue uno de los labores que no solo reducía a los indígenas a la condición de vasallaje, sino que constituía uno de los anclajes sociales del orden latifundario. Una lógica señorial que el Estado del 52 no rompió en nada y que consagró otras formas plebeyas de subordinación política a partir de la concertación de pactos campesinos y mineros con el Estado (Zavaleta, 1983). En el contexto migratorio, es importante considerar la metamorfosis de las relaciones vasallas posterior al Estado del 52 y las formas de totalización no mercantiles de la sociedad boliviana a partir de la lógica señorial.

<sup>67</sup> Para 1952 más del 78% de la población boliviana habitaba en áreas rurales, principalmente en el Altiplano (La Paz, Oruro, Potosí) y parte de los valles centrales (Cochabamba principalmente). Para los años siguientes, un gran flujo de estos recién nombrados “campesinos” colonizaron las tierras bajas del Chapare y Santa Cruz, conformando un periodo urbanizador de base sindical-gremial con fuerte presencia política hasta nuestros días.

que invariablemente iban a parar los bolivianos <sup>68</sup>(Montaño, comunicación personal, 2017).

Al principio fueron los hombres los que emprendieron el camino migratorio, llamando más adelante a mujeres con el objetivo de conseguir el reagrupamiento familiar<sup>69</sup> (Balan, 1990). Existe una diversificación de los nichos ocupacionales para los bolivianos en las ciudades.

Los bolivianos asentados en el periurbano bonaerense obtenían sus rentas a partir de la diversificación de trabajos temporales en Capital Federal, produciendo ladrillos y construyendo obras públicas. Al interior del CABA, los hombres se incorporaron a los sectores de la construcción y madereros, mientras que las mujeres lo hacían en el sector terciario de los servicios domésticos (Ardaya, 1978).

Para finales de la década de los años sesenta, el comercio minoritario apenas se vislumbraba como una actividad auxiliar del ingreso familiar, llevado principalmente por jóvenes y jefas de hogar<sup>70</sup>.

El comercio comenzó a darse en la vivienda, ofreciendo productos de primera necesidad a paisanos y vecinos. Más adelante, con los primeros repuntes del sector fruti-hortícola, los pioneros emprendimientos familiares de comercio barrial de frutas y verduras, se fueron ampliando a ferias y mercados de las municipalidades (Benencia, 2006). A su vez, algunas migrantes optaban por poner puestos improvisados en puntos de paso estratégico al interior del CABA, ofreciendo pequeñas cantidades de verduras.

---

<sup>68</sup> De acuerdo a un estudio pionero sobre la presencia boliviana en Buenos Aires, Susana Mugarza afirma que de las 39 villas censadas en 1979 por la Comisión Municipal de Vivienda, las que mayor presencia de bolivianos tenían (considerando la matrícula estudiantil de los colegios aledaños) fueron la 31 Retiro, la 1.11.14 "Bajo Flores", la 12 "Charrúa", la 29 "Barrancas Belgrano", la 20 "Lugano" y la 30 "Colegiales". Para más detalle véase Mugarza, 1985.

<sup>69</sup> El reagrupamiento familiar será de suma importancia en la diversificación económica y en la expansión de las redes migratorias transnacionales ya que el núcleo familiar en los bolivianos, no supone solo lazos de parentesco, sino también comunitarios. En ellos se reproducen alianzas y compromisos que forman una parte muy importante en la inserción del mercado de trabajo.

<sup>70</sup> Recordemos que la estructura de ingresos de las familias bolivianas pocas veces depende exclusivamente de las aportaciones del varón. Los ingresos se obtienen de la combinación de continuos emprendimientos de ambos padres e incluso de los miembros más pequeños. El trabajo productivo extendido, principalmente en el mundo rural andino continúa siendo una realidad que va más allá de los calificativos de "explotación infantil" secundado por algunos organismos internacionales.

Este comercio, liderado por mujeres de origen quechua, fue el antecedente de la venta ambulante en la Argentina. Una forma de comercio y socialidad que forma parte de la trama cultural boliviana<sup>71</sup>. Al ser una actividad que requiere poco capital y gran movilidad, el comercio fue una práctica recurrente para la obtención de ingresos por parte de las mujeres bolivianas que migraban al AMBA.

En cuanto a los lugares de procedencia, si bien los migrantes bolivianos en Buenos Aires provenían mayoritariamente de los departamentos de Cochabamba, Potosí y La Paz, y en su extensa mayoría se ocuparon a la albañilería, el comercio y el servicio doméstico, sería un error considerar a los bolivianos que residen en el conurbado bonaerense como un grupo culturalmente homogéneo<sup>72</sup>. A pesar de estas diferencias culturales, los migrantes bolivianos consolidaron lazos fuertes de integración<sup>73</sup>.

En menor escala, existió un sector de bolivianos con altos niveles educativos, cuya intención de migrar estaba ligada a la especialización académica. Un informe consular de la década de los años setenta, destaca la presencia minoritaria de profesionales destacados, conformada por médicos, periodistas, artistas, odontólogos, abogados, comerciantes, técnicos, contables, que “gozan de prestigio y buena situación económica, muchos de ellos con esposa e hijos argentinos”(IC-AMRE, 1974)

En la medida en que estos residentes lograron asentarse de manera permanente, su inserción a la sociedad metropolitana argentina adquirió dos principales tendencias. Por un lado, la vía de la asimilación a las formas culturales de la sociedad de acogida, negando o relegando a segundo plano la convivencia con los sectores más precarios de la colectividad boliviana. Por otra parte, algunos optaron por el camino de la integración vertical con el resto de la colectividad, en la medida en que se ocupaban de los puestos

---

<sup>71</sup> Al ser una actividad que requiere poco capital y gran movilidad, el comercio fue una práctica recurrente para la obtención de ingresos por parte de las cada vez más mujeres bolivianas que migraban al AMBA.

<sup>72</sup> Existen diferencias contrastantes entre paceños, potosinos y cochabambinos por citar los colectivos más significativos. Estas diferencias pueden rastrearse en los primeros equipos de fútbol que darían paso a ligas deportivas que se adscribían al Departamento boliviano de procedencia.

<sup>73</sup> Los principales factores cohesivos giraron en torno a la identidad nacional y a sus fechas conmemorativas, la condición de exclusión y discriminación social por parte de argentinos y otras colectividades migrantes, así como por los emprendimientos comerciales de raigambre inter-familiar.

dirigenciales de las incipientes agrupaciones sociales y económicas de los residentes bolivianos<sup>74</sup>.

A pesar de que en de la década de los años sesenta, la migración boliviana adquiere un rumbo definitivo hacia las ciudades, el crecimiento de la población boliviana hacia el Gran Buenos Aires fue gradual y tardío. En esta década, los movimientos migratorios bolivianos se alejan mucho del tradicional corrimiento lineal hacia un lugar de destino. La movilidad de los bolivianos hacia distintos centros urbanos dentro de la Argentina y los recurrentes retornos a Bolivia, nos obligan a repensar la figura del movimiento circular y las formas de reproducción familiar de la migración boliviana. A la par de la expectativa de mejora económica, los residentes bolivianos eligieron escalonadamente distintos centros urbanos al interior de Argentina, antes de radicar definitivamente al conurbado bonaerense.

Los vínculos familiares fueron en la mayoría de los casos, el principal factor decisivo a la hora de elegir el lugar de destino. Veamos por ejemplo, la experiencia migratoria de Pedro Torres, oriundo de Liquina en Cochabamba, ex-campesino y trabajador del sector de la construcción que como muchos de los bolivianos que comenzaron a llegar a Buenos Aires, lo hizo con escaso capital y siguiendo previas trayectorias familiares. Nos cuenta su hija Reyna Torres.

Él migró a los 17 años. Era de Liquina, un poblado pequeño muy cerca de Cochabamba. Llegó primero a Jujuy, luego a Córdoba e incluso estuvo una temporada en Ushuaia. (...) Se asentó en Barrancas Belgrano en el norte de la ciudad de Buenos Aires como por 1962. Trabajó de todo, fue albañil, carpintero, despachador en una papelería. En Buenos Aires conoció a mi mamá que era de Clisa, muy cerca también de Cochabamba. Ella trabajó como

---

<sup>74</sup> Es sociológicamente muy significativo como se reconstruyen las relaciones de verticalidad política y económica al interior de los principales agrupamientos económicos de la colectividad. Las prácticas señoriales propias de las oligarquías en Bolivia, parecen reproducirse al interior de las dirigencias de organizaciones tan poderosamente económicas como la Colectividad Boliviana de Escobar o la Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas (FACBOL). Por lo general son dirigidas por hombres, mayores de 50 años y con algún tipo de estudio superior que pareciera “facultarle” en la toma de decisiones. En las últimas décadas, con el activismo político de miembros más jóvenes de la colectividad boliviana, sobre todo después del incendio del taller textil en Luis Viale, parecieran surgir formas más horizontales de representación y movilización política al interior de las organizaciones sociales de la colectividad boliviana. Sobre la reproducción de “verticalidades políticas” al interior de las organizaciones civiles de la colectividad volveremos en el cuarto capítulo.

despachadora de una tienda y después vendió frutas y verduras en distintas paraditas de la ciudad. Como por 1975 a todos los residentes de Barrancas los indemnizaron para largarlos. Con el dinero que le dieron, mi papá puso un adelanto de un terreno aquí donde vivo yo ahora [Ezpeleta, Partido de Berazategui]. La familia era muy importante para él. Siempre se movió dónde iba un hermano suyo. Decía que sin familia, uno termina perdiendo el rumbo (Reyna Torres, comunicación personal, 2017).

El caso de la familia Torres, ex-campesinos e hijos de campesinos cochabambinos, cuyas migraciones evidencian el prematuro fracaso de una reforma agraria postrevolucionaria, pone en evidencia el papel de los vínculos familiares como uno de los principales recursos culturales a la hora de migrar. Es evidente que sus principales motivaciones migratorias fueron la mejora de condiciones económicas y, sin embargo, muchas siguieron la ruta de reconstitución de sus vínculos familiares. La reactivación o vigencia de estos lazos fuertes, facilitaron las trayectorias migratorias, incluso terminaron por definir las, constituyendo un elemento aglutinador en la conformación de la identidad migratoria de los 'primeros' migrantes bolivianos a Buenos Aires.

El traslado de los primeros lugares de arribo (inquilinos, cobertizos y demás viviendas precarias de los entonces espacios periféricos del Buenos Aires de la década de los años sesenta) a lotes del extrarradio de la provincia, fue un fenómeno no exclusivo de estos primeros migrantes bolivianos. Como señala Oscar Oszlak (1991), el proceso especulativo del espacio urbano bonaerense comienza a finales de la década de los años sesenta y se intensificaría en posterior periodo de la dictadura cívico militar. La supresión de "rentas congeladas" y el desalojo de asentamientos irregulares, sobre todo en los barrios del norte bonaerense, sirvieron como puntas de lanza para un relativo despoblamiento del CABA, que facilitarían los sucesivos desarrollos condominales (orientados a las clases medias) y el repoblamiento popular del sur del AMBA. Nuevos proyectos inmobiliarios y emprendimientos productivos en la capital fueron desplazando continuamente a los pobladores precarios de los intersticios de los espacios

revalorizados, aunado a una expectativa generalizada de adquisición de vivienda por parte de las clases medias<sup>75</sup>.

A principios de la década de los años sesenta, una pequeña parte de bolivianos salieron de las villas, con la intención de encontrar un lote al interior de los partidos del conurbado bonaerense. Existieron muchas estrategias de ocupación y autoorganización vecinal, no exclusivamente entre propios de la colectividad.

Las formas tradicionales de organización colectiva de los bolivianos (gremios, mutuales y sindicatos) tuvieron múltiples imbricaciones con organizaciones locales y dirigentes locales, fuertemente influidas políticamente por la militancia del Movimiento Nacional Justicialista<sup>76</sup> y religiosamente por los Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MSTM)<sup>77</sup>. Fueron sincretizándose prácticas de cooperación y organización social propias de Bolivia (tales como el *ayni*, el *pasanako*, el gremialismo y el sindicalismo), junto con formas de autoorganización popular argentinas que tenían presentes estructuras sociales muy arraigadas en la iglesia de liberación, la guerrilla y la educación popular peronista.

Respecto a la dimensión espacial y tal como apuntamos al comienzo del capítulo, la década de los años cincuenta fue la década de suburbanización masiva de las ciudades latinoamericanas. En el contexto bonaerense, se caracterizó por un modelo de segregación espacial basada en la expulsión de los sectores populares del centro de la ciudad, hacia las planicies sur y oeste del conurbado.

---

<sup>75</sup> Resulta difícil de imaginar como un barrio tan turístico y residencial como Barracas Belgrano haya sido un punto de llegada de inmigrantes hace 50 años. La rápida transformación sociocultural de los vecinos de Barracas Belgrano, es una clara muestra de las fuerzas centrífugas que ha impuesto el proyecto de urbanidad bonaerense a los sectores populares que previamente vivieron el barrio.

<sup>76</sup> Aunque resulta imposible desarrollar a detalle todas las derivas políticas de un movimiento popular tan heterogéneo y de tan amplia envergadura histórica como es el Peronismo, podemos señalar la influencia que desde la década de los años cincuenta, el movimiento nacional peronista o justicialista ha tenido al interior de villas y asentamientos irregulares como un instrumento político en busca de igualdad social. Podemos hablar de una identidad peronista al interior de las villas que con el devenir de las décadas se ha conglomerado al interior de las villas, conformando un movimiento nacional villero sumamente complejo y heterodoxo y en algunos momentos de coyuntura, sumamente radical. Para más detalle véase, Satta, 2015.

<sup>77</sup> Esta corriente disidente de la iglesia católica argentina, trató de articular las ideas de renovación eclesial del Concilio Vaticano II con la participación política y social en villas y asentamientos obreros. Esta corriente derivaría en la Teología del Pueblo y estuvo estrechamente identificada con las alas radicales del peronismo. Sin duda, el MSTM marcó una conciliación simbiótica entre religiosidad, socialismo, pedagogías de liberación e identidades villeras populares. Para más detalle véase Acuña, 2000.

Esta primera oleada de asentados periurbanos estuvo conformada por obreros desplazados del centro de la capital, migrantes internos del noroeste del país y por los cada vez mayores grupos migrantes de países limítrofes. Se concentraron en el primer radial de tierras fiscales circundantes con la Av. Paz y tierras inundables colindantes con el riachuelo.

Esta expansión hacia el primer cinturón urbano, definiría los lugares masivos de arribo de la colectividad boliviana que hasta ese entonces radicaba masivamente en la villas al interior del CABA, y que serían desplazados por los posteriores planes de erradicación en la dictadura.

En esta primera etapa de ocupación popular del periurbano, los bolivianos se asentaron principalmente en villas y lotes de los partidos oeste, sur y sureste del AMBA. Tenemos en la parte sur: Cuartel Noveno, Villa La Madrid, Villa Albertina, Ingeniero Budge, Villa Fiorito en Lomas Zamora; Villa Jardín en Lanús; Villa Domingo y Long Champs en Berazategui. Al suroeste están Villa Celina, Villa Madero en La Matanza, Mariano Acosta. Al oeste encontramos Barrio Jardín en Moreno, Paso del Rey, Morón, Ituzaningo y Merlo (Herbert Montaña, entrevistado el 11 de mayo de 2017)

Los lugares de arribo ya habían sido anteriormente habitados de forma irregular por otros sectores populares. Incluso al día de hoy, lugares del AMBA reconocidos como representativos de la “colectividad boliviana,” experimentan sus terceras y cuartas olas de repoblamiento, tanto por otros “bolivianos”, como por otros migrantes del interior.

Al igual que los poblados hortícolas del tercer cinturón periurbano, los primeros asentados en el periurbano de la colectividad boliviana fueron víctimas de hostigamientos tanto por pobladores originarios como por autoridades locales.

Existen pocas investigaciones sobre la injerencia en las formas de hábitat popular de la colectividad boliviana y el clima de segregación y discriminación social que los orillaban (incluso al día de hoy) a realizar el grueso de sus actividades cotidianas dentro de sus hogares. Consideramos que gran parte de la cohesión social al interior de los bolivianos en Buenos Aires, responde a una “actitud de repliegue” al interior de los hogares con miembros de la colectividad que considera como “suyos propios”. Existen diversos

testimonios que nos muestran el grado de introyección social que se vivían en los primeros asentamientos de los bolivianos en el periurbano del AMBA.

Recuerdo que cuando era chica (1964), y nos mudamos a un lote de por acá (Ezpeleta, Partido de Berazategui), siempre estuve sola en casa. Mi papá no nos dejaba salir con los demás chicos porque sentía que era peligroso acá. El nos comentaba que el gendarme de su pueblo ni siquiera tenía arma, y que en las villas fue donde conoció las ametralladoras (...) No salía porque estaba el tema del miedo y los chorros. Mis padres me daban la orden de no salir. Estaba siempre la inseguridad y la falta de trabajo. Mi padres siempre se ponían a trabajar en lo que sabían (panadería, venta de verduras y cría de animales) y siempre lo hacían a las afueras así que nos dejaban encerrados a mi y mi hermano. Ya los fines de semana no juntábamos con unos compadres de mis papás y con otros bolivianos de pueblos cercanos de donde nacieron mis viejos [Cochabamba] (Reyna Torres, comunicación personal, 2017).

Este testimonio nos muestra algunos imaginarios populares de “peligrosidad social” al interior de las villas y asentamientos. Adjudicada en su mayoría a “los argentinos”, la inseguridad es afrontada por “los bolivianos” con el encierro y la convivencia selectiva con los que considera los propios de la colectividad. Este comportamiento introspectivo continúa siendo muy habitual, y ha contribuido a la invisibilización social y a la estigmatización de la cultura laboral de los migrantes bolivianos.

Desde sus primeros asentamientos en el periurbano, la colectividad boliviana reprodujo los diversos sistemas de ayuda mutua, muy recurrentes en Bolivia. Se practicó una versión urbana de *ayni*, en donde familiares, compadres y amigos contribuyeron con trabajo gratuito para levantar las viviendas, a cambio de recibir lo mismo en el futuro. Para financiar las obras, se recurrió al *pasanako* y para asegurarse el bajo precio de los productos de la canasta básica, se realizaba el *churunaku*<sup>78</sup> (Mugarza, 1985, p. 103).

Resultan escasas las investigaciones que den cuenta como estas formas de cooperación mutua, han conservado un alto grado de agregación a pesar de la dispersión geográfica que supuso la migración de las villas hacia los asentamientos. Es evidente la persistencia

---

<sup>78</sup> El *churunaku* es una práctica ancestral de reciprocidad andina que consiste en la cooperación material, laboral o dineraria de una comunidad para la obtención de un bien en común. El *pasanako*, el *ayni* y el *churunaku*, se convierten en un sistema de seguridad social ampliamente recurrido por el conjunto de la comunidad migrante boliviana

de un *ethos* propio del mundo andino en la producción y articulación de los espacios reconocidos como parte de la colectividad boliviana.

Sin embargo, no podemos definir el conjunto de prácticas migratorias de los bolivianos a partir solamente de estas prácticas originario-ancestrales. El hecho migratorio supone una diversidad de comportamientos individuales y colectivos que van desde el conservadurismo originario y la construcción de la “patria chica”, hasta la asimilación subordinada, pasando por el sincretismo con elementos de la sociedad receptora y la transculturación identitaria de algunas particularidades del origen.

Aunque más adelante desarrollaremos las formas en que se sincretizan las prácticas de solidaridad andina y las estrategias de adaptación a la sociedad de acogida, es importante señalar que gran parte de la espacialidad producida por los migrantes en esta primera etapa migratoria, fue reproducida a partir de la reutilización de estas prácticas de reciprocidad originarias.

Estos espacios fueron reinventados con la movilidad geográfica de los bolivianos hacia el conurbado, ampliándose los mercados de servicios propios de la comunidad, ahí donde fueron asentándose. Nuevamente la idea de palimpsesto nos resulta útil para analizar cómo los primeros asentamientos periurbanos de la colectividad boliviana sentaron cierta estructura social de convivencia, que gira en torno a las formas y reappropriaciones culturales propias de la cosmovisión andina.

### 1.2.3. Topadoras y desahucios. Éxodos transurbanos de la colectividad boliviana durante la dictadura cívico-militar

*El recuerdo terrible de Villa Basura, deliberadamente incendiada para expulsar con el fuego a su indefenso vecindario, era un temor siempre agazapado en el corazón de los pobladores de Villa Miseria. La noticia de aquella gran operación ganada por la crueldad, no publicada por diario alguno, corrió no obstante como un buscapiés maligno. Y en todos los barrios de las latas, que forman costras en la piel del Gran Buenos Aires, supieron desde entonces que en cualquier momento podían ser corridos de sus casuchas como ratas.*

*Bernardo Verbitsky, Villa Miseria también es América*

El Proceso de Reorganización Nacional llevado a campo por la dictadura cívico-militar que gobernó Argentina entre marzo de 1976 y octubre de 1983, se tradujo en el mayor plan de erradicación de villas<sup>79</sup> y asentamientos irregulares al interior de Capital Federal<sup>80</sup>. Existen muchas investigaciones respecto a las formas brutales en cómo se llevaron a cabo estas políticas erradicadoras, así como los procesos de resistencia y rearticulación social de sus pobladores y los recurrentes derroteros en los intentos de su erradicación (Ratier, 1971, Heremite, 1983; Oszlak, 1991; Blaustein, 2001, Di Virgilio, 2010). A pesar de que los planes de erradicación estuvieron acompañados de discursos eugenésicos y clasistas contra los habitantes de las villas, lo que en realidad los orientaban era la continuación de un proceso especulativo de mercantilización del espacio urbano del CABA de los gobiernos justicialistas. Un proceso inmobiliario que continúa hasta nuestros días y que se apuntala bajo la premisa del fomento de desarrollos inmobiliarios de clases medias en detrimento de usos sociales del espacio urbano (escuelas, fábricas, parques, oficinas gubernamentales, etc.).

---

<sup>79</sup> El fenómeno de las villas de emergencia comenzó a tener significación en el AMBA después de la segunda posguerra (debido a los programas de expansión industrial del modelo de sustitución de importaciones). En 1958 la Comisión Nacional de Vivienda estimaba en 200.000 personas la población residente en villas dentro del AMBA, alcanzando tasas de crecimiento del 15% anual. Para 1973, se le llamó emergencia a la cuarta ciudad del país, es decir, las 393.866 personas que habitaban unos 741 islotes de miseria a lo largo del conurbado bonaerense, y que solo era superado por el total de la población del CABA, Rosario y Córdoba (Oszlak, 1991, p.189)

<sup>80</sup> Si bien los planes de erradicación de "villas de emergencia" se dictaron partir de la Ley 16.601/ 64 en 1964, fueron tomados en serio por el gobierno de facto del general Onganía en 1968, frente a la inacción de los gobiernos anteriores sobre el acelerado crecimiento de este tipo de asentamientos, provocado por migraciones tanto internas como limítrofes. Si bien, estas primeras políticas no lograron erradicar las villas, si lograron estabilizar el crecimiento acelerado de nuevos asentamientos irregulares.

Para la colectividad boliviana la erradicación de villas supuso un mayor éxodo hacia el área sur del conurbado bonaerense. Estos desplazamientos definieron los actuales lugares de radicación del conjunto de sus integrantes.

Podemos afirmar que “los espacios bolivianos” del AMBA son producto de la dictadura de 1976. Los subsecuentes nexos entre estos nuevos asentamientos y los lugares de la colectividad en el CABA se deben a la preservación de vínculos entre las familias exiliadas y las que resistieron los violentos desalojos<sup>81</sup>.

Al igual que otros habitantes villeros, solo una pequeña minoría de bolivianos en las villas recibieron alguna compensación por el desalojo de sus viviendas. Por lo general, la dinámica de desalojo oscilaba entre la demolición directa de viviendas, las notificaciones de desalojo, el hostigamiento policial y el traslado masivo de villeros a las afueras de la ciudad.

El traslado a “nuevas viviendas” (en realidad a su abandono en lotes baldíos a las afueras del conurbado) fue la práctica que más padecieron los migrantes bolivianos, principalmente de las villas 1.11.14, 20, 29 y 31. Tal como apunta Carmelo Sardiñas (un reconocido activista boliviano y ex-militante del Partido Comunista), la experiencia del “traslado voluntario” se insertó muy profundamente en la mentalidad de los habitantes bolivianos en las villas.

Siempre participe dentro de las organizaciones barriales y sociales [de la villa 31 Retiro] de las cuales llegué a ser presidente de una de ellas. Esta lucha se fue agudizando cuando nosotros planteamos la lucha en igualdad de condiciones. Llegué el 28 de Octubre de 1966. Me fui clandestinamente antes del desalojo masivo de la villa. El 10% de los desalojados fueron instalados en viviendas programadas. El 90% fueron a comprar lotes al interior del AMBA. Ahí la dictadura los subía en camiones, los dejaba en un campo abierto y que se

---

<sup>81</sup> El barrio Charrúa, ubicado al sur del Estadio de San Lorenzo de Almagro, es una de las territorialidades más emblemáticas de la comunidad boliviana en Buenos Aires, que resistió de manera organizada a la erradicación de las villas de la dictadura, convirtiéndose en barrio obrero a finales de la década de los años ochenta. Cada año se celebra la entrada folklórica más popular de la ciudad, después de la entrada de la Av. De Mayo. Articula además, una de las procesiones religiosas más masivas de la colectividad boliviana en torno a la virgen de Copacabana. Muchos miembros de la colectividad boliviana que radican en el AMBA, visitan frecuentemente sus fiestas y ferias, consolidándose como un lugar de referencia de la bolivianidad dentro de Capital Federal.

arreglen como puedan. Aun así, siempre llegaban más compatriotas a repoblarlas. (Carmelo Sardiñas, comunicación personal, 2017)

El testimonio de Carmelo Sardiñas reafirma las tesis de Eduardo Blaustein, en torno a los fracasos de la dictadura para erradicar las villas a punta de fuego y gas lacrimógeno. Las villas esconden entre sus callejuelas una vitalidad social, que incluso podríamos decir que son parte inherente de la historia urbana de la vida popular en Buenos Aires.

Existió incluso un convenio de “retorno migratorio voluntario” entre el gobierno de la Junta Militar de Argentina y el gobierno militar de Hugo Banzer por medio de la cancillería boliviana. Este convenio pretendía la repatriación de 200,000 residentes bolivianos que se estimaban, vivían en villas y asentamientos del CABA. Ese mismo año, un informe de la Embajada Boliviana en Argentina al Ministerio del Interior planteaba:

Las autoridades argentinas están decididas a erradicar las villas miseria de la Ciudad de Buenos Aires –en esta capital y sus alrededores, lo que se da en llamar el Gran Buenos Aires, se calcula que están radicados 200,000 compatriotas (...) muchos de ellos no quieren regresar más al país, se han asentado aquí, definitivamente. Los hemos perdido. (IC\_AMRE, 8/10/1977)<sup>82</sup>

La perspectiva pesimista del embajador es un reflejo de los resultados de este convenio. En el transcurso de cuatro años, tan solo 1,316 familias de origen boliviano fueron repatriadas. No obstante al fracaso de este convenio de repatriación binacional, las familias bolivianas comenzaron a trazar las corrientes migratorias hacia el interior de los partidos del AMBA.

Surgieron nuevas áreas periurbanas de concentración boliviana. Villa La Madrid y Villa Albertina comienzan a germinar al costado de los balnearios que posteriormente darán nombre a la feria de “La Salada”. Otras crecieron y se intensificaron demográficamente como Laferrere, San Justo y Villa Celina (Mugarza, 1985, p.101). Debido a estas erradicaciones y diásporas periurbanas muchas familias quedaron lejos de sus parientes, centros de trabajo y barrios. En algunos lugares se recrearon espacios propios de la

---

<sup>82</sup> Fragmento del Informe Consular disponible en la Cancillería del Estado Plurinacional de Bolivia. Retomado en Casanello, 2016, p.75.

colectividad boliviana y en otros, se consolidaron traslados recurrentes a los anteriores lugares.

**Cuadro 3. Total de familias y personas y cantidad de personas bolivianas en villas de emergencia de la ciudad de Buenos Aires (1966/76/78/79/80)**

<b>Año</b>	<b>Familias</b>	<b>Personas</b>	<b>Personas bolivianas</b>
<b>1966</b>	21.713	94.511	4.343
<b>1976</b>	45.678	224.885	9136
<b>1978</b>	25.608	115.236	5.122
<b>1979</b>	11.521	51.845	2.304
<b>1980</b>	9.234	40.533	1.847

Fuente. Mugarza, 1985, p.100

Si bien existen muchas investigaciones acerca de la consolidación de los espacios transurbanos de la colectividad boliviana en Buenos Aires al interior del AMBA (Hinojosa, 2009; Pizarro, 2009; Grimson, 1999), resulta necesario estudiar los impactos que tuvo la erradicación de villas en la reconfiguración de los “espacios bolivianos” al interior del AMBA y en la resignificación de los imaginarios migratorios de los posteriores arribos de bolivianos a Buenos Aires.

Al igual que todos los desplazados de las villas, los bolivianos no tenían solucionado el problema habitacional. Las primeras ocupaciones oscilaron entre usurpaciones, préstamos y cuotas pago de lotes que rara vez estaban escriturados (Mugarza, 1985, p.101)

Tal como detallamos en el apartado anterior, el poblamiento y construcción de “nuevos asentamientos” al interior del conurbado bonaerense supuso para los migrantes

bolivianos una oportunidad de desplegar un cúmulo de experiencias organizativas de sus lugares de origen. *Ayni*, *Pasanako*, *Churanaku* y anticrético fueron las prácticas comunitarias más recurrentes en la construcción y financiación de los hogares bolivianos.

Existen muchos testimonios respecto a este tipo de sistemas de cooperación. Lilia Camacho, ex-residente de Villa 20 Lugano, nos relata la peculiar forma de asociación financiera que tuvieron sus padres para salir de la villa:

Decidimos salir del barrio [Villa 20, Lugano] y comprar una casa a 7 cuadras más arriba, porque ya conocíamos a otros vecinos bolivianos allá. Con 4 familias particularmente nos convertimos en una gran familia. Entonces se decidió como una práctica ancestral, bueno.. juntemos toda la plata ¿quién sale primero? Hicimos un *pasanako* para comprar la casa. Después le tocó a otro y finalmente todas las familias salieron de la villa. Nunca hubo desconfianza de que uno dejara de aportar, una vez que tuviera su casa (Lilia Camacho, entrevistada el 20 de abril de 2017)

La conjunción entre la fuerza de los vínculos personales y los sistemas de ayuda mutua andinos, fueron sincretizándose con otras prácticas y actores sociales, religiosos y políticos, propios de la sociedad de acogida. En muchas ocasiones estas imbricaciones de dieron desde el lugar de la incorporación contenciosa.<sup>83</sup> La extensa trama social que actualmente conforma Villa Lugano (conjuntos habitacionales de interés social, villas en proceso de “urbanización”, viviendas familiares que convergen en los parques de Soldati y delimitadas por grandes autovías) no puede entenderse sin contemplar las prácticas de hábitat popular de sus residentes en la década de los años ochenta, y las tensiones y mediaciones que han existido con respecto a las acciones estatales de construcción de vivienda popular (Ostuni, 2012)

Con el paso de pocos años, los nuevos espacios bolivianos al interior del partido, fueron articulándose a los espacios “resistentes a la erradicación de las dictaduras” a través de

---

<sup>83</sup> Por incorporación contenciosa nos referimos al recurrente comportamiento social andino de aceptación parcial y negociadora de “externalidades” a su metabolismo social. En el contexto migratorio, la histórica ausencia del Estado y la conformación de una ciudadanía plebeya boliviana, ocasiona una ralentización en la aceptación de las normas estatales argentinas por parte de los migrantes bolivianos. En la medida que dichas normas suponen una ventaja social, son asimiladas parcialmente y en el caso contrario, son rechazadas o resistidas a partir de distintas estrategias dirigidas a su neutralización.

actividades feriantes, de fiestas religiosas y de entradas folklóricas. Al igual que otros colectivos populares, la resistencia a la erradicación de las villas supuso para los bolivianos una reificación de su identidad barrial, atravesada por la reinención de cierta identidad cultural andina, trasplantada en el contexto bonaerense<sup>84</sup>.

El hecho de no haber sido desalojados, ni siquiera durante los años más brutales de la dictadura, supuso para el imaginario de algunos bolivianos cierta pertenencia identitaria<sup>85</sup> a los lugares resistidos, lo que permitió el reconocimiento de ciertos “espacios de la bolivianidad” tanto al interior de villas (la 1.11.14 y 31, principalmente), como de los barrios (Lugano, Charrúa, Morón por mencionar los más significativos).

A comienzos de la década de los años ochenta, emergió la identidad villera que reivindicó la pertenencia a su barrio, reclamando la titularidad de sus predios y mejoras de servicios básicos. Surgieron auto-adcripciones identitarias al interior de las villas con elementos positivos (vecindad, proximidad, reivindicación, lucha social) que contrastan con las representaciones externas que se tiene del villero (delincuente, cliente político, drogadicto, etc. ), y que sirvieron como estrategias defensivas ante las estigmatizaciones de los “otros” (Cravino, 2002).

Por lo general, los residentes villeros bolivianos han recurrido más a la auto organización para la construcción y mejora de sus servicios básicos, que a los reclamos a la municipalidad y la participación política (mayoritariamente clientelar de los partidos (Justicialista, Radical, etc.)). Esta auto organización, pocas veces rebasa el nivel de proximidad, quedando eclipsada por la enunciación política de otras organizaciones vecinales de base. Habría que advertir que desde sus orígenes, las villas han distado de

---

<sup>84</sup> Resulta muy interesante y poco abordado como los actuales movimientos reivindicativos de la identidad originaria como los movimientos indianistas y *sikuris* (que cuestionan el carácter despolitizador de las entradas folklóricas) tengan en los habitantes bolivianos de las villas, las bases de sus militantes.

<sup>85</sup> La identidad villera ha sido objeto de estudios antropológicos desde la década de los años setenta. La identidad, constitutiva de un adentro y un afuera, ha supuesto un doble ejercicio de reconocimiento del sujeto villero: la autoadcripción desde dentro y la percepción desde fuera. Hugo Ratier (1971) analizó la racialización del villero que prevaleció durante las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta. A partir del peyorativo “cabecita negra” que aludía de forma difusa a todo foráneo tanto del interior del país como de países limítrofes, se homogenizó a todo habitante de la villa como un extranjero y por tanto, como un problema que venía de “fuera”. Oszlak (1991) sintetizó las caracterizaciones con las que la Junta militar describía a la población en las villas y que se representaban como marginales voluntarios, seres deshonestos e indolentes que ocupan las villas para delinquir.

ser espacios donde actúan bloques homogenizados por la pertenencia nacional. Tal como advierte Cristina Cravino:

Las organizaciones barriales, los cuerpos delegados y las comisiones vecinales son muy mixtos, o sea no hay una cosa de segregación entre países. Hay mucha convivencia entre nacionalidades, incluso casamientos. No hay una cosa muy endogámica total. Si bien el tipo de trabajo hay redes importantes bolivianas, yo no miraría esto como una cosa para tener presente, como endogámica y aislada de ellos (los bolivianos) que no se relacionan con otras personas (Cravino, comunicación personal, 2017)

En correlato con otras experiencias villeras, las organizaciones bolivianas fungieron como promotoras de los clivajes identitarios de la colectividad. Tenemos por ejemplo el barrio Charrúa, que se consolidó como el centro de reunión para toda la colectividad boliviana del AMBA por diversos motivos. Es un barrio poblado mayoritariamente por bolivianos desde de la década de los años sesenta. Desde 1972, cada segunda y tercera semana de octubre se celebra la fiesta devocional a la virgen de Copacabana “patrona de la colectividad”, misma que ha servido como un elemento de unidad identitaria de los bolivianos tanto al interior del barrio como en todo el conurbado.

A partir de 1975 han acompañado a esta fiesta devocional, entradas folklóricas donde se baila caporal, morenada y *tinku*. En la década de los años noventa, fue tal la magnitud de las manifestaciones folklóricas, que la municipalidad de Buenos Aires la declaró de “interés cultural”.

Al costado de la fiesta se ha instalado una enorme feria comercial, emulando la triada religión-fiesta-feria tan arraigada en la vida cotidiana de los habitantes altiplánicos bolivianos. La fiesta de Copacabana permitió la visibilización de la gran cantidad de bolivianos que residían en Buenos Aires y que asumían políticamente una identidad cultural estigmatizada.

A su vez, el barrio Charrúa alberga a una multitud de instituciones de base vecinal que se conglomeran en torno a la Sociedad de Fomento General San Martín. Esta organización aglutinó a todos los vecinos en la lucha por la urbanización del barro, sobre todo en la década de los años setenta, con la resistencia al desalojo por parte de la Junta Militar.

Ya para la década de los años noventa, se suscitaron distintas réplicas a la festividad del barrio Charrúa (fiesta de *Urkupiña* en La Salada, fiesta de *Chahuaya*, patrona de Tarija, etc.) sin que ninguna de ellas lograran rebasar su extensa capacidad de convocatoria.

A partir de este breve recorrido sobre las experiencias de habitabilidad popular de bolivianos al interior de las villas, podemos concluir que si bien la dictadura supuso la diseminación espacial de la colectividad boliviana hacia el conurbado y el interior de la provincia de Buenos Aires, los procesos de autoconstrucción barrial de los nuevos asentamientos, los enlaces entre familias diseminadas, y los procesos de resistencia y adscripción territorial al interior de las villas, brindaron las bases de la espacialidad boliviana tras-urbana que actualmente reconocemos.

En este sentido, la conformación de la espacialidad transurbana de la colectividad boliviana en el AMBA debemos entenderla como un complejo proceso social en donde han coexistido tensiones y contradicciones entre las formas precarias de reproducción de la vida familiar y la renovación de lazos de solidaridad. Los límites a estas precariedades (propias de cualquier proceso de construcción de las periferias urbanas en América Latina), parecen enmarcarse desde distintos horizontes, ya sean autogestivos, de reclamo a las instituciones gubernamentales o una combinación de ambas. Sobre las vías de fuga a la formas de vida precaria, volveremos en el cuarto capítulo.

### 1.2.4. La Paz–Liniers. Migraciones trans-urbanas durante el sueño 1 peso = 1 dólar

A diferencia de la “primavera democrática” que experimentó Argentina a comienzos de la década de los años ochenta, en Bolivia ese periodo se tradujo en una de las peores crisis políticas y sociales de su historia, misma que tendría como desenlace la privatización del sector minero y la disgregación de la única clase trabajadora organizada: el proletariado minero.

Existe un consenso generalizado (Farah, 2005; Hinojosa, 2004; Vacaflores, 2003) sobre la existencia de dos etapas en los procesos migratorios contemporáneos de Bolivia: La etapa posrevolución del 52 y la etapa post-decreto 20160<sup>86</sup> de “relocalización de trabajadores” de la minería, mismo que inauguró el neoliberalismo del país andino.

En esta segunda etapa que comienza con el desmantelamiento del exiguo estado social boliviano, los tradicionales movimientos migratorios rurales se reducen, dando paso a un progresivo aumento absoluto y relativo de movilidad urbana-urbana (Farah, 2005, p.154) tanto al interior del país, como en el exterior.

Según Farah, los principales desplazamientos migratorios interurbanos de esta etapa provienen de poblados y ciudades intermedios, cuyas actividades mineras fueron desarticuladas. Con ello se originó un éxodo masivo de trabajadores mineros<sup>87</sup> (ibíd.).

Los miles de trabajadores despedidos tomaron diferentes rumbos. Se establecieron en las periferias de las principales capitales departamentales, volvieron a *markas* y *ayllus* de

---

<sup>86</sup>El 29 de Agosto de 1985 el famoso discurso presidencial de Víctor Paz Estenssoro que comenzó con un fatídico “Bolivia se nos muere”, antecedió al decreto presidencial que modificaría la estructura sociodemográfica de todo el país. El 21060 se puede resumir en seis puntos: a) Reducción del déficit fiscal con congelamiento de salarios, b) Aumento del precio de la gasolina y reducción de gastos del estado. c) Cambio real y flexible de la moneda y creación del “bolsín” controlado por el Banco Central. d) Libre contratación, racionalización de la burocracia, en la práctica la llamada “relocalización” fue despido masivo de trabajadores. e) Liberalización total del mercado, libertad de precios y libre oferta y demanda, arancel único de importaciones y f) Fomento de las exportaciones a través de incentivos fiscales.

<sup>87</sup> Se calcula que de los 30.174 trabajadores mineros de la COMIBOL, existentes antes de agosto de 1985, fueron retirados 24.755. Así mismo fueron despedidos 2.251 trabajadores de empresas medianas y 8.192 de pequeñas empresas (Crespo, 2009). En total fueron despedidos 35.198 trabajadores del único sector contestatario a las políticas del Estado Boliviano. Ello supuso un cambio radical en la estructura sociodemográfica boliviana al aumentarse el número de cooperativistas mineros e irrigarse las peculiares experiencias de organización social y política de los mineros a los principales periferias de las ciudades bolivianas (y argentinas, principalmente en el exterior). Para más detalle véase Rodríguez, 2000.

Oruro, La Paz y Potosí, recolonizaron los plantíos coccaleros del Chapare, y varios miles lograron firmar contratos de arrendamiento con la COMIBOL<sup>88</sup> para trabajar en las minas cerradas.

Respecto a los espacios periurbanos de la colectividad boliviana en Argentina, no existen censos que muestren el arribo de extrabajadores mineros a estos espacios. No obstante, existen muchos testimonios orales que dan cuenta de su presencia en algunas villas y asentamientos, sobre todo después de múltiples movilidades migratorias. Al respecto nos comenta Sergio Caggiano, investigador de la colectividad boliviana:

En algunos casos se da que los migrantes [bolivianos de la década de los años ochenta] provienen de provincia y en muchos casos vienen directamente de La Paz o de Cochabamba. En su mayoría tuvieron algún familiar que fueron mineros en Potosí u Oruro. Algunos otros, fueron mineros que primero migraron a El Alto (Bolivia) y luego acá (Buenos Aires). Se dan todos esos circuitos que complejizaron enormemente el rastreo de una adscripción identitaria regional. (Sergio Caggiano, comunicación personal, 2017)

A pesar de esta heteronomía en los desplazamientos migratorios de los mineros “relocalizados”, podemos encontrar la permanencia de cierta identidad de origen minero a partir de lazos familiares entre estos trabajadores y los trabajadores cooperativistas actuales.

Si bien en la década de los años ochenta toda esta red organizativa popular boliviana se encuentra soterrada al interior de los nuevos asentamientos y villas, saldrá a la luz con nuevas migraciones que provendrán directamente de los centros urbanos bolivianos al periurbano bonaerense.

Esta década supuso el inicio de la etapa transnacional de la migración boliviana (Sassone, 2009). Un conjunto de factores tanto de Bolivia como de Argentina, fomentaron esta oleada masiva de migrantes urbanos. A la par de la “relocalización de trabajadores mineros” una parte del trabajadores de empresas públicas bolivianas perdieron sus fuentes de empleo; un sector de ex-campesinos residentes en las periferias de La Paz,

---

<sup>88</sup> Después del decreto 21060, la Corporación Minera de Bolivia dejó de existir como la principal entidad de financiación estatal, abriendo paso al cooperativismo minero. Paradójicamente, dicha “des-proletarización minera” se ha transformado en una creciente fuerza social y política de los cooperativistas, dada su dispersión territorial y su no dependencia estatal.

Cochabamba y Oruro decidieron migrar hacia las quintas de Buenos Aires, dadas las nulas posibilidades de ser absorbidos por trabajos urbanos (Albó y Graves, 1980).

Durante las décadas de los años ochenta y noventa, ocurrió un periodo de estabilidad en Argentina, debido a la dolarización que asumió el gobierno nacional y a la inversión en infraestructura pública que permitió un boom de la construcción (sector muy recurrente de trabajo de los migrantes bolivianos). Este periodo conocido como 1 dólar = 1 peso, marcó el último gran auge migratorio boliviano hacia Argentina, en donde se consolidaron y ramificaron la mayoría de las trayectorias migratorias que conocemos ahora. Un sector predominantemente urbano y con mayor preparación escolar arribó a los antiguos barrios, villas y asentamientos de la colectividad boliviana.

A decir de Herbert Montaña: "La migración 1 peso = 1 dólar de la década de los años noventa, respondía más a financiamientos efímeros para realizar emprendimientos en Bolivia. Un albañil cobraba 100 dólares al día" (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017). No obstante la mayoritaria presencia de esta migración temporaria, los entramados migratorios bolivianos se consolidaron a través de "redes económicas sólidas y estructuradas, que amortiguaron los efectos de la crisis del 2001" (Hinojosa, 2009, p. 28). Estas redes de base familiar, dibujaron la cartografía urbana de la colectividad boliviana, tal como actualmente la conocemos.

Tenemos por ejemplo, la expansión demográfica de uno de los mayores polos comerciales de la colectividad boliviana al interior del CABA: El barrio de Liniers. Ubicado al occidente de la ciudad y colindante con el Partido 3 de Febrero del AMBA, Liniers se ha convertido en el referente comercial de la colectividad boliviana. Por las características del medio construido del barrio, su posición de encrucijada (Av. General Paz y Rivadavia) y sus nudos de transporte, Liniers es un centro comercial muy privilegiado, tanto para los circuitos superiores como para los circuitos inferiores (Santos, 1979) de la economía globalizada del CABA.

A comienzos de la década de los años ochenta, los primeros residentes bolivianos que se dedicaron al comercio en el barrio de Liniers lo hicieron vendiendo frutas y verduras a

pie de calle. Sobre todo a las cercanías del antiguo abasto de Liniers, todavía en funcionamiento. Al respecto nos comenta Herbert Montaña:

El año 1984, el gobierno del presidente Alfonsín promulgó la Ley de Promoción del Mercado Central. La ley sacó de CABA todos los centros de abasto de verduras y hortalizas, es decir los mercados mayoristas de hortalizas. Los comerciantes bolivianos que había en Liniers en esa época que formaba parte del grupo de comerciantes del centro de abasto, estaban en la salida hacia Rivadavia y vendía productos típicos para la cocina bolivianos, perfectamente establecidos. Cuando se trasladan al mercado central, muchos bolivianos no calificaban para entrar por ser muy pequeños, por tanto se quedaron en la calle. Hubo gravísimo problemas, venía la policía, las agarraba de los pelos, una situación muy cruel. Lo que hicimos fue colaborar con nuestros medios personales para que alguno accedieran a alquileres ahí, y poco a poco se fueron estableciendo [a las cercanías del antiguo abasto]. Pasó el tiempo y la gente fue dignificada porque tenía un lugar alquilado, ya no la podían echar y cada vez fueron más. Y como son tan laboriosas, hicieron fortunas, algunos muy ricos. Hay una señora que empezó vendiendo limones y ajo, hoy tiene 15 propiedades en la manzana, 15. Eso es ser millonario. Esa es la primera élite comercial que tuvo la colectividad boliviana. Es la que mayor vigencia tiene hoy (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017).

Más allá del enfoque redentor de este testimonio, es evidente que las características del medio construido de Liniers (punto de encrucijada, nudo de transporte de pasajeros del conurbado, regionales y de otros países, enclave étnico tanto de bolivianos como de peruanos, límite con el conurbado bonaerense) marcó las expectativas de negocios de los bolivianos, sobre todo en los circuitos inferiores de comercio dentro de la gran área de diversidad que representa (Escobar, 2012)

Las relaciones de solidaridad, las redes de trabajo familiar y la abundante fuerza de trabajo que arribaba de la central de autobuses, permitió un auge económico en torno a la afiliación étnico-popular de los bolivianos en Liniers. Aunado a estas peculiaridades, el auge del comercio étnico boliviano respondió también a la reconversión de las economías urbanas posindustriales<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Ahondaremos más adelante sobre esta reconversión. Por el momento, habría que apuntar que los espacios de comercio étnico de la colectividad boliviana se expanden como respuesta al bloqueo creciente



Podemos hablar de un eje inter-barrial: Mataderos-Liniers-Floresta-Flores-Caballito, en donde los comercios, negocios étnicos y talleres textiles de los bolivianos constituyen el núcleo más duro de las relaciones productivas de la colectividad al interior del CABA.

El surgimiento de este eje espacial fue invisibilizado a lo largo de la década de los años noventa, por las actitudes discriminatorias de los argentinos. A comienzos de la primera década del siglo XXI, estos espacios se convirtieron en el referente social, cultural, comercial y político de todos los residentes bolivianos en el AMBA.

Otro factor que contribuyó al *boom* migratorio de los bolivianos en la década de los años noventa, tiene que ver con la ley de amnistía implementada por el gobierno de Menem en junio de 1992. Durante este periodo que se extendió 18 meses, ingresaron a Buenos Aires un sector de la clase media boliviana proveniente principalmente de La Paz, cuyas razones de movilidad no fueron exclusivamente económicas. Al respecto contamos con el testimonio de Lilia Camacho:

Yo migre a los 17 años. No todos migran por razones económicas, en mi caso fue porque estaba cursado un embarazo que había tenido en el bachillerato (...) y creo que esa es la trayectoria de muchas mujeres migrantes. Yo llegue a Jujuy, ahí nació mi hijo. En ese entonces todo estaba muy centralizado, para conseguir el DNI tardaba mucho si no lo hacías en Buenos Aires. Me vine a Buenos Aires cuando tenía un año mi hijo y quise seguir estudiando. También era muy complicado acceder a las universidades, porque antes del 92, vos saliendo de bachiller boliviano, en Argentina tu título no valía nada, tenías que revalidar prácticamente todo (...) Vine a Buenos Aires, justo cuando anunciaban que habría una amnistía y comienzo todo mi recorrido (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017)

El arribo de estos migrantes con índices educativos mucho mayores que sus antecesores, complejizaron la composición sociológica de los bolivianos, tradicionalmente asociada al trabajo, el silencio y la sumisión por parte de los argentinos. Surge la figura de un boliviano que accede a los centros escolares, que demanda servicios de transporte y salud y que reconoce sus derechos básicos como ciudadano.

Existe una fuerte convergencia entre el arribo de estos migrantes cualificados y las primeras generaciones de argentinos de origen boliviano, académica y profesionalmente más preparadas que sus antecesores. Una de las manifestaciones espaciales de esta

nueva composición socioeducativa de la colectividad, la podemos ver con el surgimiento de distintas organizaciones sociales a favor de los derechos migrantes, asociaciones civiles, federaciones culturales y la proliferación de estaciones radiales que visibilizan la presencia de los bolivianos en la ciudad.

En el contexto argentino, la década de los años noventa representó el desmantelamiento del aparato estatal y con ello, el desmoronamiento de las instituciones de asistencia social. Aunado a un clima de desempleo estructural y aumento de la delincuencia, los migrantes de los países limítrofes (en su mayoría bolivianos), sirvieron como los chivos expiatorios del descontento social producto de estos convulsos ajustes estructurales del modelo neoliberal. Por su parte, al interior de la colectividad boliviana se desarrollaron diversas estrategias de resistencia a esta creciente estigmatización y discriminación social a la que fueron sujetos.

A partir de sus particulares formas de reagrupamiento de base identitaria, los bolivianos re-territorializaron<sup>90</sup> gran parte de los lugares comunes en donde desarrollaban la vida cotidiana.

Con el paso del tiempo, plazas y parques públicos (Parque Indoamericano, Parque Avellaneda, Plaza de Flores, por ejemplo) se fueron convirtiendo en referentes deliberativos de talleristas, vecinos y comerciantes, así como en los espacios de recreación de la vida lúdico-festiva de bolivianos.

Si bien hoy en día algunos de estos lugares ya no son frecuentados, continúan siendo en el imaginario popular como parte de “los espacios de la colectividad”<sup>91</sup>.

El ejemplo más paradigmático (y exitoso) de re-territorialización de espacios de la colectividad a partir de su organización de base comunitaria, es quizás la feria “La Salada” en el Partido de Lomas de Zamora del AMBA.

---

<sup>90</sup> Alejandro Grimson escribía a finales de la década de los años noventa, que una de las peculiaridades de los migrantes bolivianos es su capacidad reticular de organización, que logra consolidarse y fortalecerse aún más en contextos de invisibilización y exclusión. Formas de racionalidad popular que logran revirar los discursos discriminadores, dotándolos de sentidos aglutinantes. El término “bolita”, es quizás el ejemplo más emblemático.

<sup>91</sup> A lo largo de distintas entrevistas a migrantes bolivianos, es recurrente el uso del término “colectividad”. Aunque es evidente que el uso de este término refiere al imaginario colectivo de los bolivianos en la ciudad. En muchas ocasiones esa dimensión rebasa la adscripción boliviana, para incorporar a otros sectores, tanto migrantes como populares.

### 1.2.5. Ascensos económicos e invisibilidad social de la colectividad boliviana en la era “pos-corrallito”

A comienzos del siglo XXI, la sociedad argentina experimentó una de las mayores crisis económicas y financieras de su historia, mismas que modificarían de forma indeleble la estructura social del país. En octubre del 2001, el sueño de una sociedad clase-media se convirtió en una pesadilla de la cuál muchos argentinos no han logrado despertarse.



Ilustración 1. Calle Olavarría de Villa Celina, uno de los puntos comerciales con mayor expansión en las últimas dos décadas. Fotografía propia.

Para la colectividad boliviana en cambio, la crisis tuvo ciertos matices optimistas, sin descartar la degradación social al interior de los asentamientos y villas, mismas que se intensificaron al incorporarse nuevos segmentos empobrecidos de la población.

Numerosas investigaciones (Benencia, 2006; Wilkis, 2013; Tassi, 2013; Gago, 2015) nos muestran un paradójico correlato entre la crisis del 2001 y cierto auge económico-popular al interior de algunos sectores periféricos del AMBA (habitados principalmente por personas de origen o ascendencia boliviana). Ascensos económicos que no necesariamente fueron secundados por un reconocimiento social.

De las cuatro principales actividades en que se emplean los bolivianos: industria textil, comercio, horticultura y construcción, solo esta última se vio afectada por las reducciones de las inversiones públicas durante los primeros años de la crisis.

Aunque desarrollaremos a profundidad el auge económico en el segundo capítulo, es importante resaltar que estas adaptaciones “exitosas”<sup>92</sup> de los emprendimientos bolivianos han rediseñado el espacio urbano que ocupa la colectividad boliviana, sobre todo en las actividades de comercio y de producción textil en el sur del AMBA.

Mientras estos negocios proliferan crece la demanda de servicios de se requieren para su operación, abriendo una extensa red de negocios complementarios a las actividades textiles y de comercio. Como nos muestra la Ilustración 1, las actividades económicas de la colectividad boliviana modifican cotidianamente el paisaje periurbano bonaerense, reproduciendo formas miméticas de la urbanidad andina, aunado a la producción de sentidos de pertenencia que ello conlleva. El desborde de mercancías en la principal avenida comercial de Villa Celina (en el centro de la imagen) nos advierte de la preeminencia de la visualidad comercial andina. La mercancía se desborda quizás, no solo por una necesidad espacial, sino para mostrar los excedentes económicos de los comerciantes, accediendo así a cierto reconocimiento social.

Existen tres grandes vertientes que nos permiten situar el supuesto “auge” económico popular de la colectividad boliviana:

a) Movilidad permanente del dinero circulante,

---

<sup>92</sup> Cabe aclarar que cuando recurrimos al calificativo de exitoso nos referimos a la inserción del trabajo boliviano, precisamente por su condición de aceptación a las precarias condiciones laborales que impone el modelo neoliberal. Esto supone que en la mayoría de los bolivianos en Buenos Aires ese “éxito” no se vea reflejado en mejoras de condiciones de vida, y sin embargo, en su ejercicio de calculo migratorio, suponga una mejora a largo plazo.

- b) El ambiente migratorio favorable a partir de la ley migratoria del 2003 y
- c) La consolidación de redes sociales a partir de los intermitentes ciclos migratorios y el transnacionalismo comercial que esto conlleva.

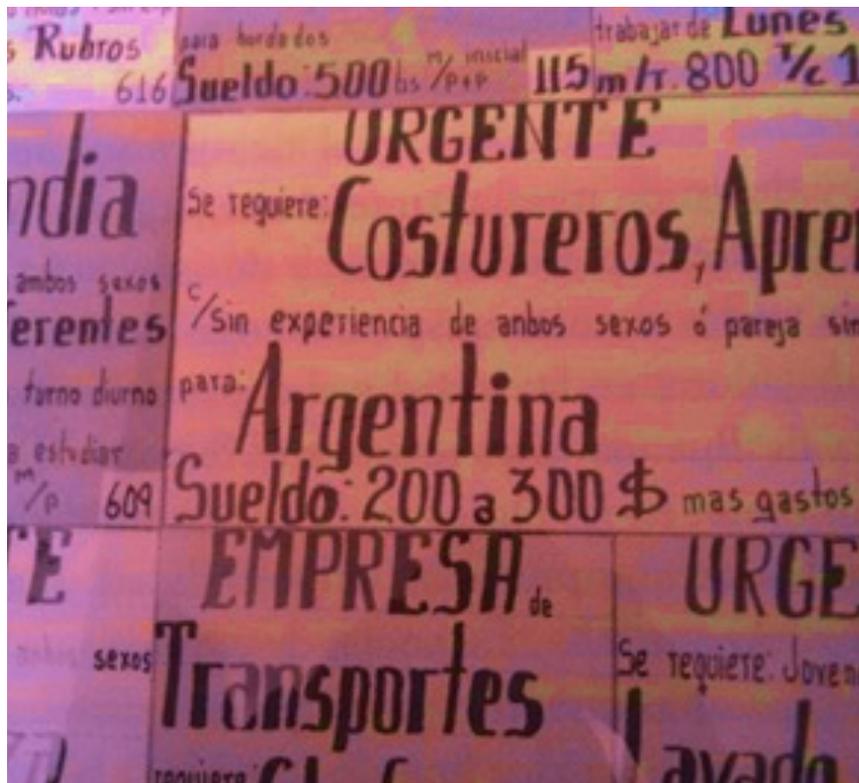


Ilustración 2. Anuncio de trabajo en una agencia de empleo en El Alto, Bolivia.  
Foto de Beatriz Castillo

Esta expansión se ha visto favorecida también por uno de los decretos más importantes en la historia de la migración boliviana. Nos referimos al decreto de ley argentino 25.871 ejecutada en enero de 2004, en el que Argentina ratifica el Acuerdo sobre Residencia para Nacionales del MERCOSUR. Esta ley

nacional supuso (al menos en lo formal) un reconocimiento de derechos y obligaciones de los residentes bolivianos a ejercer la plena ciudadanía, toda vez que se regularice su estancia legal en el país<sup>93</sup>.

A pesar de que en la práctica este reconocimiento ciudadano no se ha ejercido a plenitud (ya sea por falta de información de los migrantes, trabas burocráticas, etc.), lo cierto es

<sup>93</sup> Uno de los principales problemas de pleno ejercicio de ciudadanía en la Argentina por parte de los bolivianos, continúa pasando por las dificultades para los inmigrantes de acceder al Documento Nacional de Identidad (DNI) debido al intrincado laberinto burocrático y los elevados costos que todavía supone la tramitación de la residencia, principalmente por los documentos de origen que se requieren (Caggiano, 2010, p.70). Si bien la “producción de la ilegalidad” de los bolivianos pasa por estas trabas, no se explican exclusivamente por ello. El ejercicio de derecho de ciudadanía en Bolivia, pasa escasamente por la obtención de documentos. Existe un abismo de racionalidades entre los migrantes bolivianos y la institucionalidad Argentina. Es un tema pendiente a investigar el contraste y las estrategias que subyacen de esta brecha institucional entre ambos países.

que a partir del 2005, hubieron incrementos en los flujos migratorios de los bolivianos hacia las zonas periurbanas de Buenos Aires.

Continuaron intensificándose los arribos de bolivianos provenientes en su mayoría de las zonas urbanas. Incluso comienzan a trazarse nuevas rutas de sectores agrícolas que utilizan las periferias urbanas bolivianas como trampolines a su destino final en Buenos Aires<sup>94</sup>. Al centro de la Ilustración 2, encontramos un llamado de la industria textil alteña: “Urgente: se requieren costureros para Argentina”. Lo peculiar de estas ofertas laborales no es que el lugar de trabajo se sitúe a más de 2,600 km, sino que al provenir de la informalidad y resulten tan recurrentes, podemos considerarlas como una especie de agencias de trabajo, altamente funcionales de esta metrópoli andina.

En lo que respecta a los espacios que ocupan los bolivianos en el AMBA, continúa acentuándose su presencia en los barrios del sur y oeste del conurbado, incrementándose de manera exponencial en zonas de mayor producción textil y comercio informal.

Las tradicionales villas y asentamientos han recibido de manera intensiva un mayor número de migrantes, formando un permanente mercado informal inmobiliario (Cravino, 2009). El surgimiento y expansión de nuevas ferias (conocidas algunas como Saladitas), han abierto nuevos espacios de comercio en los linderos de las principales calles y avenidas de los populares barrios sureños del AMBA.

Ciudad Celina es quizás el ejemplo más emblemático en la intensificación y expansión demográfica, producto de estos emprendimientos económico-populares de la colectividad boliviana. Ubicada en el Partido de La Matanza, en los límites territoriales del AMBA y el CABA, Ciudad Celina se encuentra justo a la mitad de los dos principales centros de distribución de alimentos (Mercado Central) y de mercancías (La Feria de La Salada) del Gran Buenos Aires. Está situado entre las avenidas Gral. Paz, Autopista Pablo Ricchieri, la ribera del Riachuelo y el Mercado Central.

---

<sup>94</sup> En un estudio sobre la migración infantil aymara a Buenos Aires, el investigador Sergio Caggiano nos advierte de la expansión y diversificación laboral del mundo rural urbano que ha florecido gracias al transnacionalismo migratorio. Redes de trabajo que reclutan trabajadores rurales en la afueras de El Alto, Bolivia, para talleres de confección en Buenos Aires, han abierto inéditas rutas migratorias, imposibles de imaginar hace 20 años. Para más detalle, véase. Caggiano, 2010.

La Ilustración 3 es una representación satelital de Ciudad Celina. En esta podemos rastrear la superposición y segmentación espacial que supuso la conformación de esta ciudad emergente. La delimitación perimetral de Ciudad Celina a partir de las avenidas



Ilustración 3. División por barrios de Ciudad Celina.

Cirano (de los “argentinos”), contrastan con la irregularidad y estrechez de los barrios ocupados de Rosas, Las Achiras, 17 de Noviembre, Cooperativas (de “bolivianos” y “paraguayos”), en donde viven la mayoría de los impulsores de la economía popular de Villa Celina.

A comienzos de la década de los años setenta, la actual ciudad era un apéndice al sur de Villa Madero (fragmentado por la autopista Ricchieri desde 1940), en el cuál no habitaban más de 10,000 habitantes. Desde la década de los años noventa Ciudad Celina

Ricchieri, Gral. Paz, Boulunge Sur Mer y la ribera del riachuelo Matanza, conforma un gran cuadrante de 14 barrios, claramente diferenciados socio-espacialmente. Los barrios planeados del Centro, Barrio Gral. Paz I, II y Clubes Banco Hipotecario,

Cirano (de los “argentinos”),

ha experimentado incrementos demográficos superiores al 50%. Entre 2001 y 2010, su población paso de 75.582 a 125.000 habitantes, un incremento del 65.8%<sup>95</sup> (INDEC, 2010).

Los vertiginosos incrementos demográficos de Ciudad Celina, con amplia presencia de residentes y migrantes bolivianos<sup>96</sup>, se deben principalmente a la expansión económica popular de los dos principales nodos de comercio del AMBA: El mercado de abasto central y la feria de La Salada. Al respecto nos comenta María Blanco:

Después de la crisis del 2001 hasta el 2005 y en el 2008 también, empezó a crecer más todavía. Venía gente de capital a preguntar por casas para comprar (...) Y cuando preguntamos por qué se venían, era justamente porque querían trabajar tranquilos (en los talleres textiles) que se les hacía difícil trabajar en capital (...) Este lugar es estratégico. Hay gente del tema de la verdura, otro textil y como estamos muy bien ubicados. La mayoría de acá trabajan en La Salada y en la construcción y verdura. Eso ayudó mucho para que esto creciera (...) El barrio comenzó a crecer porque la gente se vino de la capital por el tema de los allanamientos de los talleres. Yo llegué acá en el 97. Éramos muy pocos. Es más, con decirte que solamente existían 3 manzanas acá y después se empezó a crecer con todo (María Blanco, comunicación personal, 2017).

Este testimonio nos muestra de forma fragmentaria uno de los más recurrentes fenómenos en las periferias urbanas en la época de la globalización: expansión económica popular ahí donde se cumplen los mandatos de intensificación y flexibilización de la fuerza de trabajo, así como de libre movilidad de capitales.

En el caso de Ciudad Celina, dicho auge se intensifica aún más gracias a la imbricación de las formas familiares de organización productiva de la Colectividad Boliviana en un ambiente laxo de regulación fiscal, un auge comercial de la feria de La Salada, y una

---

<sup>95</sup> En 2013 se declaró localidad por el Concejo Deliberante de La Matanza con el nombre de Ciudad Celina, ya que se estimaba que para ese año, su población se situaba cerca de los 200,000 habitantes.

<sup>96</sup> Es importante resaltar que los negocios, talleres y espacios de la colectividad boliviana en Villa Celina suponen un espacio diferenciado respecto al núcleo antiguo de la villa, consolidándose una inercia centro/periferia entre los pobladores "argentinos" del casco antiguo y los "migrantes" de los asentamientos irregulares. Los bolivianos habitan principalmente los barrios "17 de Noviembre", "Las Achiras", "J. M. Rosas" y "Cooperativas" (mismas que se nuclean en torno a la avenida Olavarría), los barrios con mayor presencia de Bolivianos, han modificado el paisaje de Villa Celina al ser los lugares con mayores microemprendimientos comerciales y productivos. Para más detalles véase Biaggini, 2012.

creciente demanda de tercerización productiva textil (producto del auge de los circuitos inferiores de la moda en Buenos Aires). Así mismo, este auge hubiese sido menor de no haberse ocupado uno de los mayores medios de cohesión social de la colectividad boliviana al interior de las villas y asentamientos: las radios de base comunitaria.

Sobre la función social de las radiodifusoras bolivianas abordaremos en los siguientes capítulos. Es importante señalar la capacidad aglutinante que tienen las radios para interconectar las diversas espacialidades trans-urbanas de la colectividad boliviana al interior del AMBA, sobre todo a partir de cierto “renacimiento identitario”<sup>97</sup> con el ascenso de Evo Morales a la Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Los consumos culturales de la colectividad se han incrementado a raíz de este “despertar identitario”, expandiendo los mercados de base étnica, las asociaciones folklóricas y con



Ilustración 4. Grupo de *Sikuris* en la entrada folklórica de Av. de Mayo en 2015.  
Foto de María Julia Arana en Revista Jallalla.

ello, se han multiplicado los espacios de celebración de fiestas culturales o devocionales. Nos comenta Víctor Ruilova:

A lo local, las asociaciones mostraban las entradas como una forma de visibilización de la colectividad en los

<sup>97</sup> Sin pretender agotar los debates en torno a la existencia de cierto “renacer identitario” de la bolivianidad de los migrantes, podemos sostener la hipótesis de que, desde el ciclo de protestas populares en Bolivia, ha existido cierta resonancia en la identidad cultural de la colectividad migrante boliviana, sobre todo por cierta empatía por la condiciones de exclusión e invisibilización que padecen tanto en Bolivia como en Buenos Aires.

barrios. De esa manera, se visibilizaba la supuesta organización a los dirigentes vecinales o incluso a la iglesia. Los encuentros y las entradas de hoy en día tratan de mostrarse y ser reconocidas por la alcaldía o incluso la provincia (Víctor Ruilova, comunicación personal, 2017)

En el imaginario popular de los migrantes bolivianos, la entrada folklórica en la Av. de Mayo, que desde 2009 se celebra cada año en el centro histórico de la ciudad, supone uno de los mayores reconocimientos institucionales a la cultura e identidad boliviana.

A pesar de las fuertes disputas en torno a los sentidos político-culturales de estas entradas folklóricas, lo cierto es que se han ido consolidando la presencia del cuerpo y la performance de las danzas bolivianas en los imaginarios urbanos porteños, como una parte más de la diversidad idiosincrática en la ciudad. La ilustración 4 nos muestra una representación de la visibilidad de la performance boliviana en la ciudad a partir de sus danzas originarias. La superposición de los danzantes *sikuris* y la *wiphala* aymara a la Catedral Metropolitana supone una alegoría de la presencia de cuerpos disidentes en la espacialidad oficial bonaerense. Cuerpos que buscan el reconocimiento de sus identidades y pertenencias, más allá de su papel de trabajador sumiso.

Las prácticas y usos diferenciales del espacio público que realizan los miembros de la colectividad en la ciudad, suponen, a decir de la investigadora Brenda Canelo, una reproducción de la vida social callejera de las ciudades bolivianas:

Me parece que desde la colectividad no hubo una defensa, ni salir pidiendo nuevos espacios públicos. Fueron ocupando el parque Roca y no hubo mucha más iniciativa: la necesidad del espacio colectivo. Jorge [Vargas] su lectura, dice que como que en muchas cosas la colectividad es muy diferente: como que mientras puedo algo, adelante, y si no puedo, ni modo. A menos que sea algo vital, lo dejan pasar (...) Sobre todo los aymaras, son muy de quedarse y hacer cosas. No son de ir a buscar algo y regresar a casa, se quedan. Y esto es un poco lo que molesta a los otros vecinos [argentinos]. Y eso pasa en muchos lugares emblemáticos (Brenda Canelo, comunicación personal, 2017)

Los conflictos derivados de los usos diferenciales del espacio público entre los bolivianos y argentinos, han abierto un debate sobre las reducidas interpretaciones de ciudadanía que se presentan como hegemónicas desde las políticas de la alcaldía e, incluso,

podríamos apuntar que interpelan la visión monolítica cultural que se presenta como la base de la identidad nacional argentina.

Esta breve reseña de la colectividad boliviana sobre su particular apropiación del auge económico popular en la época neoliberal y el renacimiento identitario cultural que ha experimentado durante la época de los gobiernos progresistas, nos ayuda a repensar el escenario de complejidad que suponen las migraciones al interior de las periferias urbanas de América Latina.

Sin duda las comunidades migrantes se asientan de manera permanente en las metrópolis latinoamericanas. Las formas en cómo viven y reproducen el espacio urbano que ocupan (muchas veces invisibles para los “ciudadanos de origen”), suponen uno de los anclajes del trabajo popular, mismo que contribuye a la reconfiguración de la ciudad latinoamericana desde sus espacialidades más periféricas.

Las pragmáticas populares de estos sectores migrantes imprimen un nuevo dinamismo económico a las periferias urbanas, sobre todo en la conformación de circuitos inferiores del comercio y la producción global a partir de vínculos de proximidad. Sobre esta emergencia económica popular en los intersticios de la globalización hegemónica profundizaremos en el próximo capítulo.

# **Capítulo 2. Globalización popular en su vertiente latinoamericana**

En este capítulo presentaremos una problematización en torno a las múltiples y controvertidas interpretaciones sobre la inserción de los sectores populares en los intersticios de los circuitos de la producción y el comercio global. Fenómeno que algunos investigadores denominan “globalización desde abajo” (Lins, 2012).

En un primer momento delimitamos nuestro entendimiento del fenómeno de la globalización, asumiéndola como una continuación del proceso de internacionalización del capital, que articula ciertas áreas de valorización, dejando relegadas (y marginalizadas) otras tantas (Saxe, 1999), y en donde los emprendimientos económicos populares han sabido insertarse de manera intersticial como una vía de sobrevivencia y acceso a las mercancías globales. La globalización desde abajo presenta una paradoja ya que si bien no se reproduce “fuera” y “contra” el capitalismo, si lo hace a partir de sentidos distintos a la simple valorización del valor del capital. Una parte importante de este auge económico popular se debe a la persistencia de ciertas reticularidades y recursos colectivos en las pragmáticas económicas de sus protagonistas.

Entendemos a la globalización popular, como el heterogéneo y discontinuo proceso de apropiación popular de ciertas racionalidades neoliberales. Procesos ambivalentes en donde se entrecruzan los cuidados reproductivos, la preservación de vínculos de proximidad, solidaridad y complementariedad económica, con formas de autoexplotación, la reproducción de formas negativas de reciprocidad y clientelismos político-sociales.

A través de un breve recorrido cartográfico sobre algunos de los nodos del comercio popular latinoamericano, señalamos la emergencia de institucionalidades económicas, legitimadas por sus protagonistas a partir de relaciones de confianza y la consolidación de hábitats populares (que las soportan).

Advertimos desde un principio que toda esta reticularidad transnacional del comercio popular latinoamericano es producto de la transformación de los patrones de consumo global, fenómeno que deviene de la actual crisis de acumulación de la producción de mercancías (por el desarrollo de las TIC’s y la apertura de las fronteras comerciales) que obliga a incorporar al consumo global a la inmensa mayoría de pobres del planeta. Esto nos remite a una discusión sobre los modos de interpretación de este fenómeno

económico-popular, en donde cabe una lectura sobre la ampliación de la fetichización de las relaciones sociales de los sectores populares por medio de la mercancía-copia o la capacidad de los sectores populares de instituir sus propios sentidos de socialidad por medio de sus moleculares intercambios de trabajo y de mercancías.

De la mano del estudio de campo de la colectividad boliviana en Buenos Aires, mostramos algunos procesos de articulación de los espacios en donde los migrantes bolivianos experimentan la globalización popular. La villa como lugar de reproducción de la vida popular en donde se contienen los vínculos y las relaciones de parentesco. El taller como micro espacios productivos del emprendimiento popular, sólo posible a partir de redes de proximidad. La feria como mediación entre la villa y el taller en donde además de mercancías, se intercambian favores. La fiesta como economía de frenesí en donde se reafirman lazos de confianza y relaciones de trabajo.

Conscientes de que esta globalización popular contribuye a la ampliación de los patrones de consumo global a los sectores populares, pretendemos resaltar la economía moral que subyace de sus ensamblajes populares, sin dejar de lado las relaciones de dominación capitalistas a las que están sujetas. Nuestra intención es alejarnos de presentar a los sectores populares como víctimas de la globalización, mostrando sus capacidades de agenciamiento económico y con una reproducción distinta a la simple acumulación de capital.

## 2.1. Economía moral y reapropiación popular del neoliberalismo en América Latina

*La fábrica no puede entenderse desde el mercado y el capitalismo, sino desde la economía moral de los trabajadores*  
E.P. Thompson, *Costumbres en Común*.

De la mano de los grandes relatos sobre la supuesta inevitabilidad histórica de la “globalización económica”, parecen pervivir distintas formas de apropiación popular de los grandes flujos de mercancías y personas que esta ocasiona. Formas de organización vernáculas que son posibles gracias al incremento migratorio transnacional y la reterritorialización de ciertos sectores populares en los espacios periurbanos (en nuestro caso de estudio, los latinoamericanos).

Antes de avanzar en nuestras hipótesis es importante delimitar algunos marcos de interpretación sobre los conceptos a los que recurriremos. Al igual que en el primer capítulo, una de las mejores formas de desarrollar el concepto de globalización es a partir de la dimensión de experiencia que se desprende de la realidad sensible.

En su crítica a las interpretaciones estructuralistas de la historia, Edward Thompson nos advertía la urgencia de resituar las experiencias cotidianas de los sujetos reales en el centro de la formación de los sectores subalternos, siempre ubicadas desde sus historicidades específicas.

La “economía moral de las multitudes” que se fue refinando a lo largo de sus trabajos, nos permite sustantivar la reproducción (material y simbólica) del universo cultural de los sectores subalternos, desde la dimensión moral de sus prácticas. Formas vernáculas de hacer y vivir la dominación capitalista que determinan las acciones de protesta en momentos de ruptura del pacto social de dominación que las sujeta.

Esta lectura “desde abajo” que Thompson hace de la historia social, nos resulta útil para comprender la formación de los sectores subalternos contemporáneos en la compleja encrucijada de interrelaciones globales de dominación a la que muchos autores acuñan el término de globalización. La dimensión de experiencia en los sujetos específicos de la historia será por tanto, el punto de partida por el cual delimitaremos el término de globalización, en su vertiente popular.

En las ciencias sociales (y principalmente en la ciencia económica) existe un consenso generalizado en torno a la inevitabilidad histórica de la globalización, como una etapa que rebasa la forma económica predominante del siglo XX, misma que se basó en la síntesis del capitalismo industrial y el Estado-Nación o “capitalismo (de base) nacional” (Hart, 2015). Una nueva organización de la sociedad mundial que se presenta como un universal humano y que se forja desde la cima del poder financiero global.

Uno de los anclajes de esta gran transformación es la valorización capitalista que se da a partir de los anárquicos circuitos monetarios mundiales, la propiedad intelectual de corporaciones, la primacía del empleo en el sector servicios y la ampliación de los patrones de consumo globales hacia los sectores más marginales de la población mundial. Son pocos los gobiernos nacionales del planeta que logren subvertir la maquinaria que reproduce esta globalización, presentándose así como hegemónica e inevitable.

Desde la década de los años setenta surgió el término de economía informal como una manera de describir las prácticas comerciales de los pobres urbanos que viven en los intersticios del sistema económico nacional que no pudo bajar a su nivel (Hart, 2015, p. 18). En las resquebrajadas economías de orientación nacional de nuestros días, las actividades descontroladas, tanto en la cima como en los intersticios del sistema económico global, se perfilan como una característica universal del funcionamiento de las sociedades capitalistas modernas.

La diferencia primordial entre la globalización desde la cima del poder económico (paraísos fiscales, lavado de dinero del narcotráfico, rescates financieros a corporaciones, etc.) y las generadas desde las hendiduras del sistema (comercio hormiga, envío de remesas, salarios temporarios, etc.), estriba en que las primeras se caracterizan por ser llevadas por entidades abstractas alejadas de la organicidad humana de la sociedad, mientras que las segundas solo son posibles a partir de las necesidades específicas de los actores que la protagonizan, siempre desde la trama cultural y los sentidos comunes de personas vivientes.

Resituamos el sentido de pertinencia de la globalización popular en tanto que supone la base material de sobrevivencia de millones de pobres en el planeta y a la vez reproduce

dialécticamente el capitalismo contemporáneo. Formas cada vez más sofisticadas de dominación capitalista permiten la transferencia de plusvalía a partir del comercio popular y la transferencia de información. El capitalismo hegemónico requiere de estos millones de pobres, que en su vida cotidiana viven y practican la economía informal (ejércitos de mano de obra barata que sobreviven gracias a su propia autoexplotación).

No obstante, las prácticas comunes de los actores de la globalización popular parecen redirigir los sentidos fundamentales de lo que alguna vez fue la economía: la puesta en el centro de su dinámica a la reproducción de la vida cotidiana de los sujetos que la protagonizan. Volver a hacer humana a la ciencia económica nos permite visibilizar las expresiones de la realidad reproductivo-material de la vida en el centro de la complejidad que supone el fenómeno de la globalización.

El recentramiento de la vida social en la ciencia económica nos orilla a recurrir a herramientas analíticas que tomen como punto de partida crítico a la realidad concreta. El realismo etnográfico e histórico que en las últimas décadas se han basado las investigaciones de la antropología económica, sin quizás las herramientas más valiosas con las que contamos para el comienzo de esta larga y prolija tarea de sustantivar “desde abajo” el fenómeno de la globalización.

La globalización popular pretende problematizar antiguas categorías como la “glocalización” con la que Roland Robertson (2000) develó la sincronía entre la internacionalización de los procesos sociales y la base local que los soporta. La globalización popular enfrenta este viejo dilema, resaltando que la transmisión de plusvalía de la globalización hegemónica del siglo XXI pasa forzosamente por los microemprendimientos, el consumo y las formas culturales que proyectan los millones de pobres a partir de la reproducción de circuitos inferiores del comercio y la producción global.

En este sentido, sostenemos la hipótesis que a lo largo de las últimas dos décadas, los sectores populares se han insertado desde los intersticios de los circuitos de la producción y comercio global. Lo realizan a partir de su reproducción material, bajo manejos sustantivos del dinero y desde la extensión de redes familiares y de parentesco. De estas formas diferenciales de comercio subyacen formas de acumulación, que si bien

esta sujetas a los imperativos del capitalismo contemporáneo, lo hacen bajo la reproducción histórica de sus necesidades específicas. Siguiendo a Thompson, las condiciones de vida de estas nuevas formas de subalterización global pueden darnos las claves de una nueva formación de las clases sociales del siglo XXI.

La inserción de los sectores populares a los circuitos globales del comercio informal no reproducen exclusivamente sus vidas materiales. El acceso al consumo global por gran parte de los sectores populares del mundo nos obliga a discutir sobre los sentidos sociales que prefigura la producción global de mercancías y su traspaso al universo popular<sup>98</sup>.

La globalización que protagonizan los sectores populares cuentan con un potencial de instituir formas alternativas a los sentidos acumulativos del capital, basando su reproducción económica en la preservación de vínculos fuertes, usos alternativos del dinero (Wilkis, 2013) y primando sus sistemas de necesidades. Sin embargo, también podemos decantarnos en mirar estas prácticas populares como la intensificación de las contradicciones del capitalismo al incorporar de manera residual a los segmentos más precarios de la población por medio de la subcontratación laboral, y la asimilación aspiracional del consumo (derivada de los usos de las mercancías copia).

Las paradojas que revela este escenario de integración de los sectores populares al mercado internacional del capital, han sido producto de discusiones de la teoría marxista, sobre todo del papel que desempeñan los sectores más marginales, no solo en

---

<sup>98</sup> Desde la década de los años noventa, diversas investigaciones sociológicas sobre la globalización (Margulis, 1997; Ianni, 1995, Wallerstein, 2002) nos advertían los anclajes en que se prefiguraría la globalización hegemónica: internacionalización del capital financiero, reconfiguración de la división internacional del trabajo gracias al desarrollo de las TIC's, estandarización de los patrones globales de consumo. En este reordenamiento mundial, los sectores populares parecen insertarse en dos formas: subcontratación de trabajo a partir de flujos migratorios, incluso transnacionales y consumiendo tan solo las copias de las mercancías globalizadas. Tenemos por ejemplo al industria textil como una de las ramas económicas más dinámicas y ascendentes en esta época global, que basa su modelo de crecimiento a partir del *fast fashion* (obsolescencia de la ropa a partir de la calidad y las temporadas de la moda). Una industria que prolifera a partir de la existencia de dos circuitos, uno hegemónico y otro marginal, los cuales se cimentan en la explotación formal y relativa de la fuerza de trabajo, principalmente de países pobres. Es una de las industrias estructurales del comercio popular, debido a su alta movilidad de capital y los precios accesibles de sus prendas, en muchas ocasiones, uno de los únicos bienes personales que logran acceder los casi 4,000 millones de pobres del planeta.

la consolidación del ejército mundial de reserva, sino en su articulación en los intersticios del mercado global.

En el caso latinoamericano, estas formas diferenciales de acceso al mercado mundial capitalista fue constituyendo las bases de la teoría de la dependencia, con la cual encontramos un *locus* integrador del fenómeno del comercio popular y sus formas de inserción a la globalización. El papel de las economías latinoamericanas en la división internacional del trabajo, históricamente ha consistido en la transferencia de plusvalía absoluta hacia los centros capitalistas. Dicha realidad estructural es producto del papel de las oligarquías nacionales que basan sus ganancias a partir de renovados procesos de subordinación formal del trabajo.

Como apuntamos en el capítulo I, los grados de hegemonía de una sociedad capitalista dependen de los grados de subsunción formal y real de sus relaciones de producción. En el caso de las sociedades latinoamericanas, la subordinación formal del capital prima de manera dominante en las relaciones de trabajo, lo que permite la pervivencia de clases sociales que acuñan comunitarismos (que cubren la reproducción de sus sistemas de vida que no han logrado ser subordinados al capital) con formas modernas de trabajo y de consumo.

En este proceso dependiente de reproducción del capital podemos situar a las economías de los sectores populares. Si bien existe una conformación de “nichos ecológicos” (Lomnitz, 1975) para su sobrevivencia, dichas pragmáticas materiales y simbólicas de la vida popular quedan subordinadas a la estructura histórica y estructural de la dependencia, que en el caso latinoamericano representan diversos modos discontinuos, fragmentarios y precarios de incorporación (y explotación) de la mano de obra y de la población sobrante<sup>99</sup>.

No obstante, las formas parciales de subordinación del capital global que representan las experiencias de inserción popular a la globalización, contribuyen a una exploración más

---

<sup>99</sup> El término sobrante se refiere a la carga social de los sectores populares que no pueden ser integrados al sistema de explotación. En el caso de las economías dependientes la población sobrante padece un doble proceso de exclusión, en tanto que sólo una parte del conjunto económico está integrado al proceso mundial de producción, dejando al resto de la sociedad expuesta a formas más intensivas de explotación de plusvalía. Para más detalles véase: Quijano, 1970.

sustantiva de la vida cultural de los sectores populares que se manifiestan en una pragmática popular que se imbrica a los imperativos de la racionalidad neoliberal desde sus particularidades reproductivas.

Esto deviene en un escenario heterogéneo y contradictorio en que se desarrolla la vida cotidiana de los sectores populares, en donde persisten continuidades, rupturas y tensiones entre la producción de valores de uso (precarios) de estos sectores populares y los procesos de acumulación que contribuye a la reproducción del capitalismo global.

### **2.1.1. Reproducción material de la vida colectiva. Hacia una definición sustantiva de la globalización popular**

Un primer acercamiento hacia el concepto de globalización popular lo podemos tener a partir de la dimensión de la experiencia. La globalización popular es la que vivimos y apreciamos la mayor parte de la población. Las actividades económicas del segmento más pobre de la población que produce y/o vende mercancías-copias, transportadas por bultos o maletas a través de países y que ofrece en ferias y mercadillos informales.

La globalización popular supone un flujo transnacional de bienes y personas que desde micro emprendimientos, muchas veces personales, permiten el mejoramiento de la calidad de vida de millones de consumidores y proveedores que no podrían acceder a bienes del mercado formal, y a su vez son el soporte de la valorización de los circuitos globales de la producción de los países emergentes. A decir de Alonso Valenzuela y Rafael Monroy:

Recientemente, las ciudades que están integradas o integrándose a los circuitos globales de producción en los países emergentes, a veces lo hacen como participantes marginales de los beneficios económicos, pocas veces como socios paritarios y frecuentemente como poderosos contribuyentes de mano de obra en condiciones de desregulación que los transforma en referentes de los mercados informales e ilegales. Por tanto, aún dentro de la economía legal, existen procesos que conllevan distintos grados de poder, jerarquía y exclusión (Valenzuela, A; Monroy, R, 2014, p.118)

Podemos señalar la importancia de situar a la globalización popular como un eslabón integral de los procesos de reproducción de los polos de desarrollo de las ciudades globales en los países emergentes.

De acuerdo a la teoría de los circuitos de economía urbana de Milton Santos (1979), desde la década de los años ochenta se presenta una simbiosis entre dos circuitos comerciales urbanos: las zonas modernas con actividades financieras y comerciales (circuitos superiores) y las actividades comerciales marginales, protagonizada mayoritariamente por migrantes precarios y que dan respuesta a las necesidades de consumo de los trabajadores precarizados (circuitos inferiores). De esta simbiosis

deviene el carácter ambivalente de permisividad y control parcial de las actividades informales por parte de los gobiernos nacionales<sup>100</sup>.

A nivel jurídico-analítico habría que hacer un discernimiento entre el comercio informal y las actividades delictivas que recurren al uso de la violencia como factor de cohesión. Dicha separación no se realiza del todo en ciertas definiciones de la economía informal (Naím, 2006) que sitúan sus fundamentos en una triada analítica informal/ilegal/criminal. Si bien todo el comercio informal funciona a partir de la tolerancia en la aplicación de las normas estatales, la globalización protagonizada por los sectores populares es asumida primordialmente bajo formas vernáculas de autoorganización (confianza, reciprocidad, familiaridad, por ejemplo) distintas al uso sistemático de la violencia como el narcotráfico, la trata de personas, etc. Aunque tanto actividades informales e ilegales se produzcan en un mismo espacio, existen fronteras muy claras entre sus fines y medios.

Ello nos obliga problematizar en torno a la constitución del orden de legalidad y de legitimidad que supone el fenómeno de la globalización popular. Debemos situar las normas legales de la economía informal como un marco de relaciones de poder con las que los aparatos estatales cuentan para gestionar el equilibrio entre la reproducción de las actividades informales y el funcionamiento de las actividades formales. En cuanto a la legitimidad, la participación de los sectores populares en la economía informal, representan una de las pocas vías de empleo y ascenso económico para la mayor parte de la población mundial, lo que supone un último filtro que al deteriorarse, atrae a la población a los circuitos de la economía ilegal (Valenzuela, A; Monroy, R. 2014).

Para el caso latinoamericano que nos ocupa, entre 1950 y 1980, el 30% de los empleos provenían del sector informal, mientras que para 1999 este porcentaje ascendió al 60% (OIT, 1999). Más que un problema, podríamos mirar a la globalización popular como una alternativa de sobrevivencia a las desigualdades estructurales de desempleo que se intensificaron con la llegada de las políticas neoliberales de la globalización.

---

<sup>100</sup> En el caso latinoamericano, se convierte en una relación de poder que permite la gubernamentalidad de la marginalidad por parte del Estado, marcando los límites de su permisibilidad, (ahí donde no se atente la reproducción de mercado formal del sistema hegemónico capitalista) y reorganizándola a los requerimientos organizativos del mercado capitalista.

La globalización popular no se produce en un espacio homogéneo y sin historia. En la ciudad globalizada (que se presenta como el sedimento superior de las anteriores capas urbanas) perviven épocas económicas y pragmáticas populares que han logrado resignificarse para sobrevivir, incluso a lo largo de siglos. Tenemos el proceso de cholificación andino como un ejemplo de resignificación cultural que a lo largo de cinco siglos, un grupo “tercero excluido” (Rivera Cusicanqui, 1996) ha logrado pervivir como articulador del comercio entre el mundo indiano aymara y el criollo-mestizo de algunos países sudamericanos.

En clave barroca, el abigarramiento de las ciudades latinoamericanas puede entenderse como un entrecruce de larga data, entre prácticas indígenas y populares de resistencia, de las cuales surgen diversas formas de habitar y producir la ciudad<sup>101</sup>. El sincretismo de formas de sobrevivencia resignificadas a lo largo de siglos de emergencias, repliegues y resistencias, logran imbricarse con los imperativos de la racionalidad neoliberal<sup>102</sup> para lograr formas reticulares de comercio, cuyas formas de acumulación de capital se asemejan más a un fractal que a su forma vertical e ilimitada convencional (Gutiérrez, 2011)<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> La categoría de *ethos* barroco que Bolívar Echeverría encuentra en la modernidad capitalista, nos resulta muy útil para comprender el comportamiento social que permite hacer soportable la contradicción entre el hecho capitalista y la forma natural de la vida, una forma creativa que se despliega desde la resistencia de formas de vida preexistentes a la conquista y colonización. Para más detalle, véase Echeverría, B. *Modernidad de lo Barroco*.

<sup>102</sup> Retomando el concepto de “gubernamentalidad” de Foucault y advirtiendo la complejidad social-popular latinoamericana, Verónica Gago nos advierte que lo que aparece como una racionalidad contradictoria de la globalización neoliberal, se puede convertir en ciertos espacios populares como “una forma sofisticada, novedosa y compleja de enhebrar, de manera cada vez más íntima e institucional, una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre, la autoempresarialidad y la autogestión. Se trata de una racionalidad no macropolítica ni abstracta, sino puesta en juego por las subjetividades y las tácticas de vida cotidiana” (Gago, 2015, p.22)

<sup>103</sup> Raquel Gutiérrez Aguilar piensa la dinámica de las economías populares-comunitarias bajo el predominio de una forma de acumulación fractal, es decir, que la acumulación no sigue la lógica lineal y progresiva clásica del capitalismo, sino que surgen “bucles M-D-M asociativos”. Esto es que llegado cierto punto, la acumulación se desplaza hacia otros núcleos asociativos (familiares, vecinales, de proximidad, etc.) cuya característica es su capacidad vinculativa. No dejamos de lado que todo proceso de acumulación de capital sólo se reproduce a partir de la explotación de la fuerza de trabajo. Lo que podemos tomar de este controvertido concepto, es pensar las formas de distribución de la plusvalía en ciertos espacios populares donde prevalecen relaciones de vecindad y parentesco. Tenemos por ejemplo “la escalera boliviana” con la que Roberto Benencia ha estudiado los núcleos asociativos de los migrantes bolivianos en el sector hortícola argentino. La incorporación familiar juega un papel clave en la expansión de estos emprendimientos frutihortícola en donde la explotación de la fuerza de trabajo se imbrica con relaciones

Desde estas cuatro premisas podemos entender a la globalización popular como un conjunto de intercambios comerciales protagonizados por los segmentos más precarios de la sociedad que, gracias al desarrollo de las TIC's y al aumento exponencial de migración transnacional, logran acceder al flujo internacional de mercancías por medio

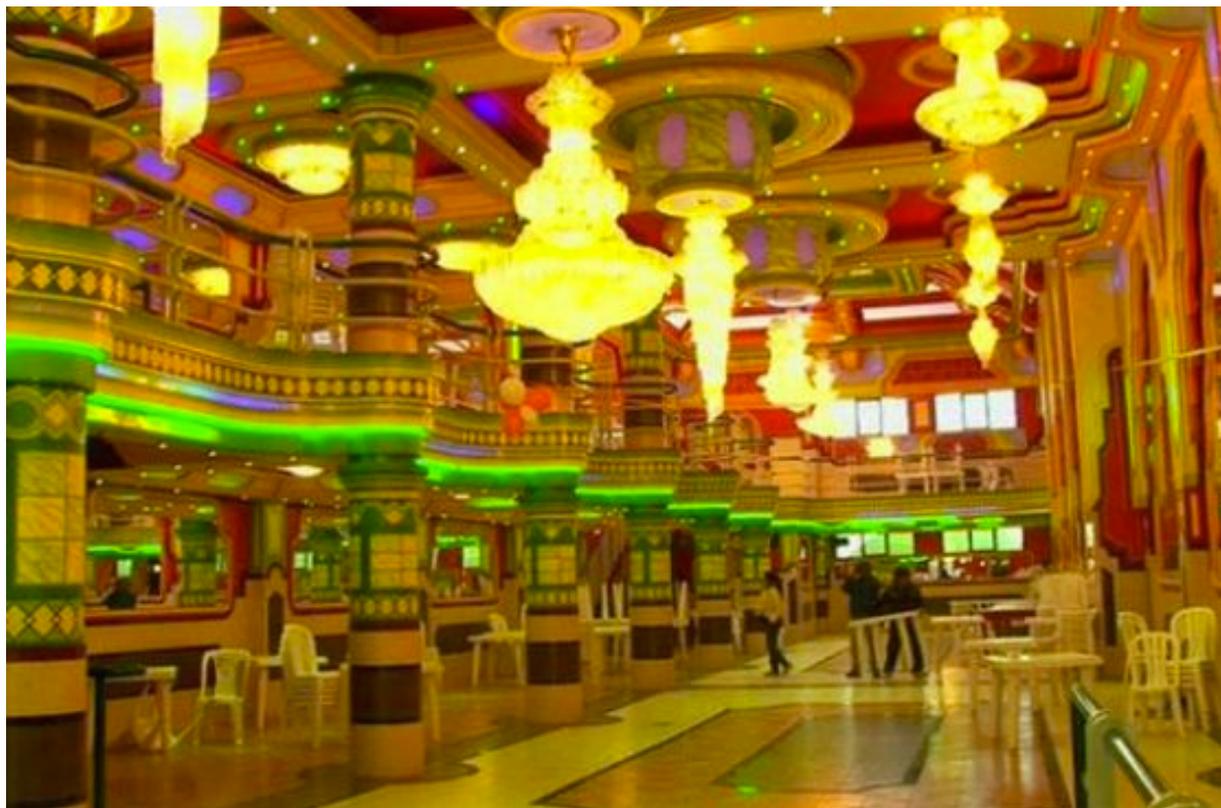


Ilustración 5. Los *cholets* están cambiando al arquitectura de La Paz y El Alto, Bolivia, al presentar patrones estéticos de riqueza aparentemente distintos a la de las tradicionales zonas residenciales criollas.

de pequeñas inversiones. Estos micro emprendimientos son socialmente legítimos en cuanto representan la única alternativa laboral y de acceso al consumo a la gran mayoría de la población mundial<sup>104</sup>. Como ejemplo, en la ilustración 5 encontramos una de las expresiones más barrocas de reapropiación popular del excedente comercial. La invención de una estética andina en el decorado de los *cholets* alteños, más allá de cierto apego antropológico-cultural, muestra las necesidades de diferenciación y apropiación

---

de reciprocidad (que puede desencadenarse en formas negativas de reciprocidad) y solidaridad. Para más detalle véase Benencia, 1995.

<sup>104</sup> Al igual que las clases sin conciencia, consideramos que los alcances transformadores de estas nuevas reticularidades populares del comercio transnacional se encuentra en potencia, en tanto que han logrado desplegarse a partir de los impulsos de sobrevivencia de sus participantes. No obstante, la potencia de esta pragmática podría debelarse en agenciamientos, en tanto las tensiones entre estos microemprendimientos y los proyectos dominantes de las élites no logren resolverse a partir de las mediaciones que los contienen.

identitaria de una clase emergente, completamente imbricada a la dinámica del comercio popular trasnacional.

La multiplicidad de estos micro emprendimientos de base familiar, van conformando circuitos inferiores del comercio y de la producción global, generando una demanda de artículos complementarios a sus prácticas económicas principales: autos, minibuses, máquinas de coser, artículos industriales de jarcería, conforman algunas de las principales herramientas de las actividades moleculares de la globalización. Nuevamente, el focus de estas incipientes industrias de medios de producción se encuentra en la cuenca del pacífico, sobre todo en la gran feria comercial de Yiwu (provincia de Guangzhou, China). En su estudio sobre las adquisiciones directas de mercancías chinas por parte de los comerciantes aymaras, Nico Tassi (2012) nos devela algunas sinergias económicas entre los pequeños comerciantes chinos y aymaras que, ajustando la producción a los requerimientos específicos de los demandantes andinos, consolidan nichos de mercado de bienes de capital, sin la necesidad de grandes intermediarios.

En lo social, la globalización popular está integrada dentro un sistema cultural y político que se apoya en estructuras familiares y de proximidad. Coincidimos con la tesis central de Larissa Lomnitz (1975) sobre la importancia de las redes de intercambio –y agregaríamos de cuidados-, en la estructuración “nichos ecológicos” que permiten la sobrevivencia de amplios sectores marginales de las periferias urbanas<sup>105</sup>.

En este contexto estructural de relaciones de sobrevivencia de los sectores populares, la racionalidad de ascenso y cálculo individual que supone la globalización, ha logrado permear a estas formas de sobrevivencia y resistencia popular. Tenemos por ejemplo, el sindicalismo gremial de comerciantes populares en la ciudad de El Alto, Bolivia. La conformación de esta red sindical de comercio popular supone el sincretismo de formas

---

<sup>105</sup> Aunque el estudio de Lomnitz sobre la “Barriada del Cóndor” se sitúa en el contexto de la explosión demográfica del auge industrial mexicano de la década de los años setenta, sus conclusiones tienen vigencia en el sentido de que la expansión periurbana de la actual era neoliberal, continúan reproduciéndose a partir de estas redes de intercambio y cuidados a pesar de que sus nuevos habitantes provengan de movilidades urbanas internas y trasnacionales. Las redes de intercambio entre familiares y próximos son los sustitutos de una seguridad social ausente en las periferias, cuya base social se encuentra en la cercanía física y en los lazos de confianza. Para más detalles véase Lomnitz, 1975.

ancestrales de organización social andina con mecanismos modernos de representación política como es el sindicalismo. La realización del comercio popular alteño está condicionado por una compleja red de medianías (vínculos familiares, fiestas, asociaciones vecinales, etc.) que orilla a una redistribución del excedente económico y la incorporación laboral de los círculos de proximidad.

En el plano político, tradicionalmente se han considerado las relaciones de los sectores informales con el Estado como relaciones políticas cercanas al gremialismo (acuerdos de “dejar hacer” entre el Estado y federaciones u organizaciones de vendedores ambulantes) o el clientelismo (el intercambio de favores y servicios públicos a cambio de lealtad política). No obstante, estas adjetivaciones resultan insuficientes para dar cuenta de la complejidad que supone la gobernabilidad popular.

La mayoría de los alcaldes de las metrópolis donde prolifera el comercio informal, entienden la gobernabilidad política urbana como un equilibrio entre la legitimidad política, la prosperidad económica y el orden social, lo que conlleva a una negociación permanente con los grados de tolerancia a la informalidad.

Dado que esta última representa una bolsa de seguridad social<sup>106</sup> frente al desempleo estructural del neoliberalismo y a su vez, supone un contrapoder económico que erosiona el sistema tributario, la política de las instituciones municipales debe responder a una continua negociación y renegociación de los espacios y cuotas de participación de los sectores populares. A decir de Diane Davis, “todos los procesos e instituciones importantes que organizan la sociedad moderna responden a normas formales e informales, y por lo tanto deben estudiarse desde esa perspectiva” (Davis, 2012, p.20).

Agreguemos a esta ya larga definición, la importancia que tiene la reproducción de los cuidados (protagonizados por mujeres) en la politización de los sentidos sustantivos de la vida social de los protagonistas de la globalización popular. No es casualidad que en correlato con la crisis del trabajo asalariado, el tradicional papel del varón como proveedor haya perdido relevancia, generando una serie de fenómenos estructurales

---

<sup>106</sup> Algunos autores afirman que para gestionar el comercio informal, los gobiernos locales deben recurrir a canales informales de negociación política, reconociendo de facto poderes informales que en algunas ocasiones derivan en asensos políticos populares y rivalidades políticas que interpelan al aparato estatal. Para más detalle sobre la “política informal” véase Davis, D, 2012.

como son la violencia intrafamiliar y el protagonismo del trabajo de las mujeres en la complementación de los ingresos familiares.

Desde el punto de vista metodológico, coincidimos con los anteriores estudios sobre la globalización popular (Lins, 2006; Rabossi, 2003; Tassi, 2013) en que los tradicionales análisis económicos de estadísticas y tendencias resultan inadecuados para dar cuenta de los fenómenos de la globalización popular. Esto se debe a que globalización popular no arroja cifras al estar fuera de las cuentas nacionales de los Estados y de los diagnósticos financieros.

La heterogénea procedencia de los actores de la globalización popular dificulta su homologación, bajo contabilidades financieras, fiscales o censales. Otras disciplinas de las ciencias sociales más cercanas a la cotidianidad de las personas, como la antropología, la sociología o la geografía, en las que se realiza etnografía, dan cuenta más detalladamente de las especificidades cualitativas de las prácticas, medios de vida y significaciones de los sectores populares. Estas nos permiten dimensionar la magnitud, escalas y densidades del comercio popular.

En las últimas dos décadas, la antropología económica ha hecho de las periferias urbanas un espacio privilegiado para conocer las dinámicas de los protagonistas del auge económico de la globalización popular. Su principal herramienta, la etnografía, ha sido esencial para comprender esta globalización plebeya, precisamente por su capacidad de examinar las particularidades del funcionamiento local de cada uno de los nodos, dejando en segundo plano la descripción del sistema en su conjunto.

Si bien es cierto que un estudio de la totalidad del sistema mundial no hegemónico (Lins, 2006) resulta cualitativamente poco útil, es necesario comenzar a trascender los estudios parciales de etnografía a dimensiones más amplias que nos permitan entender las interrelaciones socioculturales entre los distintos mercados globales populares.

La etnografía multifocal que sugiere el antropólogo George Marcus nos ofrecería alternativas a estos problemas de investigación. La etnografía multifocal trasciende lo local sin perderse en las abstracciones de lo global. La etnografía multifocal, nos dice George Marcus:

muestra que el centro del análisis etnográfico contemporáneo no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, o su sutil preservación a pesar de los cambios, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternas (Marcus, 2011, p.111).

Estas formas de adaptación de las culturas subalternas, algunas veces creativas y transformadoras, otras tantas reactivas y reafirmadoras del sistema mundo capitalista, requieren de una etnografía (aun emergente) que nos permita seguir trayectorias de sujetos, mercancías, descentrando el *focus* territorial de la investigación:

La distinción entre mundos de vida de los sujetos y sistema no se sostiene, y el aporte de la etnografía dentro del alcance de lo local, perspectiva cercana, es descubrir originales rutas de conexión y asociación a través de las cuales el interés etnográfico tradicional relacionado con la agencia, los símbolos y las prácticas cotidianas pueda seguir siendo expresado en un lienzo con una configuración espacial diferente. (Marcus, 2011, p.113)

Siguiendo esta advertencia metodológica, consideramos que el estudio de caso que se presenta en el segundo capítulo, es un ejemplo de las profundas transformaciones culturales que un colectivo arraigado en su identidad étnica logra realizar como forma de adaptación a los acelerados flujos de personas y mercancías que promueve la globalización popular.

### 2.1.2. Especificidades del concepto de globalización popular en América Latina. Cartografía mínima de sus redes comerciales transnacionales

Existen amplias zonas de comercio (principalmente de comercio mayorista, cercanas a los puertos) donde la velocidad y el volumen de mercancías hace imposible la consolidación de redes de solidaridad y reciprocidad. En cambio, encontramos vastas zonas del comercio popular minorista que se articula horizontalmente a esta espacialidad comercial portuaria, a través de organizaciones gremiales de comercio y redes vecinales<sup>107</sup>.

Esta distinción es sumamente importante ya que coloca a lo popular en un sentido más amplio a la simple connotación de “masas” (incorporando una dimensión territorial y sociocultural a la globalización desde abajo). Es este tipo de globalización que nos ocupa en la investigación.

Volviendo a la globalización popular, podemos decir que comparte con la globalización hegemónica los mismos canales de distribución. En muchas ocasiones las mercancías-copia viajan en los mismos buques que las mercancías formales. Comparten a su vez su procedencia mayoritariamente de China. Numerosos estudios han trazado las distintas rutas marítimas que permite la globalización desde abajo<sup>108</sup>.

El trajín popular de comercio transnacional comienza en un puerto franco o una zona libre de aranceles de la cual se aprovecha su laxitud fiscal y aduanera. Los comerciantes hormiga que trasladan sus mercancías desde bultos o maletas, van trazando a lo largo de

---

<sup>107</sup> Un ejemplo de cómo se supedita la globalización desde abajo a los imperativos culturales anteriores, lo encontramos en la organización reticular de comerciantes ambulantes que logran cogobernar a partir de federaciones, la ciudad de El Alto, Bolivia. Situada en el corazón de un eje comercial transfronterizo (Iquique-El Alto-Cochabamba-Santa Cruz-Brasil) la ciudad de El Alto ha aprovechado la expansión del comercio para consolidar una forma de cogobierno de organizaciones de base tales como la FEJUVE, CSUTCB o GREMIALES, mismas que han distribuido socialmente la riqueza de manera más eficiente que el Estado o el mercado formal. Para más detalle véase Parra, H. 2013.

<sup>108</sup> La investigación de Oliver Pliez sobre la reedición de la antigua ruta de la seda (que corre de Guangzhou en China a Trípoli en Libia, pasando por Dubái en Emiratos y Port Said en Egipto) por la vía marítima ha permitido el acceso popular de mercancías-copia a los mayoritarios segmentos pobres de Egipto (60% de la población) que aprovecha las ventajas arancelarias del canal de Suez para irrigar a lo largo de los zocos y caravanas del norte africano, una extensa variedad de ropa y tecnología. Esta globalización popular de la ruta de la seda ha modificado de manera sustantiva el consumo de regiones desérticas que en muchas ocasiones se presentan como los pocos accesos a los bienes de la modernidad. Para más detalle véase, Pliez, 2015.

los años, distintos puntos nodales, consolidando una red de pueblos y ciudades sobre la que se comercian sus mercancías. En este punto las relaciones de proximidad y confianza juegan un papel crucial dada la ausencia de almacenes, transportes y seguros de mercancías. Tenemos por ejemplo la red de comercio popular que los aymaras han logrado consolidar desde la zona franca de Iquique en Chile. Atravesando una red de pueblos andinos, estos comerciantes aymaras alcanzan las fronteras brasileñas, pasando por las ciudades de El Alto, Cochabamba, Oruro y Santa Cruz (Tassi, 2013).

Resulta interesante cómo en la mayoría de las rutas de comercio popular global se ofrecen mercancías muy similares. Al comienzo, en el comercio transnacional popular predominó la producción regional de mercancías-copia de las más prestigiadas marcas (Nike, Louis Vuitton, Armani, Rolex, Ray-ban, etc.), apropiándose germinalmente de los símbolos globales del estatus y el privilegio. Las copias burdas de los primeros años fueron dando paso al perfeccionamiento de la producción de copias cada vez más exactas, muchas veces solo detectables a la mirada de expertos<sup>109</sup>.

Las mercancías-copia son mayoritariamente producidas en Guangzhou, China, en talleres que están a pocas cuadras de las fábricas que producen las mercancías originales de las principales marcas mundiales, en condiciones laborales sumamente parecidas.

Con la llegada de mercancías-copia cada vez de mayor calidad fueron constituyéndose distintos talleres productivos, articulados por ferias y mercados populares. Coincidimos con Verónica Gago en definir estos micro emprendimientos como “microeconomías proletarias” en el sentido de:

Mostrar el nuevo paisaje proletario más allá de su acepción fordista y para remarcar la cuestión de escalas que hace que estas economías funcionen sobre todo como ensamblajes (...) en donde [la feria] logra combinar una serie de micro emprendimientos, compuestos por pequeñas y medianas transacciones y, al mismo tiempo es base de una gran red transnacional de producción y comercio (Gago, 2015, p.46).

---

<sup>109</sup> Existen distintos relatos orales de trabajadores chinos de que algunos talleres de producen en la mañana mercancías para las principales marcas y por las noches cubren los pedidos de los comerciantes populares. Es interesante ver como las condiciones de explotación de la industria textil de las principales marcas, abren la posibilidad de que sus costureros las boicoteen, al vender o reproducir clandestinamente sus diseños.

No sería posible entender la articulación de los talleres productivos y las ferias globales sin considerar su interrelación con el lugar donde habitan los actores de esta globalización popular. Considerando que la ocupación irregular de las periferias urbanas supuso un cumulo histórico de experiencias de organización para la solución de las principales necesidades de sus pobladores, dichas experiencias han sido un elemento cohesionador en la reproducción de estas microeconomías proletarias.

Las prácticas cotidianas con las que los sectores populares construyen la ciudad, son esenciales para comprender la lógica de la globalización popular. Siguiendo a Michael de Certeau:

En los intersticios de la producción y el consumo habita una poética diseminada en las maneras de hacer. Lejos de ser pasivos, los consumidores reciben y se apropian del entorno, metaforizando las direcciones del orden dominante (De Certeau, 1999).

De ahí que existe una agenda oculta de los sectores subalternos que protagonizan la globalización popular. Una agenda silenciosa que opera no con sus propios productos sino que se reapropia de los ya existentes, dotándolos de nuevos sentidos.

Esta heterogénea composición económica que desde las periferias urbanas del planeta logran una red global de comercio informal, es lo que Gustavo Lins Ribeiro llama “sistema mundial no-hegemónico” de la globalización popular:

Es justamente lo que el sistema mundial no-hegemónico constituye: una composición de varias unidades situadas en diferentes espacios *glocales* que están conectados por agentes que operan en la globalización popular. La globalización popular está formada por redes que trabajan de manera articulada y que en general se encuentran en diferentes mercados que conforman los nudos del sistema mundial no-hegemónico. Esta articulación crea interconexiones que le confieren a este tipo de globalización un carácter sistémico y hacen que sus redes tengan un alcance de larga distancia. El sistema mundial no-hegemónico conecta muchas unidades en el mundo mediante flujos de información, personas, mercancías y capital (Lins, 2012, p.49).

Coincidiendo con Lins, es necesario recurrir a conceptos como “sistema-mundo” y “no-hegemónico” para dar cuenta de cómo la triada espacial Villa-Taller-Feria donde habitan, producen e intercambian las periferias urbanas, son consecuencia del sistema de

dominación y control de los poderes hegemónicos, del que sin embargo, no forman parte constitutiva, ya que se sitúan siempre en sus márgenes. Esta liminalidad por si misma representa una amenaza al *establishment*, por lo que continuamente intenta erradicarlas (Lins, 2012, p.51)

En el contexto latinoamericano encontramos una red de nodos metropolitanos y portuarios, los cuales figuran como vías por las que circulan las mercancías del sistema mundial no hegemónico de la globalización popular.

En el norte y centroamericana tenemos los nodos centrales de la Ciudad de México y la ciudad Panamá. La Ciudad de México aglutina el tránsito de mercancías provenientes de Asia a través de los puertos marítimos de Lázaro Cárdenas (Michoacán), Veracruz y Manzanillo (Colima). De sus distintos mercados populares como Tepito, La Merced y San Felipe, salen diariamente autobuses repletos de mercancías para cubrir los distintos mercados informales del interior del país. Existe incluso un comercio transnacional hacia las ciudades de El Paso, Los Ángeles y Chicago en Estados Unidos.

Utilizando las ventajas de la frontera se logra un comercio “hormiga” de mexicanos que envían artículos adscritos al consumo cultural de los mexicanos (tortillas, enlatados, golosinas, CD’s piratas, etc.) hacia los barrios de mayoritaria presencia latina de las ciudades estadounidenses, trayendo por contrapartida ropa usada y tecnología a las ciudades fronterizas mexicanas (Gautier, 2015, p.259).

Panamá es uno de los centros mundiales de tránsito de mercancías de la globalización hegemónica y por tanto también de la popular. La Zona Libre de Colon (ZLC), catalogado como uno de los más grandes centros de exportación de mercancías de América Latina<sup>110</sup>, es el principal proveedor del “Mercado Oriental” de Managua en Nicaragua, que a su vez, es considerado el mayor mercado informal en Centroamérica<sup>111</sup>. Este

---

<sup>110</sup> En 2015 la ZLC abarcaba 240 hectáreas, facturando 16,000 millones de dólares posicionándose como la mayor zona franca de América y la segunda más grande del mundo. Para más información sobre la ZLC véase [www.zonalibreinfo.com](http://www.zonalibreinfo.com)

<sup>111</sup> De acuerdo con Cesar Augusto Rivera, responsable de la Corporación Municipal de Mercados en Managua (COMMEMA), el movimiento anual del Mercado Oriental asciende a los 2,182 millones de dólares que representan una tercera parte del PIB de Nicaragua. Lo impresionante de este mercado es su incremento exponencial, llegando a quintuplicar su extensión en los últimos veinte años. Para más detalle sobre el mercado oriental véase la nota “Árabes, los reyes del mercado en Nicaragua” publicada en El Universal el 7 de diciembre de 2011. Disponible en

mercado tiene un impacto decisivo en el comercio popular centroamericano ya que de sus calles, salen las mercancías que surtirán gran parte de los mercados informales de Guatemala, El Salvador y Honduras.

A su vez, la ZLC logra reexportar mercancías a las cuatro principales zonas francas de Colombia (Cartagena, Barranquilla, Santa Marta y Pacífico). La entrada masiva de estas



Ilustración 6. Comercio hormiga de ayuaras en el puesto fronterizo de desaguadero, entre Bolivia y Perú.

mercancías, ha desbordado los mercados formales de estas ciudades colombianas, debido al panorama de desempleo masivo que vive el país. Tenemos por ejemplo el mercado de San Victorino ubicado en el centro histórico de Bogotá, considerado el mercado popular más grande de Colombia. A pesar de contar con

10,000 locales formales, se calcula que entre sus calles comercian más de 70,000 comerciantes informales, incluidos los 3000 que operan en los “madrugones”<sup>112</sup>. A pesar de los grandes proyectos de reconfiguración territorial del comercio del centro de Bogotá, estos comerciantes han desplazado su comercio a los bordes más contiguos a su original ubicación (Carbonell, 2013, p. 148).

<http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/236186-arabes-reyes-mercado-nicaragua/>

<sup>112</sup> El “madrugón” es un modelo de negocio que opera en Bogotá desde hace 15 años. Con 22 bodegas se abre en las madrugadas del miércoles y sábado (de las 2am a las 10 am) de un comercio informal, mayoritariamente al menudeo y en efectivo.

En la región andina se despliega una de las redes comerciales más heterogéneas e interconectadas de América Latina, debido quizás a su compleja cartografía. Las zonas libres chilenas de Antofagasta, Iquique y Arica son las puertas de entrada de las mercancías chinas que recorrerán miles de kilómetros a partir de una extensa red de comercio reticular que pasa por las ciudades bolivianas de El Alto, La Paz, Oruro, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, así como por las ciudades argentinas de Tucumán, Salta, Córdoba, Rosario y Buenos Aires. Como nos muestra la ilustración 6, el trasiego hormiga de comercio andino es protagonizado por la movilidad y planeación de miles de mujeres. En una orografía escarpada y de controles fronterizos laxos, el paso de mercancías en la era de la globalización andina continúa realizándose como hace siglos.

Algunas investigaciones etnográficas (Tassi, 2013; Pizarro, 2009; Garcés, 2013) anuncian que las rutas comerciales responden más a una geografía social protagonizada por las especificidades culturales de la migración boliviana que al tránsito de mercancías. Estas mercancías desembocan en la Feria de “La Salada”, el quizás más grande mercado informal de América Latina, mismo que abastece a más de 600 ferias de toda Argentina (Ossona, 2010).

En la parte atlántica sudamericana, la zona comercial de Ciudad del Este en Paraguay pasó de ser un centro turístico de compras en 1970 para convertirse en el centro de suministro de mercancías de los mercados informales de todo Brasil. Tal como señala Fernando Rabossi, la ciudad que aprovecha la condición de “triple frontera” (Paraguay, Brasil, Argentina), ha experimentado el mayor crecimiento de su comercio a partir de la liberalización aduanal del Mercosur y el acelerado incremento del desempleo de sus principales actores: los *sacoleiros*<sup>113</sup> tanto brasileños como paraguayos (Rabossi, 2015, p.111).

Hoy en día, Ciudad del Este se perfila como la metrópoli del comercio informal sudamericano, un nodo de distribución y aprovisionamiento para cientos miles de

---

<sup>113</sup> *Sacoleiros* es como se conoce a los comerciantes hormiga que provienen de todas las regiones brasileñas, que importan sus mercancías a través de sacos que cargan en sus espaldas y que día a día cruzan la frontera de Ciudad del Este - Foz de Iguazú, sorteando los controles aduanales de ambos países.

comerciantes informales que desplazan sus mercancías a partir de distintas redes de comercio<sup>114</sup>, muchas veces hacia economías de enclave étnico<sup>115</sup>.

Esta breve caracterización de los nodos centrales del comercio informal latinoamericano, nos es útil para destacar la trascendencia que tiene la globalización popular como un fenómeno sin el cual, resultaría imposible comprender la reconfiguración social y productiva de las periferias urbanas latinoamericanas. Abre múltiples aristas sobre cómo abordar la heterogénea composición productiva de las economías populares.

Un primer punto a considerar es el potencial que tienen los mercados de la globalización popular de articular redes de comercio transnacional. Coincidimos con la categoría de ensamblaje popular con la que Verónica Gago trata de condensar las innovadoras formas de trabajo e intercambio que subyacen de las prácticas populares de la globalización desde abajo:

La noción de ensamblaje pone de relieve esa interminable, contingente y cambiante articulación de un conjunto de elementos altamente heterogéneos [tecnología, territorios, poblaciones, modos de producción económica] que está en la base de la constitución del capital global contemporáneo<sup>116</sup> (...) Contra la idea de que la globalización universaliza procesos, la categoría de ensamblaje permite deslindar la mirada de la unificación y homogeneización para detenerse en las articulaciones específicas, con sus deslindes y conexiones parciales y temporales (...) La noción de ensamblaje, por otro lado, asume la heterogeneidad como régimen de existencia de las cosas. De allí la necesidad, una y otra vez, de producir articulaciones, contactos, conectores. En este sentido: el ensamblaje es

---

<sup>114</sup> De acuerdo a estudios de Fernando Rabossi, Ciudad del Este se está convirtiendo en un mercado de importación múltiple procedente de Miami, Panamá y directamente de China a través de los cerca de 30,000 ciudadanos chinos que habitan en ella. A su vez, sus mercancías cubren gran parte de la demanda popular brasileña, paraguaya y llegan a mercados informales tan lejanos como La Salada, Argentina o El Alto, Bolivia (Rabossi, 2003, p.263). Esto reafirma el dinamismo comercial y productivo de las ferias populares y su potencial de articular un sistema mundial no hegemónico, tal como sugiere Gustavo Lis Ribeiro.

<sup>115</sup> Retomamos el concepto de enclave étnico para referirnos a los procesos asociativos de la migración transnacional que se colocan desde núcleos identitarios que exaltación de algunos rasgos de la cultura nacional para constituir federaciones y mercados propios. Desde la teoría económica, dichos enclaves étnicos han sido estudiados como ejemplos exitosos en la adaptación de los sectores marginales al mercado globalizado.

<sup>116</sup> Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Durham-Londres, Duke University Press, 2006.

una lógica relacional (Gago, 2015, p.68)

De acuerdo con Gago, existen por lo menos cuatro espacialidades persistentes en esta noción de ensamblaje popular. El taller como micro emprendimiento productivo sumamente flexible que basa su ganancia en relaciones de proximidad, la villa como asentamiento de habitabilidad y espacio autogestivo de organización de donde surge la fuerza del trabajo de la economía popular, la feria como vector de articulación tanto de la villa y el taller que logra proyectar tanto a las personas como mercancías a la red global de comercio popular y, por último, la fiesta como economía del frenesí y espacio de legitimación de la identidad popular.

En segundo lugar, las convergencias y tensiones que surgen de la interrelación de estos espacios, genera una legalidad emergente, invisible a la mirada hegemónica del aparato estatal, que regula y organiza el espacio urbano tomado para producir la economía popular. En muchas ocasiones estas organizaciones populares son las únicas interlocutoras legítimas hacia con el Estado en la gestión de sus espacios reproductivos.

Existe una “ciudadanía política callejera” (Arbona, 2008) que centra su legitimidad en la preservación de los derechos de sus agremiados. Esto supone un cuestionamiento intolerable a los poderes económicos de la globalización hegemónica que, como vimos en anteriores líneas, basa solo su legitimidad política en la concertación representativa de poder.

Un tercer elemento a considerar son las migraciones nacionales y transnacionales que continuarán protagonizando los ritmos de la globalización popular. Ello supone la creación de economías de enclave étnico (el asociacionismo migrante que cubre algunas calles de las ciudades) que con el paso de los años, logran convertirse en “Espacios socioculturales trans-urbanos” (Pizarro, 2009) como podemos corroborar en la presencia de bolivianos en Buenos Aires. La transferencia de saberes y el consumo afincado en identidades culturales seguirán siendo un catalizador indispensable para la expansión del comercio popular.

Un cuarto punto a considerar son las transformaciones de la fuerza de trabajo, predominantemente femenina. Es interesante observar como en escenarios de crisis

económica, la mayoritaria presencia femenina en el trabajo informal ocasiona una doble sinergia. Por una parte, el saber hacer del trabajo doméstico-reproductivo de las mujeres, puede lograr un entramado de economías múltiples de sobrevivencia, pasando a cubrir funciones estratégicas de organización social,<sup>117</sup> trasladándose a lo público características propias de la economía del hogar. Por otra parte, el trabajo invisibilizado a lo largo de generaciones, es más proclive a la realización de los microemprendimientos autogestionados, sumamente acordes a los imperativos del neoliberalismo.

---

<sup>117</sup> Comedores populares, guarderías, trabajo textil doméstico son acciones femeninas recurrentes en los muchos escenarios de crisis económica que ha experimentado América Latina. De estas prácticas, se pasa de la invisibilización del trabajo femenino en el ámbito doméstico, a ocupar un lugar estratégico dada la imposibilidad de continuar con la figura del trabajador masculino proveedor. Para un estudio más a profundidad sobre el papel femenino en la flexibilización del trabajo en la globalización, véase Sassen, 2006.

## 2.2. Globalización popular de la colectividad boliviana en Buenos Aires

*¿Podemos conformarnos con la imagen dualista y maniquea que opone un occidente mercantil y capitalista, a un sur-oriental de indios atrasados –o rebeldes–, que resisten inercialmente desde su economía “natural”, o estallan espasmódicamente en alaridos de dolor y violencia reivindicativa? En el polo opuesto del razonamiento: ¿podemos decir que estamos asistiendo a la formación de una nueva ciudadanía globalizada, homogénea, una suerte de mestizaje transnacional que haría de la “hibridez” y de la indeterminación su principal fuerza?*  
*Silvia Rivera Cusicanqui, La contradicción entre cultura y desarrollo*

Como señalamos anteriormente, la inserción popular al mercado global por parte de la colectividad boliviana es un correlato de los fenómenos contemporáneos de la intensificación migratoria transnacional y la ampliación del consumo popular a partir de redes transnacionales de base familiar.

Al igual que el comercio étnico de migrantes mixtecos en California, Estados Unidos (Leal, 2006), el comercio popular de los bolivianos en Buenos Aires se basa en la consolidación de redes familiares transnacionales que se forman a partir de una fuerte raigambre cultural identitaria, mismas que permiten incorporar de manera eficaz a distintos miembros de la colectividad en una territorialidad trans-urbana muy extensa.

La globalización que protagonizan los sectores populares, principalmente en las periferias urbanas del “tercer mundo”, supone una respuesta a la imposibilidad del sistema económico global de incorporar en su totalidad a el trabajo de la población mundial por medio del salario. Considerando que esta crisis de la reproducción del poder colonial capitalista por medio del patrón salarial, las prácticas populares de los sectores “excluidos” de esta acumulación, representan una reconversión de los valores de cambio a otros de uso, mismos que paradójicamente, permiten la reproducción ampliada del capital global.

El siguiente apartado sobre la experiencia de la colectividad boliviana en Buenos Aires, pretende ofrecer algunas respuestas a la paradoja de si la globalización popular, representa una simple reproducción al patrón neoliberal de acumulación o, si en el interior de sus prácticas, los sectores populares han logrado revertir los imperativos de la acumulación, moldeando desde sus pragmáticas una forma más humana al capitalismo del siglo XXI.

En primer lugar, nos interesa mostrar el núcleo esencial de la reproducción del capitalismo popular de la colectividad boliviana: los espacios productivos (feria, taller y quintas) y la articulación que subyace entre sus redes de proximidad y los mercados transnacionales. Nos interesa abordar las contradicciones que subyacen de las formas diferenciales de trabajo entre los trabajos de base familiar de una buena parte de la colectividad boliviana y su contraparte laboral argentina.

Los ciclos del “derroche” en prestes, fiestas y entradas folklóricas nos muestran los límites socio-reproductivos de acumulación de capital por parte de los miembros de la colectividad. Advertimos que si bien existen factores aspiracionales de mejora económica en los migrantes bolivianos, esta se encuentra limitada por un extenso calendario de festividades en donde se rearticulan vínculos intrapersonales, adscripciones identitarias, dones y relaciones de reciprocidad.

Por último, desarrollaremos las rupturas intergeneracionales en las significaciones de la cultura andina de trabajo, por parte de las generaciones más jóvenes, nacidas y radicadas definitivamente en el AMBA. Mostraremos como los jóvenes argentinos de ascendencia boliviana pueden identificarse con algunos elementos culturales de Bolivia, sin que ello signifique la reproducción de los planes de vida de sus padres, principalmente en lo respectivo a las jornadas intensivas de trabajo y la invisibilidad social que estas conllevan.

### 2.2.1. Formas reticulares de acumulación de capital andino en el contexto migratorio boliviano. Feria, taller y quinta.

Como ya señalamos en el capítulo anterior, a pesar de la diversidad de lugares de procedencia por parte de la comunidad migratoria boliviana, el 84.92% de los bolivianos radicados tanto en la Provincia como en la Capital Federal de Buenos Aires, provienen de los Departamentos andinos de Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí (EMCI, 2002). Por tanto la migración boliviana se adscribe mayoritariamente dentro de la culturalidad altiplánica, lo que se refleja en la preponderante resignificación de prácticas culturales, lúdicas y religiosas propias de la cosmovisión andina<sup>118</sup>.

Esta readaptación de los repertorios culturales originarios son el producto de una permanente negociación y puesta en tensión de estos últimos con el escenario de acogida. Por tanto, no pretendemos sustentar la existencia de un capitalismo andino trasplantado al contexto bonaerense, sino mostrar la pervivencia de ciertas prácticas y recursos comunitarios propios del mundo andino, incorporados a los emprendimientos populares de los bolivianos en las periferias de Buenos Aires.

La introducción de las políticas neoliberales tuvieron en Argentina una de las mayores transformaciones sociales y económicas que derivaron en el sistemático abandono de algunas actividades agrícolas (el sector hortícola por ejemplo), el desmantelamiento de la industria productiva y la liberalización arancelaria y financiera. Las consecuencias de dicha desarticulación comercial y productiva de orientación nacional tuvo como culmen la crisis financiera de 2001 y con ello, el arribo de transnacionales, junto con sus modelos de subcontratación y precarización laboral. En este contexto no exclusivo de Argentina, los segmentos sociales más marginales que han logrado asumir los imperativos del modelo neoliberal e insertarse en sus “vacíos” productivos, han encontrado nichos de mercado, que si bien reproducen la lógica neoliberal, lo hacen desde sus propios recursos comunitarios. A partir de estos “micro emprendimientos proletarios” es cómo

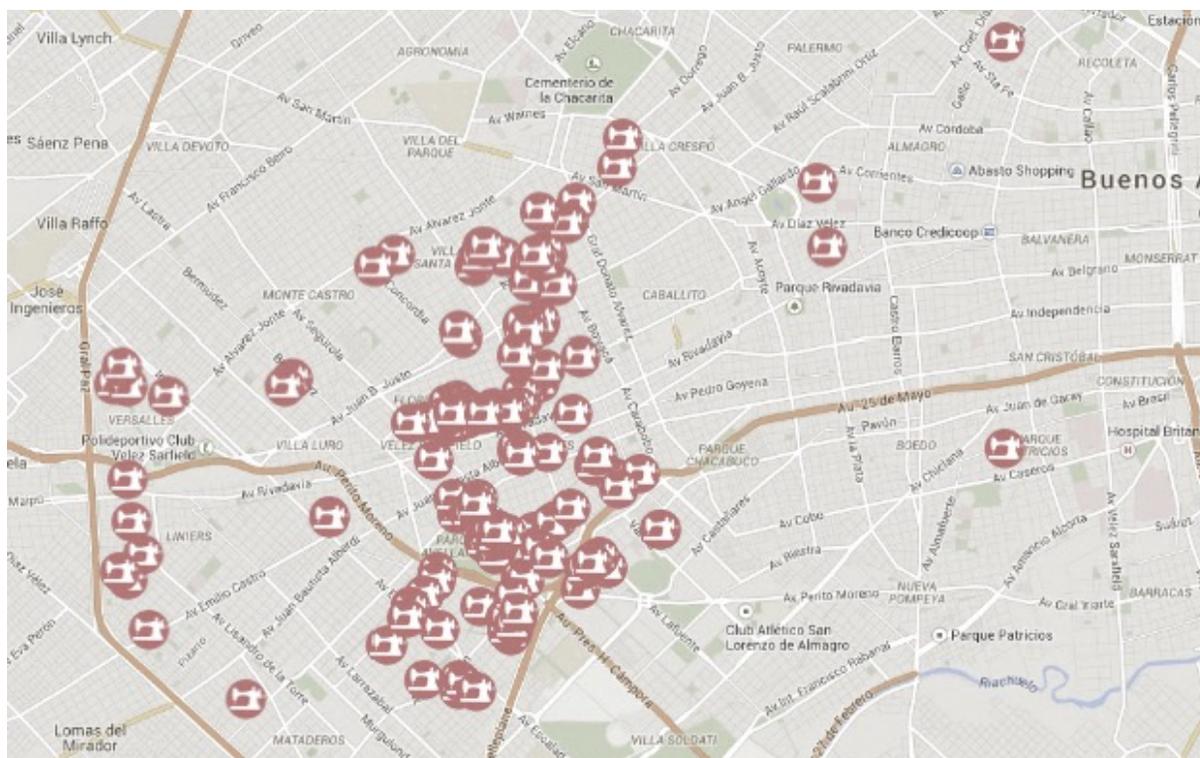
---

<sup>118</sup> Si bien en los últimos años, ha habido una mayor incorporación de elementos culturales de la nación boliviana, sobre todo en entradas folklóricas y fiestas religiosas (bailes cambas, sayas, macheteros, chobenas, etc.), las expresiones culturales del occidente boliviano continúan reproduciendo de manera hegemónica los elementos culturales de la colectividad boliviana en Buenos Aires.

podemos entender la incorporación de los sectores populares en la globalización, fungiendo como uno de las principales fuentes de plusvalía del capitalismo transnacional.

Ubicamos tres actividades productivas que emplean al 67.8% de la población laboralmente activa boliviana (ECMI, 2002): el taller, la feria y las quintas. Si bien esta última supone un eslabón productivo espacialmente diferenciado de las dos primeras, las escalas comerciales que despliega la “bolivianización de la horticultura” (Benencia, 2011), sobre todo en verdulerías a lo largo de todo el espacio urbano bonaerense, permite reconocerla como uno de los anclajes en la articulación reticular de los emprendimientos populares de la colectividad boliviana.

**Mapa 7. Presencia de talleres bolivianos "clandestinos" en Mataderos, Flores y Floresta en Capital Federal**



Fuente. La Alameda, 2015

Las investigaciones de Nico Tassi (2013) nos advierten del relativo éxito económico que supuso la prolongación de estas prácticas económicas informales en la adecuación de los mandatos de flexibilización laboral en la época del neoliberalismo. Incluso autores como

Verónica Gago (2015) van más allá, y califican estos micro emprendimientos flexibles, de poco capital y de base familiar, como la base de las “microeconomías proletarias” que dibujarán el escenario económico del neoliberalismo del siglo XXI.

Podemos entender la actividad textil de la colectividad boliviana en Buenos Aires como un remanente laboral de la migración asiática hacía Bolivia y que tuvieron como centro de operación los barrios industriales de la ciudad de El Alto. Al respecto nos comenta Herbert Montaña:

En el año 1983 Bolivia tiene un gobierno democrático con Hernán Siles Suazo y Paz Zamora. A partir de ese momento, Bolivia es ambiciosa. Recibe el aporte de migraciones asiáticas. Vienen los coreanos a trabajar a Bolivia ¿y en que vienen a trabajar? vienen a proponer la industria de la confección. La desarrollan mucho en La Paz (...) La hiperinflación de Bolivia expulsó a los coreanos hacia la Argentina, donde la naciente democracia que tenía Alfonsín, los documentó y ubicó acá. Esos coreanos que vinieron de La Paz, se trajeron a sus operarios que eran campesinos de El Alto de La Paz y los hicieron producir a brazo partido, hasta tal punto que ellos crearon el trabajo a ritmos sostenidos de 24 horas y los explotaron al extremo hasta perder la vista. Esos bolivianos, con el paso del tiempo, se libraron de sus sometedores coreanos e hicieron lo mismo: fueron a Bolivia, trajeron campesinos y los pusieron a trabajos forzados y lograron hacer grandes fortunas acá. Ese es el comienzo del poder de la comunidad de paceños en CABA (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017).

Desde sus comienzos han existido mediaciones sociales en vinculación laboral entre talleristas y costureros. Como hemos apuntado antes, las relaciones familiares han jugado un papel clave en la conformación de redes de trabajo y comercio étnico de la colectividad. En el caso de la industria textil, eso no es la excepción<sup>119</sup>.

Es importante señalar que la migración coreana enfocada en el diseño y confección de la moda ha abierto en Sudamérica una red transnacional de producción y distribución textil sumamente arraigada en la imbricación de los emprendimientos de coreanos con la

---

<sup>119</sup> El funcionamiento de los circuitos inferiores de la industria se debe a partir de la subcontratación de miles de micro emprendimientos donde la unidad hogar-taller continúa siendo fundamental. Si bien una parte de la producción textil se reproduce a partir de formas de reciprocidad negativa (extorsión, maltrato familiar, etc.) no debemos olvidar que gran parte del volumen de la producción terciarizada continúa en manos de atómicos emprendimientos familiares.

fuerza de trabajo local y el auge del comercio popular (Miranda, 2016), misma que sigue el modelo de producción *fast fashion* de la industria hegemónica de la moda.

En el contexto bonaerense, los primeros emprendimientos textiles de los migrantes coreanos se realizaron en el barrio Once en plena competencia interétnica con los grupos judíos, asentados décadas atrás<sup>120</sup>.

Los bolivianos que se incorporaron a estos negocios de coreanos, lo hicieron desde los escalafones más bajos de la cadena productiva. Tal como apunta Montaña, las jornadas a brazo partido fueron una práctica muy recurrente en este sector, y una de las claves para comprender la expansión económica y la alta acumulación de capital que permite este modelo de negocio, sobre todo en los circuitos inferiores de la industria textil.

A comienzos de la década de los años noventa, los primeros trabajadores textiles bolivianos que salieron de las duras condiciones laborales coreanas, comenzaron a emprender sus primeros talleres en el barrio Flores y Caballito, a distancia de sus competidores judíos y coreanos.

A lo largo de la Avenida Avellaneda, comenzaron a surgir distintos locales de prendas de vestir, a escasas cuadras de los talleres donde se producían. Con el surgimiento de este nuevo polo textil de la colectividad, se incrementaría la irradiación de la cultura laboral de los bolivianos en la ciudad.

El auge textil exportador en Argentina ha favorecido esta expansión de los talleres textiles de bolivianos. El *fast fashion* de producción textil se impuso un modelo productivo hegemónico en la industria textil argentina. Este modelo funciona a partir de la externalización de la producción, conformando un “circuito de subcontratación transnacional” (Freitas, 2009), donde el trabajo de los pequeños costureros es el mayor generador de la tasa de plusvalía. Existen dos circuitos de la moda, uno dominante,

---

<sup>120</sup> Aunque resultan de nuestro interés la experiencia empresarial coreana proveniente de Bolivia, la migración de coreanos en Buenos Aires es mucho más antigua y diversa. Desde la década de los años sesenta, trabajadores coreanos, en su mayoría del sector textil, arribaron a Argentina, promovidos por un acuerdo migratorio bilateral. Al paso de dos décadas, los primeros talleristas coreanos estuvieron en condiciones de presentar una competencia al empresariado textil judío. El barrio Once se convirtió en el centro de competencia textil más importante de Argentina. A este espacio se incorporarían un tercer competidor: el germinal empresariado boliviano que aprovecharía su capital comunitario y sus relaciones de proximidad de sus paisanos para expandir sus centros de trabajo al barrio Flores y Caballito. Para profundizar sobre las formas de empresariado interétnico coreano, véase: Kim, 2014.

conformado por las mayores firmas transnacionales de la moda y otro marginal, que se limita a reproducción masiva de copias.



Ilustración 7. Mural memorial del incendio de Luis Viale en el mismo predio del siniestro. Fotografía propia realizada en mayo de 2017.

Durante las crisis estructurales del modelo neoliberal en Sudamérica de la década de los años noventa, se han articulado distintas ciudades

donde ha proliferado el

comercio informal y la confección en pequeños talleres textiles. Desde El Alto, Bolivia, Buenos Aires, Argentina, Ciudad del Este, Paraguay Sao Paulo, Brasil se ha consolidado un circuito transnacional de comercio textil fuertemente imbricado con los circuitos marginales de la confección de ropa. En todos estos circuitos se repite una división étnica de trabajo en donde los coreanos se encuentran en la cima de la escalera productiva, dedicándose a la intermediación, diseño e inversión y los bolivianos son la base del trabajo subcontratado y precarizado. A partir de estos circuitos marginales y transnacionales de la confección debemos contextualizar el auge textil boliviano en Buenos Aires.

Un suceso que sin duda despertó de forma crítica la conciencia colectiva sobre la desnaturalización de una supuesta cultura del trabajo andino, fue el incendio del taller clandestino de Luis Viale en el Barrio de Caballito en 2006<sup>121</sup>.

Por primera vez, la opinión pública argentina miró hacia las duras condiciones de trabajo que predominaban en los talleres textiles, una de las industrias más dinámicas y pujantes de Buenos Aires. Si bien se intentó construir una visión estereotipada de los bolivianos como sujetos esclavizadores de sus paisanos, la discusión fue ampliada, tanto por activistas como por talleristas bolivianos, que responsabilizaron al gobierno local y nacional de permitir que se reprodujeran estas condiciones de semi esclavitud dada la rentabilidad de los negocios textiles. Como nos muestra la ilustración 7, la denuncia y la memoria son evocadas a través de los murales por parte de activistas y costureros textiles como un recurso de visibilidad, ante un clima de corrupción institucional generalizada y de estigmatización de los trabajadores textiles bolivianos. La imagen central de las cuatro siluetas tras las rejas, evidencian la doble victimización de los talleristas bolivianos: primero se les explota y después se les responsabiliza de sus condiciones de explotación.

La criminalización de los talleres textiles por parte del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ocasionó una rápida dispersión de los talleres hacia los asentamientos con mayoritaria presencia boliviana (al interior del AMBA), donde la aplicación de la legislación laboral ha sido más laxa. A su vez, ocasionó una conciencia de clase entre los pequeños talleristas, principalmente bolivianos, sobre la implantación de cooperativas en busca de mejores condiciones de trabajo. Al respecto nos comenta Ramiro Saturnino, costurero y activista de los derechos laborales de los bolivianos en el sector textil:

En el 2006, ahí empieza a actuarse de forma más organizada. Ahí se distingue el costurero del tallerista. Vos entrabas a un taller y todos estaban trabajando por igual y a la hora de las ganancias el tallerista ganaba más. Había algo muy importante que era un Ayni negativo. La COTAI [Comisión Operativa de Trabajo Alternativo de la Indumentaria, una organización filiar de la Confederación de Trabajadores de Economías Populares] surge de

---

<sup>121</sup> En este incendio perdieron la vida 5 menores debido a las condiciones de hacinamiento en la que operaban cerca de 60 talleristas, en su mayoría contratados desde Bolivia sin ninguna prestación ni acceso a salud y educación.

la necesidad de muchos compañeros de poder trabajar tranquilos, fuera del acecho de la policía y de trabajar en condiciones de igualdad entre compañeros costureros (Ramiro Saturnino, comunicación personal, 2017)

Si bien las cooperativas textiles continúan siendo minoritarias, sus presencias muestran la necesidad de autoorganización productiva de los talleristas desde lógicas distintas a la mera acumulación y explotación. Ello supone una conciencia de retorno a lógicas de ayuda mutua y reciprocidad que muchos adultos mayores continúan imaginando desde sus lugares de origen.

De acuerdo con Natalia Gavazzo, el cooperativismo proliferante de las organizaciones populares de base argentinas parece imbricarse de manera simétrica con las formas horizontales de trabajo andino:

Parece que en las cooperativas, hablando de transnacionalismo popular o formas institucionales por fuera de las grandes corporaciones, es interesante. Primero que acá hay una tradición de cooperativismo muy fuerte que en los últimos dos décadas se multiplicaron, y que van bastante bien con formas horizontales de organización andina en el trabajo. Muchos de esos talleres en el rubro textil. Frente a la imposibilidad de un gran inversionista, aparece el cooperativismo. El cooperativismo es una de las soluciones a la concentración del capitalismo (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017)

La apropiación del cooperativismo por parte de algunos costureros bolivianos muestra una clara tendencia a mixturar formas de trabajo colectivo y prácticas de distribución y asistencia social, frente a la vulneración de derechos laborales de las iniciativas privadas.

El incendio marcó una cortina de humo de los medios de comunicación que estigmatizaba la migración laboral, al situar el trabajo de los talleristas bolivianos en la falsa dicotomía entre la legitimación de una cultura de trabajo andino y la calificación de su labor textil como trabajo esclavo.

Ante esta disyuntiva, Silvia Rivera Cusicanqui nos propone utilizar las categorías de “dominación legítima”, “derecho de piso” y “reciprocidad diferida” para entender el complejo sincretismo entre estas formas de adaptación de la cultura de trabajo andino en el contexto de la intensificación productivista de la industria textil actual:

Subordinación, explotación, una mano de obra que está pagando un derecho de piso migratorio, para que en el primer escalón, reciba lo que se llama una reciprocidad diferida. Eso es lo que hacen tus papás contigo y tú tienes la obligación de hacerlo con tus hijos. Tu mamá te ha cuidado a ti, y tú tienes que cuidar a la vez de tu hijos, como una devolución a tu mamá. Diferido en el tiempo, se trata de un circuito de devolución: este fue explotado, ahora le toca explotar (...) Mientras se hacen explotar, van construyendo su microempresa (Rivera Cusicanqui, 2010)

Una “dominación legítima” basada en el “derecho de piso” nos dice la socióloga boliviana, supone la reproducción de una economía basada en el sacrificio generacional en donde los más jóvenes realizan los trabajos más precarios e intensivos. Siguiendo su línea argumental, es legítima esta dominación en la medida en que esta es pedagógica, temporaria y supone una gradación progresiva de labores, remuneraciones y recompensas.

Los costureros a diferencia de los grandes talleristas, parecen reconocer ese límite social en el trabajo textil. A decir de Ramiro Saturnino:

Yo entiendo que muchas personas piensan que entre bolivianos nos explotamos, pero nosotros sabemos que al venir a Argentina hay que trabajar duro para conseguir tu propio taller. Si trabajas duro con un familiar, no lo ves como que te está explotando, sino que piensas: yo tendré mi taller más adelante. Seguramente después vengan los hijos o nietos de tu familiar y ellos no creerán que les estas explotando, sino que así es el comienzo para todos (Ramiro Saturnino, comunicación personal, 2017)

La recurrente aspiración del costurero de convertirse en tallerista y ser su propio dueño, reafirma los principios de “autonomía” y “reciprocidad diferida” considerados en los cálculos de los que migran. Esta racionalidad de cálculo y autoproducción de si mismo, nos impide llegar a la simple conclusión de la preeminencia del trabajo esclavo en los talleres textiles, sin con ello obviar la existencia de formas de reciprocidad negativa al interior de las relaciones interfamiliares y de proximidad.

Existen recurrentes situaciones de explotación y abuso de confianza<sup>122</sup>, incluso en contextos familiares. En estos casos, se hace un uso perverso de la economía moral de la reciprocidad que regula gran parte de las relaciones laborales de los talleristas y costureros bolivianos.

En este punto, habría que señalar que a medida que se buscan mayores tasas de ganancia por parte de los circuitos superiores de la moda, se intensifica la explotación de plusvalía por medio del precio de las piezas maquiladas y con ello, se genera un clima de mayor competencia y precariedad laboral en los pequeños talleres terciarizados. Por tanto, no podemos dejar de lado que el modelo de explotación laboral en que se basa la industria de la indumentaria responde a un patrón internacional de acumulación de capital y no así, a formas culturales de trabajo del mundo andino.

No existe un censo confiable sobre la cantidad de talleres clandestinos en el AMBA. Fundación Alameda (2012) estima en 3,000 talleres clandestinos, mientras que la Defensoría del Pueblo calcula en 12,000. No obstante, podemos asegurar que a lo largo de la última década, los talleres textiles han ido incrementándose de manera exponencial, en la medida en que se impone el modelo de subcontratación y tercerización productiva en los circuitos superiores de la moda a nivel mundial.

La industria textil, dada su condición de flexibilidad y baja composición de capital, supone uno de los sectores productivos más competitivos en lo que se refiere a costos. Al ser la fuerza de trabajo el mayor componente del costo de producción, no es de extrañar que los talleres se hayan diseminado a lugares cada vez más periféricos del conurbado bonaerense, donde la mano de obra puede ser menormente retribuida.

Es en los asentamientos y villas alejados del primer cinturón conurbado donde los bolivianos recién llegados y/o empobrecidos tratan de insertarse en el mercado de la

---

<sup>122</sup> Nos referimos principalmente a la recurrente práctica de talleristas de reclutar a costureros en sus pueblos y comunidades bajo falsas promesas de altos salarios y trabajo seguro. Ya a su arribo, aprovechan la relación de confianza que supone el paisanaje para explotar el trabajo del costurero que no tiene otra salida más que continuar trabajando hasta devolver la señal del pasaje y los gastos iniciales. Para más detalle véase: Simbiosis Cultural, 2011.

confección. A partir de extenuantes jornadas de trabajo<sup>123</sup> estos recién llegados cubren una parte importante de sus necesidades a partir de recursos comunitarios y familiares.

Los talleres textiles continuarán siendo una alternativa de trabajo, que a pesar de la precariedad de sus condiciones permite una fuente instituyente de emprendimiento popular, dada su articulación con el otro sector pujante de la globalización bonaerense: las ferias.

Las actuales mega-ferias comerciales al interior del conurbado bonaerense son producto de la perseverancia comercial de mujeres bolivianas ante la persecución policial en la década de los años noventa. La Salada por poner el más emblemático ejemplo, fue fundada por un ex-policía boliviano (Gonzalo Rojas), en predios baldíos que anteriormente fueron balnearios populares durante el Peronismo.

Surgió como una necesidad de legitimidad del comercio boliviano, principalmente llevado por mujeres de origen quechua. Al respecto nos comenta el periodista Herbert Montañó:

¿Te acuerdas de las señoras que vendían en las calles de Liniers? Esas señoras tenían que abastecerse de mercadería. Como los centros de abastos locales se habían trasladado al mercado central, esas señoras para abastecerse, se iban hasta el mercado central. Iban temprano, hacían su acopio y cruzaban el cañadón de las vías del tren y se iban a descansar un poco debajo de la arboleda que están en la colectora, debajo de la autopista, delante de la instalación de obras sanitarias de la nación, frente al edificio del mercado central. Ahí bajo la sombra de los árboles no las veía nadie, y ahí entre amigas, siempre mujeres, compartiendo la tarde. Con el tiempo, eran 2, eran 4, eran 16, y eran 32 y de repente eran decenas (...) Cuando la policía las descubre, las persigue, ellas no sabían como esconderse. Intentaron ir a otro lugar y otro, hasta que el año 91 apareció un cónsul, llamado José Rosales y les dice: tienen que ir a un predio cerrado, si no, esto será así siempre. La gente ya en esa época no tenía confianza. No obstante, Gonzalo [Rojas] visionario, puso una señal en un balneario abandonado. No había nada ahí. En ese momento, "La Salada" era un barrio

---

<sup>123</sup> De acuerdo a la Confederación de Mediana Y Pequeña Empresa Boliviano Argentina (Conamype Bol-Arg) se estima que el 80% de la fuerza de trabajo de los talleres textiles en el AMBA proviene de la mano de obra boliviana. Un sector sumamente precario que llega a ofrecer en toda Argentina alrededor de 3.1 millones de puestos de trabajo. Para más detalle véase nota: *En Argentina hay 100,000 talleres textiles bolivianos*, La Razón, 2014.

muy bonito de cochabambinos, muy prospero al fondo de la calle once. Tenían hasta un club, una institución folklórica, tenían un club de futbol. Entonces en esos balnearios abandonados de entrada al barrio de “La Salada”, que eran todos inmigrantes relocalizados de la villa 31, se estableció ahí la feria que estaba abajo de la arboleda del mercado central. A partir de ese momento, hubo una convocatoria formidable de gente. (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017)

Más allá del mito fundante de la feria “La Salada”, este relato nos muestra los elementos constitutivos para el éxito del comercio popular en Buenos Aires: sectores populares con un gran capital social, producto de un largo trajín laboral y migratorio que logran articular una red de comercio a través de la consolidación de espacios auto-producidos, y que son legítimos en tanto representan la única alternativa de consumo para amplios sectores empobrecidos de la población.

En la feria de La Salada perviven muchas densidades sociohistóricas de la colectividad boliviana: se inserta en un barrio de cochabambinos, formada por un conjunto de mujeres comerciantes perseguidas por la policía, que logran salir del ostracismo que supuso la “limpieza” del comercio informal en los alrededores de los mercados de abasto. El saber hacer comunitario de estas mujeres comerciantes logró adaptarse a los imperativos de la globalización y desde sus prácticas (invisibilizadas por el conjunto de la sociedad porteña), ha logrado reproducir y ampliar uno de los mayores emprendimientos económico-populares al interior del AMBA, mismo que sirve de alternativa de trabajo y consumo a la sociedad precarizada porteña pos-corrallito.

Aprovechando la laxitud fiscal y administrativa que permite su condición de triple frontera (Capital Federal, Partido La Matanza y Partido Lomas Zamora), la feria de La Salada facturó en 2009 cerca de 15,000 millones de pesos argentinos (INDEC, 2010), duplicando las ventas de los shoppings de todo el país y, empleando a más de 30,000 trabajadores directos (no hay estimaciones de los puestos indirectos de trabajo). Estas sumas millonarias se quedan cortas cuando consideramos las ventas de todas las mini ferias o “Saladitas” que se abastecen en La Salada, y se dispersan a lo largo de todo el territorio nacional, principalmente en el noroeste argentino. Se calcula que existen

alrededor de 600 “Saladitas” en todo el país, mismas que facturan 70,000 millones de pesos argentinos<sup>124</sup>.

El auge de este comercio popular deriva tanto de la crisis financiera del 2001, como de la corrupción estructural del aparato estatal argentino. La vía argentina del neoliberalismo estuvo ligada al ingreso masivo y discrecional de mercancías a partir de aduanas paralelas que redujeron por años los costos de importación, acelerando el flujo ilegal de mercancías. Al respecto nos comenta Hebert Montaña:



Ilustración 8. Cartel del documental mudo "Hacerme feriante" de Julián D' Angiolillo. Muestra la vida cotidiana de los comerciantes de La Salada

Hubo una aduana paralela que la manejaban ellos (los líderes de La Salada)<sup>125</sup>. Es decir, venían los *containers* cerrados a La Salada. Durante el gobierno de Menem, ese tránsito fue institucionalizado. Menem tuvo un familiar llamado Ibrahim al Ibrahim de origen Sirio. (El Instituto de Migración fue fundamental para el negocio de La Salada. Además del libre flujo de mercancías, migraciones permitió un flujo constante de personas trabajadoras, hasta el punto que la República Argentina hasta hoy, tiene datos de mentira (...) En general, la huella de los bolivianos

<sup>124</sup> “Hay mas de 600 ‘Saladitas’ en el país que facturan \$70,000 millones al año” (nota de Josefina Hagelstrom, Perfil, 2017)

<sup>125</sup> Como en casi todos los actos ilícitos de corrupción se desconoce el volumen de operaciones de la aduana paralela del cuñado de Menem. La fiscalía probó en 1996 que entre 1990 y 1996, 22,000 containers en el puerto y aeropuerto de Buenos Aires, con documentación falsa, sin haberse llegado aún a una sentencia definitiva. Lamentablemente, en Buenos Aires existen indagatorias por más de 3 posteriores casos de “aduanas paralelas” lo que muestra el grado institucional de corrupción que permite a día de hoy, un acceso casi irrestricto de contrabando de mercancías que terminan comercializándose tanto en ferias formales como informales.

es muy profunda y tan solo se queda la información en la dermis. Hay mucha información sumergida y oculta por la oficialidad por intereses. (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017)

En correlato con este testimonio, la Fiscalía del Estado comprobó que entre 1990 y 1996 más de 22,000 contenedores entraron al puerto y aeropuerto de Buenos Aires con documentación falsa y sellos fraguados (Domingo 22 de junio de 1997, medio El Clarín digital). El autor de esta trama de corrupción fue Ibrahim al Ibrahim, asesor de la Aduana durante el gobierno de Saúl Menem y fue reproducida en al menos dos ocasiones más durante los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner. De acuerdo a la investigación periodística de Roberto Maturana, vemos como estas espirales de corrupción en las aduanas argentinas permiten el funcionamiento de una maquinaria logística por la que acceden mercancías “truchas” baratas (principalmente de la cuenca del pacífico) y garantiza de capital económico a la cúpula del aparato estatal (El Clarín digital, nota periodística, 2011).

Las principales mercancías que se venden en La Salada (y sus Saladitas) provienen del sector textil, por lo que ambas actividades articulan un complejo circuito de intercambios bajo esquemas de adaptación y flexibilidad laboral sumamente cambiantes. En el centro de esta zona de exigentes cambios, los saberes comunitarios de los bolivianos han jugado un papel clave para la expansión económica-popular de estas actividades interdependientes. El cartel de la Ilustración 8 nos muestra una estampa clara de la globalización popular que protagoniza la feria de La Salada. El antiguo puente ferroviario de La Noria es reutilizado peatonalmente por feriantes, interconectando la ciudad con la provincia de Buenos Aires. Sectores social segregados espacial y socialmente convergen en la feria, ante la imposibilidad de acceso a los bienes de la economía formal. Lo “trucho” se vuelve una cultura de masas extendida, debido al languidecimiento de la clase media porteña.

La incorporación de las prácticas económicas propias del mundo andino lograron imbricarse de manera exitosa a los mandatos del comercio popular bonaerense, teniendo como punto de inflexión la crisis del 2001. Al respecto nos comenta Roberto Benencia:

Cuando fue la crisis más importante del 2001 acá (Buenos Aires), ellos tenían dinero en el bolsillo. Esa es una de las claves: ellos no ponen dinero en los bancos. Ellos llevan el dinero a Bolivia, no lo mandan (...) y además el uso de economías anteriores a, digamos al capitalismo. Por ejemplo toda esa ayuda mutua que hacen ellos son claves para entender su movimiento económico (...) Entonces ¿cuándo crecen ellos acá? en las épocas de crisis de la Argentina. En las épocas de crisis surgió La Salada, surgió la horticultura bajo invernáculo. Ahora cuando se produjo la crisis del 2001 y toda la gente golpeaba las puertas de los bancos, ellos tenían el dinero en el bolsillo. Ellos son muy visionarios y además conservan la plata en el bolsillo. (Roberto Benencia, comunicación personal, 2017)

Respecto a la circularidad del dinero, la colectividad boliviana ha desarrollado similares estrategias de movilidad de capitales a partir de contratos verbales, recurriendo al mínimo a la banca privada y basando su legitimidad a partir del reconocimiento de vínculos de parentesco o de proximidad (Tassi, 2013).

Los bolivianos han sido los principales diseñadores de las rutas de circulación de las mercancías de La Salada, formando nodos de distribución tanto al interior de las provincias del norte argentino, como en las ferias del altiplano boliviano. Nuevamente las mujeres son las protagonistas de este trajín transnacional<sup>126</sup> que trae de los puertos francos chilenos mercadería china y regresa a La Paz con mercadería textil de La Salada. Nos comenta Laura Zarate, comerciante aymara que 3 veces por semana trajina mercancía china que compra en La Paz para venderla en La Salada (como mayorista), regresando a La Paz con ropa para revender en los mercados de la Av. Max Paredes.

compro zapatillas chinas que vienen de Iquique (Chile), Desaguadero (Perú) y Copacabana (Bolivia), entra por los tres lugares. Todo eso se vende en Illampu en las mañaneras. La hago llegar hasta la frontera de Villazón-La Quiaca, en fardos. Los martes llegan como cuatro o cinco colectivos que vienen desde La Paz, te traen toda la ropa, dan la vuelta, le sacan la etiqueta y lo hacen pasar sin problema a la frontera. Aquí (La Salada), llego el miércoles por la tarde, entrego a mis clientes las zapatillas y me pongo a comprar la ropa

---

<sup>126</sup> Por cuestiones de espacio, no podemos profundizar sobre la extensión del papel de la política de cuidados de las mujeres en el cálculo y proyección de los microemprendimientos populares. Es importante señalar que la relación que existe entre el protagonismo femenino en el comercio popular y las microfinanzas, y la emergencia de institucionalidades basadas en la confianza y el respecto a los acuerdos. Para más detalles al respecto, y particularmente en el contexto de la mujer boliviana, véase Rivera Cusicanqui, 1996.

que voy a vender en la Max Paredes, y me voy el jueves tempranito (...) Si salen 3 viajes (a la semana) bien, si no, solo dos nomás (Isabel Zarate, comunicación personal, 2017)

El cotidiano itinerario que nos describe este testimonio, es producto de un cúmulo histórico de proyectos individuales y colectivos de distintos sectores populares, que tiene como centro de gravedad el trajín transandino de comercio. Dichas rutas de comercio popular no se han trazado de manera fácil. Detrás de cada trayecto se despliegan una serie de estrategias que muestran una radiografía del hacer migratorio de los comerciantes bolivianos.

Este comercio se desarrolla a partir del establecimiento de una institucionalidad paralela a la oficial: una serie de acuerdos tácitos y verbales que son muchas veces los únicos interlocutores válidos en las operaciones de estos comerciantes. Se pone en práctica la “estrategia del bunker” (Degregori, 1995) que consiste en practicar el disimulo y la protección, con la finalidad de salvaguardar sus propios recursos de otros agentes competitivos. De ahí que el manejo de la invisibilidad, la discreción y toda serie de recursos culturales propios del mundo de los dominados (Scott, 2000) se ponen en juego para conformar un *modus operandi* que haga frente al mundo adverso de reglamentaciones y de trabas burocráticas, las cuáles difícilmente podrían resolverse desde la legalidad oficial.

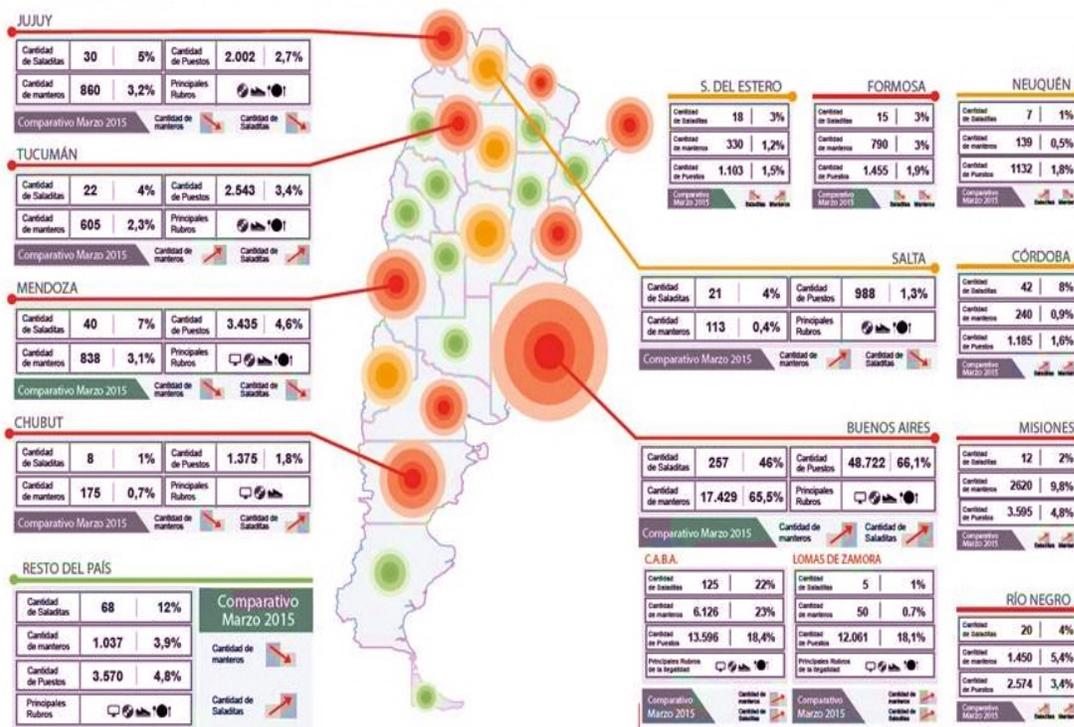
A lo largo de esta ruta de más de 2665km, se han desarrollado diversas ferias itinerantes y puestos de abastecimiento para los comerciantes en los principales puntos nodales (En Argentina: Rosario, Santiago del Estero, Jujuy, La Quiaca; en Bolivia: Villazón, Potosí, Oruro, El Alto).

El desarrollo de las actividades económicas a este comercio popular han modificado la trama económica de los puntos por donde pasa<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Se calcula que de 2002 a 2012 las importaciones informales en Bolivia fueron alrededor de \$11,244 millones de dólares, lo que representa la cuarta parte de las importaciones formales del país (incluidos los hidrocarburos). Este volumen de importaciones nos ayuda a imaginar la importancia en empleos que supone el comercio popular en Bolivia. Para más detalles véase: “En 11 años ingresó contrabando al país por valor de \$Us 11.244,5 MM” nota de Willy Chilpana, La-razón, 2013

## Mapa 8. Distribución de las ferias "Saladitas" en el territorio argentino



Fuente: Confederación Argentina de la Mediana Empresa (CAME), 2015

En este sentido, podemos ubicar a las ferias como los anclajes que articulan la economía popular que siguen desde sus modos los mandatos de la globalización, en donde la noción de comunidad ocupa un papel clave. Es el espacio predilecto donde la reproducción de los imaginarios y subjetividades ligadas a lo comunitario andino (familia, fiesta y barrio) logran capitalizarse bajo sus propios ciclos de acumulación.

En la actividad del sector hortícola de las quintas, al igual que en los talleres textiles y en las ferias, las prácticas comunitarias de los bolivianos han logrado marcar una diferencia, digamos “exitosa”<sup>128</sup> a los requerimientos de flexibilidad y bajos precios del mercado

<sup>128</sup> Queremos matizar que utilizamos el término “exitoso” en un contexto relativo a la crisis del 2001 en Argentina, donde gran parte del poder adquisitivo de la clase media argentina fue languidecido debido a los congelamientos financieros conocidos como corralito. En un escenario de crisis de circulante, los emprendimientos de los bolivianos se vieron favorecidos gracias a sus costumbres de mantener el dinero circulante en permanente movimiento. Para más detalle véase Benencia, 2006.

neoliberal. Dicha inserción de los bolivianos al sector frutihortícola en un contexto local de pleno abandono de la huerta por parte de los emprendimientos de argentinos.

Si bien existe una profunda historia migratoria rural de bolivianos al norte argentino, su inserción al mercado fruti-hortícola bonaerense supone un fenómeno relativamente reciente. A comienzos de la década de los años setenta, el sector hortícola bonaerense experimentó una transformación en las formas de trabajo. El modelo productivo de mediería<sup>129</sup> sustituyó a los esquemas productivos tradicionales basados en la relación vertical obrero-patronal.

A mediados de la década de los años ochenta, con la implementación de las políticas neoliberales en la estructura productiva del sector hortícola, proliferó un mercado informal caracterizado por la precarización del trabajo y la flexibilización de las condiciones contractuales (Benencia, 1995, p 99).

En el contexto bonaerense, la mediería se impuso como un modelo contractual dominante en el sector hortícola, siempre asociado al trabajo precarizado y a la migración boliviana. Los medieros (predominantemente bolivianos) han logrado realizar formas incipientes de acumulación a partir de la expansión de relaciones de trabajo basadas en la familia extendida.

La incorporación de todos los miembros mayores de la familia al trabajo de las quintas, supuso el factor diferencial de éxito económico en estas durísimas labores agrícolas. En la producción se comprometió el trabajo de padres, madres y en algunas ocasiones de hijos. Para la distribución se incorporaba el trabajo de algún primo, hermano, cuñado o hijo mayor. En los puestos de comercio mayorista (locales de centrales de abasto), se recurría al *pasanako* para lograr alquilar local. El negocio minorista de frutas y verduras al interior de la ciudad estuvo a cargo de las mujeres, comenzando regularmente por la venta callejera (Dandler y Medeiros, 1991).

Los emprendimientos hortícolas iniciales fueron realizados por bolivianos que provenían de regiones rurales de Tarija, Potosí e incluso Cochabamba. Antes de su

---

<sup>129</sup> La mediería es una relación contractual del sector agrícola en donde un propietario de tierras (concediente) aporta una finca rural, y un agricultor (mediero) aporta fuerza de trabajo y herramientas, dividiéndose el producto y las utilidades de la finca.

asentamiento en los Partidos hortícolas de Belén, Escobar, Pilar o Lujan, estos migrantes ya habían realizado múltiples escalas productivas tanto en Bolivia como en las provincias norteñas de Argentina (Salta, Jujuy y Mendoza principalmente). De ahí que su inserción productiva estuviese marcada por un profundo conocimiento del sector. La recepción en las áreas hortícolas bonaerenses fueron facilitadas por un saber hacer comunitario de familiares y paisanos previamente instalados en este sector agrícola.

A finales de la década de los años noventa la cadena de producción, distribución y comercialización del sector hortícola bonaerense estaban mayoritariamente manejados por bolivianos. Todas las actividades de la cadena, desde la propiedad de las quintas, el trabajo de los medieros, el transporte de hortalizas, el comercio mayorista en los abastos, hasta el comercio minoritario en las verdulerías en las zonas urbanas, fueron ocupados por familias e incluso comunidades enteras bolivianas, siendo los únicos en aceptar las duras jornadas laborales agrícolas.

De acuerdo a las investigaciones de Diego Palacios, Pedro Aboitiz y Andrés Barsky (INTA-Universidad Sarmiento), los 16 millones de habitantes del AMBA consumen mensualmente cerca de 750,000 toneladas de alimentos “en fresco”, de los cuales el 30% (225,000 toneladas)<sup>130</sup> provienen de los 2.317km cuadrados de los cinturones verdes bonaerenses. Cerca del 80% de esta producción hortícola bonaerense es trabajada por manos bolivianas en forma de peonaje y medianía.

La parte boliviana del cinturón hortícola bonaerense continuó complejizándose y ampliando su cuota de mercado, ocasionando robos, extorsiones y actos de racismo hacia los trabajadores. Una respuesta a estos obstáculos fue la gremialización de los quinteros bolivianos. Como apuntábamos en el capítulo anterior, la Colectividad de Escobar ha sido la organización gremial hortícola más influyente del cinturón hortícola bonaerense<sup>131</sup>,

---

<sup>130</sup> Es común encontrar en los barrios bonaerenses un número considerable de verdulerías, que en su mayoría son llevadas por bolivianos. De acuerdo a la cámara de comercio

<sup>131</sup> En la década de los años ochenta, la Colectividad Boliviana de Escobar demostró que el Mercado de Escobar se encontraba lo suficientemente alejado de la Central de Abastos de Capital como para representar una competencia desleal, logrando con ello la construcción del segundo polo más importante de abasto de frutas y verdura del Gran Buenos Aires. Fundada en 1990 la Colectividad Boliviana de Escobar se autodefine como “una institución al servicio de la colectividad boliviana de la zona norte de la provincia de Buenos Aires”. Cuenta con una gran cantidad de campos deportivos, un mercado de abasto con 4 naves,

misma que ha desarrollado toda una infraestructura de distribución y comercialización propia, bajo un esquema que conjuga la propiedad privada y ciertas obligaciones monetarias y de trabajo comunitarias.

La crisis financiera del 2001 al igual que para los talleres y la ferias, supuso una oportunidad de expansión para los horticultores bolivianos. Al respecto nos comenta Oscar Velazco, ex-presidente de la FACBOL:

Nuestro mayor socio son los de (la Colectividad Boliviana de) Escobar. Cuentan con cerca de 3.000 asociados. Ellos supieron aprovechar las oportunidades de venta de tierras durante la crisis. Muchos lograron hacerse dueños de la quinta que trabajaban cuando a los argentinos les urgía vender, después de la crisis. Desde antes incluso, ya venían a mejor porque siempre se pagó a buen precio las hortalizas en capital (Oscar Velazco, comunicación personal, 2017)

Aunque no hay indicios sobre la relación entre un supuesto abaratamiento de las fincas agrícolas bonaerenses y el auge económico de los quinteros bolivianos, existe la idea en los imaginarios populares tanto de quinteros como de otros miembros de la colectividad boliviana, de que una buena parte de los pesados trabajos que llevaron a cabo, fueron los que ayudaron a soliviantar la crisis del 2001.

De estas tres inserciones económicas de la colectividad boliviana en Buenos Aires (taller, feria, quinta) podemos apuntar algunas reflexiones. La inserción protagónica de los bolivianos en “la cara B” de la globalización popular bonaerense ha sido posible gracias a la puesta juego de toda una serie de recursos comunitarios: familia, comunidad, relaciones de reciprocidad, etc.

Dichos repertorios colectivos se han sedimentado en los espacios transurbanos que la colectividad boliviana ha reconstruido a lo largo de su larga trayectoria migratoria y que en las últimas décadas, han permitido una intensificación del transnacionalismo migratorio de otros bolivianos (Hinojosa, 2008).

De la triada que compone los espacios transurbanos (taller, feria y quinta), los recursos comunitarios (familia, relaciones de reciprocidad y comunidad) y los imperativos del

---

un salón de eventos sociales y asambleario u una feria dominical que da trabajo alrededor de 10,000 personas. Para más detalles visitar <http://www.cbescobar.com/>

neoliberalismo (precios bajos, flexibilidad contractual, precarización laboral) subyace la versión boliviana de la globalización popular, misma que abre algunas contradicciones sobre si estas inserciones populares a la globalización suponen una reproducción mimética del capitalismo hegemónico o en cambio, representan fuentes instituyentes de una globalización popular con sus propias lógicas reproductivas de sus ciclos vitales.

Nos decantamos por la segunda posición, no tanto por presentarse como una alternativa al capitalismo, sino porque este último se muestra incapaz de absorber a la ciudadanía de consumo a las grandes mayorías del planeta. Coincidimos con el planteamiento de Cynthia Pizarro para dar una respuesta provisional a esta antigua dicotomía:

Yo creo que mirarlo de manera dicotómica es muy engañoso. Si uno va a la teoría marxista clásica, resolvemos que las economías domésticas son funcionales al capital, (ya que) el capital no existiría si no se refuncionalizan estas lógicas. Lo que yo veo es que no hay una lógica que se oponga al capitalismo, se nutre del capitalismo de la globalización y el consumo. Por ejemplo, no tendrías una comunidad potosina migrando si no quisieran vivir en la modernidad deslumbrante del neoliberalismo. Mucho de los trabajos-esclavo, se entienden desde ahí. A mí me lo han dicho muchas mujeres (bolivianas) de Córdoba. A ellas no le importan las condiciones, pero ellas quieren que sus hijos crucen una calle asfaltada y con semáforos. Entonces en la lógica neoliberal entra la acumulación de capital económico. Ahora ¿de qué manera se producen ciertas resistencias de resignificación? Ahí es donde tenemos que indagar. Eso tenemos que indagar porque si no, es una falta de historia. ¿Por qué esperar que ellos se corran del neoliberalismo, si del neoliberalismo no se corre nadie? Yo creo que hay resignificaciones. El problema es saber cuál es el paradigma del investigador ¿cómo uno piensa el devenir del cambio? Habría que ver los intersticios donde se crean cosas nuevas. (Cynthia Pizarro, comunicación personal, 2017)

La incorporación de los segmentos más pobres a la economía global parece ser posible únicamente a través de esta vía de la globalización popular. Bajo esta premisa, es necesario advertir que los sectores populares que protagonizan la globalización (en nuestro caso los miembros de la colectividad boliviana en Buenos Aires), lo hacen bajo la escasa posibilidad de consolidar cierto poder hegemónico. De ahí que el concepto “sistema global no-hegemónico” de Gustavo Lins cobre vigencia, en tanto que afirma que

el sistema que subyace de los sectores populares no representa un poder contra-hegemónico al capitalismo global.

Si bien estas prácticas plebeyas parecen reproducir miméticamente el capitalismo, lo realizan bajo usos más sustantivos del dinero<sup>132</sup> y bajo esquemas de acumulación distintos a la tradicional acumulación vertical de capital<sup>133</sup>.

Es posible que desde los “intersticios” de las prácticas cotidianas de los sectores populares periurbanos, logren resignificarse lógicas de vida que si bien asumen los mandatos de la globalización hegemónica, logren perdurar (en potencia) formas vernáculas alternativas a la mera exclusión capitalista.

---

<sup>132</sup> Tal como sostiene el sociólogo Ariel Wilkis, los usos del dinero de las periferias urbanas latinoamericanas, lejos de disolver la vida social de los sectores populares, parece articular el conjunto de relaciones de proximidad de la vida cotidiana de estos sectores. Usos del dinero, alternativos a la acumulación que se subsume a la reproducción de la vida social (dinero militado, dinero prestado, dinero donado, etc.) Para más detalle véase: Wilkis, 2013.

<sup>133</sup> Para la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez, en la reproducción del capital de los sectores populares los patrones de acumulación parecen subordinarse a un conjunto de vínculos y deberes sociales que limita las posibilidades de acumulación vertical. Se generan por lo tanto, bucles asociativos a cada ciclo de acumulación que nos permite pensar en “formas horizontales de acumulación”. Para más detalles véase: Gutiérrez, 2011.

### 2.2.2. La fiesta y los ciclos vernáculos de la acumulación en la colectividad boliviana

Uno de los anclajes culturales que en las últimas dos décadas ha dado mayor visibilidad y reconocimiento social a la colectividad boliviana en Buenos Aires, ha sido la reproducción de sus ciclos de fiestas populares.

Como anteriormente señalamos, la fiesta a la virgen de Copacabana, organizada por la Asociación Vecinal del Barrio Charrúa supone el principal reducto festivo de la colectividad boliviana. Una fiesta originariamente marginal, organizada por pocos vecinos del barrio que comenzó como una celebración devocional a la virgen en 1972, y que para el imaginario colectivo de los residentes bolivianos supone “una forma de apropiación del espacio porteño a partir de las semejanzas de la identidad andina, pero con ciertas reinenciones en el contexto migratorio” (Mamani, 2017, p.18)

A comienzos del siglo XXI, el ostracismo y exclusión que vivieron los bolivianos, parecieron encontrar ciertos visos de luminosidad gracias a su visibilidad social a partir de sus fiestas y entradas culturales en los espacios públicos bonaerenses<sup>134</sup>. De acuerdo a Alejandro Grimson:

Las fiestas de la colectividad boliviana constituyen un complejo entramado donde se combinan y entran en conflicto perspectivas que la definen como un culto a las advocaciones de la Virgen, como manifestación de una ‘cultura autóctona’ o como una gran fiesta popular identificada con la nación (Grimson, 1998, p.137)

Estas expresiones lúdico-culturales además de representar “las agencias políticas que subyacen de asumir la identidad estigmatizada” (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017), responden además a la resignificación de ciertos ciclos simbólico-materiales en la vida cotidiana de los miembros de la colectividad. Estas significaciones

---

<sup>134</sup> No existe un registro fiable en torno a la cantidad de fiestas devocionales y/o entradas folklóricas que se realizan a lo largo de todo el AMBA. Sin embargo, según estimaciones de Ricardo Calderón, Presidente de Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en Argentina (ACFORBA) existen alrededor de 7500 socios participantes en 780 fraternidades tanto de ACFORBA como de UFOBOL, las dos principales organizaciones de danzantes folklóricos en la ciudad, los cuales participan en promedio 1 vez cada 2 meses a lo largo del AMBA (Calderón, 2017). Considerando que la media de participantes de una entrada mayoritariamente pequeña es alrededor de 200 personas, podemos calcular que se celebran alrededor de 250 entradas a lo largo de todo el año, tan solo con la participación de estas organizaciones.

que se producen en las fiestas muestran grandes diferenciaciones generacionales y de clase.

Una primera acepción de las fiestas, lo encontramos en el sector “exitoso” de los pequeños empresarios textiles, hortícolas o comerciales. En el sector hortícola, las tradicionales fiestas ceremoniales de la fertilidad andina parecen simplificarse en escasas *ch'allas*, sucedidas en los partidos de fútbol. Nos advierte Roberto Benencia:

Acá [los horticultores bolivianos de Buenos Aires] no se siguen las fiestas andinas, quizás los primeros lo harían. Los que están actualmente no lo practican, porque lo que impera por acá es la ley del trabajo. Los sábados te reunís a jugar al futbol. Ahí es donde esta la recreación de la fiesta, pero sobre todo hay paso de información (Roberto Benencia, comunicación personal, 2017)

Habría que matizar que no toda fiesta popular supone la reproducción de danzas y bailes tradicionales. Según Roberto Benencia, la fiesta más importante que tienen los trabajadores fruti-hortícolas se realiza cada domingo en los campos de fútbol, un espacio lúdico de convivencia familiar donde se pone en juego la contratación laboral, la proyección de futuros emprendimientos y la reafirmación de vínculos fuertes de parentesco y de proximidad (Benencia, 2006)

Los empresarios del sector textil y comercial en cambio, al estar conformado mayoritariamente por bolivianos de origen paceño, diseminan gran parte de sus excedentes económicos en derroches lúdico-festivos propios del calendario devocional del mundo aymara. Nos comenta Herbert Montaña:

En los noventa, cuando se da el auge de La Salada y de las mercancías chinas, los comerciantes paceños se proponen recuperar su tradición (...) Incorporaron la morenada, los prestes y con el capital que tenían, se hacían masivas farras. Eso engrandeció la fiesta de Charrúa. Chartearon aviones para traer las bandas más famosas de La Paz y Oruro. Una morenada ha llegado a costar 2 millones de dólares. Y gastan lo que tengan que gastar, porque están en la opulencia todavía (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017).

Para el empresariado aymara, la fiesta supone más que un momento lúdico. En ella se juegan una serie de valores interpersonales muy arraigados en los imaginarios colectivos

que tienen que ver con la presencia, la consolidación de vínculos y la búsqueda de un reconocimiento social.

El día de la fiesta, derrochas porque estas mostrando todos los recursos y los vínculos que tienes (...) (como) lo que ves en Bolivia se reproduce tal cual en Buenos Aires (...) Un amiga me decía: Mira los esclavos y los esclavizadores bailando, yo le digo: Para vos, es tu mirar, pero ellos nunca lo van a ver de esa manera, es un espacio donde están mostrando quienes son. Porque los demás días del año, van a bajar la cabeza, pero ese día van a decir ¿con quién voy a bailar? (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017)

Los momentos excepcionales de derroche parecen diluir las diferencias de clase entre trabajadores y patrones del sector textil y comercial. “El mostrarse por un día como son”,



Ilustración 9. Fraternidad de morenada en la Entrada de mayo, 2017. Foto de archivo personal. Víctor Ruilova

gastando recursos que en muchas ocasiones no se tienen tan solo por reconocimiento social, resulta una actitud “irracional” desde cierta lógica instrumental del capital.

Estos momentos dilapidatorios son el producto de un largo proceso de resignificación de prácticas de prestación de regalos del mundo andino: racionalidades de intercambio de dones y favores con cierta espera de devolución (Murra, 2002). La actitud altiva de la bailanta que se impone en el paisaje urbano porteño (en la ilustración 9) demuestra la

necesidad de visibilidad y reconocimiento social de las cholas, más allá del silencio e invisibilidad con el que habitualmente se asocia su cuerpo.

A través de la participación en las fiestas, del gasto en los trajes y de cervezas, se tejen formas de reciprocidad obligada entre individuos y familias (Tassi y Medeiros, 2013, p. 128). Al respecto nos comenta Víctor Ruilova, especialista en la fiesta de Oruro:

La génesis de la racionalidad del mayordomo es: hago esta fiesta esperando que me lo duplique. Hay mucho de psicogénico en ello. Es un estado mental que pre-condiciona al sujeto en que lo que desea, va a ocurrir. Todos se pelean por ser prestes, ¿Por qué?, porque si vos eres preste: vos vas a nombrar a los padrinos. Vos vas a vender la comida. Lo que si tienes que pagar es la bebida (...) Esto se ha convertido un negocio acá, se ha trastocado, perdiendo el sentido devocional. Un preste puede duplicar su inversión al distribuir los costos con los padrinos y cobrando las entradas. Después de ser preste, uno adquiere prestigio y visibilidad social (Víctor Ruilova, comunicación personal, 2017)

La expectativa del dar, esperando la devolución multiplicada también se refleja en la fiesta de Alasitas<sup>135</sup>, una fiesta que representa en miniatura la exaltación del proceso agrícola del mundo rural aymara (Seto, 2016) y que en su versión urbana (tanto en Bolivia como en Buenos Aires), se ha convertido en una masiva festividad comercial que trasciende lo local, al adoptar la figura diocesana del *ekeko* como uno de los emblemas nacionales de la abundancia.

Habría que problematizar el papel cohesionador y las contradicciones que subyacen en la “paradoja poscolonial” de las fiestas y danzas andinas y su papel como factor aglutinante de la identidad nacional. De acuerdo con Abercrombie (1992), existe una controversia constitutiva en el origen de las fiestas y carnavales bolivianos. En el contexto del carnaval de Oruro, este antropólogo norteamericano nos muestra el complejo sincretismo de significados de origen precolombino e hispanos <sup>136</sup>, de los cuales subyace la

---

<sup>135</sup> Resulta insuficiente este espacio para desarrollar las múltiples significaciones de las miniaturas en las fiestas rurales andinas, la construcción holístico del calendario a partir de ciclos de exaltación, contención y regeneración. Lo que nos interesa resaltar es la forma en como se han reconstituido estos sentidos holísticos en la vida urbana de los bolivianos: cultura de sacrificio, exaltación de la generosidad en momentos festivos, reafirmación de una reciprocidad en el conjunto de las relaciones interpersonales durante la fiesta etc. Para más detalle véase: Paredes, 1982.

<sup>136</sup> Para Abercrombie, las fiestas de origen andino (morenada, diablada, etc.) tienen su origen en los actos sacramentales del siglo XVI español, en donde los devotos se involucran en una serie de prácticas mágicas

resignificación de la tradición que da pie a la formación identitario-nacional en Bolivia. En ese sentido, en las fiestas y bailes de la colectividad boliviana en Buenos Aires, se reproducen sentidos de pertenencia e identidad sumamente imbricados en la dimensión nacional, a pesar de las claras diferenciaciones étnicas, de género y de clase.

Al igual que en Bolivia, las fraternidades folklóricas han refuncionalizado una diferenciación social de clase, que sólo se diluye en apariencias durante la representación de la fiesta. Nos advierte Víctor Ruilova respecto la morenada, el baile preferido de las élites de talleristas y comerciantes aymaras y las vertientes sociológicas que devienen en la conformación de las fraternidades folklóricas:

Hay un dicho muy popular que dice: Para bailar morenada, “tienes que tener platita” Entonces hay un sector el más rico, que empieza a bailar morenada y de hecho, la primera federación se queda con esa danza. Son un grupo etario que supera los 40 años. En el grupo de morenada, baila la primera generación de bolivianos (...) Esta conformación social, es natural y viene de Bolivia. En Bolivia hay una discriminación social atroz, marcada por la tesitura de piel y el apellido. Aquí se repite: La morenada es para los que tienen poder económico y aquí, el poder económico se sobrepone al color de la piel y al título (Víctor Ruilova, comunicación personal, 2017)

Podemos señalar que en la conformación de fraternidades y en la preparación de fiestas, se reproducen las diferenciaciones de clase de Bolivia, a partir de una serie de dirigentes culturales que podríamos denominar como “el *establishment* cultural” de la colectividad Boliviana.

Actualmente, este empresariado textil y comercial aymara es uno de los mayores patrocinadores de la fiesta, logrando ciertos dividendos a partir de una circularidad económica que gira en torno a la producción de la fiesta. Nos advierte Víctor Ruilova:

Hay un empresariado textil muy metido en la subvención de la fiesta. La primera morenada apareció en 1992 y surgió de la inversión de los talleristas (fiesta de los maquineros y luego 5 de Agosto). Después se divide en (la fiesta de) Urkupiña en 1997, y se ha mantenido como una de las más grandes (...) Ser dirigente de estas, da más

---

–reconocidas como indias- que brindan abundancia y que sin embargo, solo pueden leerse a través de su articulación con los poderes cristianos que las domesticar, emulando el momento converso de la conquista (1992, p.281).

reconocimiento, sobre todo en lo económico. Se cree que uno cuenta con un capital económico muy importante para serlos. (Víctor Ruilova, comunicación personal, 2017)

La reproducción mimética del vínculo entre reconocimiento cultural y el “éxito económico” es vista en cambio por las generaciones más jóvenes como formas fetichizadas de preservación de la desigualdad social al interior de la colectividad, bajo la excusa de la “recuperación de la tradiciones bolivianas”.

Ahondaremos más a detalle en el tercer capítulo esta emergencia de “nuevos valores” de los sectores etarios más jóvenes de la colectividad. Sin embargo, nos interesa mostrar las formas en como los más jóvenes interpelan el carácter eminentemente comercial en que se están convirtiendo las fiestas, denotando un interés por la exaltación de ciertos valores emancipatorios al “recuperar” el sentido andino e indiano de las fiestas bolivianas.

A pesar de estas disyuntivas, las fiestas de la colectividad boliviana han servido para reafirmar los espacios económicos de enclave étnico (Los puntos comerciales de Liniers y Morón, son algunos ejemplos). La compra de alimentos, indumentarias y servicios necesarios para las festividades requieren una parte importante del presupuesto familiar boliviano, mismos que son considerados por algunos como “parte de la misma canasta básica” (Vladimir Vincenti, comunicación personal, 2017).

Incluso en los últimos años, se ha desarrollado un empresariado cultural muy extenso que gira en torno a la producción cultural de los prestes y entradas folklóricas<sup>137</sup>. Sobre la conversión de los sentidos familiares a comercial-transnacionales de las entradas folklóricas, nos advierte Ricardo Calderón:

El éxito de la entrada en Av. De Mayo deriva del potencial económico de la colectividad boliviana. A nadie le pagan por bailar, la persona paga por mostrarse y mostrar su potencial económico. Ya en Oruro y en La Paz se han ido conformando de otra manera las

---

<sup>137</sup> La Federación Universitaria de San Simón proveniente de Cochabamba, ha sido una de las pioneras en extender sus entradas folklóricas hacia las festividades de la colectividad boliviana en Buenos Aires. La anuencia y “prestigio” que representa participar con unas fraternidades venidas de Bolivia, ha hecho que estas incursiones culturales hayan sido muy recurrentes sobre todo por jóvenes de la colectividad boliviana. Actualmente esta federación cuenta con franquicias en Buenos Aires, Los Ángeles, Florida y Barcelona.

fraternidades. Dejan de ser familiares, sino que son grupos internacionales que se transnacionalizan (Ricardo Calderón, comunicación personal, 2017)

La fuerte raigambre cultural que subyace de los vínculos entre el auge económico popular, el transnacionalismo migratorio y las fiestas folklóricas de la colectividad boliviana no hubiese sido imaginable hace dos décadas. Las fiestas de la colectividad superan su función lúdico-devocional, marcando horizontes de visibilidad económica y de reconocimiento social para los bolivianos.

A lo largo de la última década, las fiestas devocionales se han expandido a lo largo de toda el AMBA, convirtiéndose en fenómenos de masas al trascender el sentido local que tuviera en Bolivia, por uno nacional en el contexto migratorio (Grimson, 1998).

A pesar de que las fiestas de la colectividad boliviana son reproducidas por sectores medios eminentemente urbanos, los fundadores de las mismas fueron migrantes de las regiones rurales bolivianas. De ello deriva que existan múltiples resistencias a su mera reproducción comercial y que en cambio, se pretenda arraigar en ellas cierta reapropiación de los imaginarios territoriales ancestrales (*ayllu*, *sayaña*, *illas*), convirtiendo ciertos espacios urbanos emblemáticos como los “territorios nacionales bolivianos” en el contexto migratorio (Grimson, 1998, p. 140).

A partir de estas resistencias consuntivas a la plena mercantilización de las fiestas de la colectividad, los derroches siguen reproduciendo de manera parcial ciertos ciclos vernáculos de acumulación horizontal. Resulta sugerente contemplar los efectos redistributivos que supone el derroche de los sectores más ricos de la colectividad.

Una de las funciones sociales más recurrentes durante los encuentros festivos es la de conformar un mercado laboral, sumamente utilizado por los miembros de la colectividad boliviana. Tanto feriantes, costureros o quinteros, utilizan los espacios lúdicos como el espacio donde se realizan alianzas económicas y laborales. De ahí que el reconocimiento social de ser un mayordomo cobre sentido. Nos comenta Víctor Ruilova:

Mostrarse opulento en una mayordomía de preste supone más que puro prestigio. Si vos sos tallerista, eso denota la capacidad económica que tienes para contratar y ampliar tu negocio. Si eres comerciante, mostrarte opulento en un preste es el mejor aval para un

crédito entre paisanos (...) En la fiesta se juega mucha información económica, y será recordada todo el año. (Víctor Ruilova, comunicación personal, 2017)

Los derroches en las festividades de la colectividad cumplen una función social, por lo que podrían considerarse como las bases de una serie de institucionalidades económicas que legitiman el conjunto de relaciones materiales, de trabajo y comerciales del conjunto de la colectividad.

Ello no quiere decir que la aspiración de los emprendimientos bolivianos este situados “fuera” de la institucionalidad económica argentina. La aspiración de todo emprendimiento de los bolivianos supone su plena inserción en el marco de derechos y obligaciones institucionales. No obstante y al igual que en Bolivia, el saber hacer económico de la colectividad boliviana pasa primordialmente por el ejercicio de relaciones de proximidad, el cual se ha insertado de manera exitosa en el panorama de flexibilización comercial y laboral de la globalización neoliberal.

### 2.2.3. Los “hijos de la escalera”. Rupturas intergeneracionales a la cultura andina de trabajo y de fiesta

Como podemos deducir de las “edades de la migración boliviana”(Sassone, 1998), en la colectividad boliviana de Buenos Aires convergen por lo menos 4 generaciones provenientes de distintos contextos socioeconómicos.

Generaciones (que superan la franja de los 70 años) provenientes mayoritariamente de las áreas rurales bolivianas, fueron sucedidas por sus hijos (entre 45 y 60 años) ya en un contexto periurbano, pero con una fuerte transmisión cultural de sus padres.

Los nietos de los originarios (entre 20 y 40 años) se han desarrollado en una simbiosis cultural entre lo que se percibe como lo “boliviano” y lo “argentino”, con una inserción más plena de derechos educativos e institucionales que sus antecesores.

Los bisnietos, (actuales niños y adolescentes menores de edad) perciben una lejanía respecto a los valores culturales de la “bolivianidad” de antecesores, muchas veces reinventándola desde redes sociales y medios electrónicos.

A estas dos últimas generaciones les llamaremos “hijos de la escalera boliviana”, retomando el concepto de Roberto Benencia, y aludiendo a la cultura sacrificial de trabajo que realizaron sus padres y que, atendiendo al comportamiento de estos jóvenes hacia esta conducta laboral que los antecede, podemos encontrar dos grandes tendencias.

Podemos calificar como de “continuista” a la primera de ellas. Ahí donde prosperan negocios, principalmente del rubro textil y comercial, muchos trabajadores bolivianos esperan que sus hijos continúen sus trabajos, dada la falta de visión de oportunidades laborales que podrían desarrollar los jóvenes a nivel profesional. Nos comenta Isabel Prado, madre de 2 niños de 8 y 6 años, costurera y financista del sector textil:



Ilustración 10, Juegos infantiles en taller textil de floresta. Foto propia.

Yo quiero que mis hijos estudien y se preparen, pero veo que ni así los jóvenes pueden salir adelante. ¿Qué más les queda a mis hijos? No sé, yo además de que se preparen, quiero que aprendan el negocio, que sepan que la costura es pesada, pero se gana buena plata. No quiero que mis hijos padezcan lo que yo cuando vine. Para pedirle trabajos a los argentinos es difícil, por eso es mejor saber de todo. (Isabel Prado, comunicación personal, 2017)

La necesidad de preservar vínculos fuertes entre padres e hijos a partir de la enseñanza de los oficios es una práctica muy habitual entre los sectores más precarios de los talleres textiles y el comercio, dadas las condiciones donde la vivienda es una

extensión del área de trabajo. La cotidiana presencia de juguetes en los talleres (ilustración 10) no solo evidencia la multifuncionalidad del espacio de trabajo de los costureros bolivianos, sino también, la profunda imbricación entre los cuidados maternos, el trabajo y la convivencia social de la cultura laboral boliviana. Persiste de manera intuitiva la idea de que la relación entre la educación y el ascenso económico es un proyecto de vida cada vez más lejano, sobre todo por la estigmatización que supone la marca de su ascendencia boliviana de estos jóvenes y las dificultades generalizadas de trabajo profesional en la ciudad bonaerense.

Una segunda tendencia diametralmente opuesta, sería la negación a la integración del trabajo de los padres y la aspiración a la “asimilación” a la cultura local de los jóvenes. Esta tendencia resulta muy recurrente en sectores de bolivianos que han conseguido estudios o especializaciones profesionales no tan habituales en la colectividad. Tenemos el testimonio de Vladimir Ferrer, boliviano, padre de 1 hijo de 26 años y cerrajero, residente de Villa Crespo:

Para mi hay muchas cosas de mis paisanos que no me gustan. No me agrada que se beba tanto para evadir esas jornadas de trabajo esclavizantes (...) Mi hijo esta estudiando medicina y desconoce mucho de mi cultura. Yo nunca lo obligue a que viniera a visitar a la familia [La Paz]. Creo que el tiene que encontrar su identidad y agarrar lo que le sirva de la boliviana, sin imponérsela. Creo que a el le gusta más juntarse con argentinos y quiere poner un consultorio para paisanos. (Vladimir Ferrer, comunicación personal, 2017)

El testimonio de Vladimir resulta esclarecedor de las distintas maneras en que muchos migrantes bolivianos tratan de presentarles a sus hijos trayectorias de vida distintas a las suyas. Si bien puede haber cierta denostación discriminadora en su relato (sobre todo a las expresiones culturales de los bolivianos), esto nos muestra las formas en cómo pretenden diluirse “los traumas” migratorios de los padres.

Ambas tendencias (continuista y asimilacionista) en la interpretación de la cultura de trabajo por parte de estas dos generaciones de la colectividad, comparten una serie de condiciones estructurales de la vida de estos jóvenes.

La mayoría de ellos han nacido en Buenos Aires en barrios territorialmente adscritos a la cultura boliviana. Ambos son hijos de padres bolivianos o de ascendencia boliviana, con una cultura de trabajo basada en cálculos migratorios, muchas veces tendientes a perdurar jornadas sumamente intensivas de trabajo. Estos orígenes de cuna contrastan desde los primeros años de escuela, con políticas educativas de la sociedad de acogida (con una nula política de sensibilidad a la diversidad cultural).

Se ha estudiado poco sobre los contrastes que subyacen de las formas diferenciales de vida entre los migrantes bolivianos y la sociedad argentina de acogida. Una de las primeras premisas de diferenciación es que los “hijos de la escalera boliviana” son mayoritariamente argentinos, nacidos bajo una identidad boliviana reinventada y considerada minoritaria por la sociedad de acogida.

A diferencia de sus padres, estas generaciones no asumen “la argentinidad” desde la distancia: habitan en ella y disputan sus sentidos a partir de las propias reinenciones en su raigambre cultural. Al respecto nos comenta Natalia Gavazzo:

Cuando se ve la migración como un trauma, un trauma familiar, porque es ahí donde se explica cómo un chico que nunca migró puede sentirse interpelado como migrante. Ahí la identidad

cultural puede ser visto como una herramienta de reparación de la persona. La persona que se siente escindida, en este caso los jóvenes bolivianos. ¿Cuál es el sentido de las danzas folklóricas? Para la generación del *establishment*, la devoción y la tradición. Hablas con los jóvenes y te dicen: yo bailo porque me divierto, quiero conocer minitas o porque me cansé que me discriminaran en la bailante y aquí me siento cómodo. Hay sentidos diferenciales (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017).

Como nos muestra el relato de Gavazzo, las formas diferenciales de acceso a la identidad boliviana por parte de las generaciones más jóvenes se componen de un complejo universo de historias de vida, atravesadas por las trayectorias migratorias de sus padres.

Estas diferenciaciones también son visibles en las maneras de interpretar la cultura de trabajo de sus antecesores. Al no estar tan presente la racionalidad de cálculo económico propia de los proyectos migratorios de sus padres, estas generaciones eligen trabajar desde perspectivas que van más allá de la mejora económica. Estas perspectivas van desde la manutención y la ayuda a la economía familiar, la búsqueda de experiencia para futuros proyectos profesionales, hasta la autorrealización de las identidades grupales.

En este sentido, las expresiones y valores culturales de la bolivianidad son asumidas por estos jóvenes, sobre todo en la búsqueda de su identidad personal, diferenciada respecto a la de sus padres y amigos “argentinos”.

El reconocimiento y aceptación social resultan esenciales para comprender las trayectorias diferenciales de estas nuevas generaciones. Al respecto nos comenta Ana Mallimaci:

Son hijos que tuvieron un ascenso económico subterráneo, socializados en Argentina y que perviven en una transición permanente entre las estructuras familiares bolivianas y la ciudadanía argentina (...) Estos ascensos económicos nunca fueron acompañados por un reconocimiento social, estuvieron desde siempre muy estigmatizados. De ahí que sus hijos busquen desmarcarse del estigma a partir de muchas estrategias. Hay los que no quieren saber más de Bolivia y otros que usan los repertorios culturales de sus padres como una herramienta para formar su propia identidad (Ana Mallimaci, comunicación personal, 2017)

A pesar de las (des)marcaciones identitarias que los jóvenes hacen de sus antecesores, resulta significativo el grado de cohesión intergeneracional que perduran en los espacios laborales de la colectividad, dadas las nulas oportunidades de trabajo en los espacios profesionales de “afuera”.

Recordemos que la globalización popular protagonizada por los bolivianos en Buenos Aires se caracteriza por ser una red económica de base familiar con una gran capacidad de absorción laboral, respecto a otros sectores socioeconómicos de la ciudad. Las ocupaciones de la colectividad basan su reproducción a partir de vínculos entre propios miembros. Ahí radica gran parte de su “éxito” económico.

Este mercado laboral expansivo de contratación mayoritariamente familiar, representa un techo económico para la reproducción de la vida material de estas generaciones, y por lo tanto, resulta un espacio de recurrentes idas y retornos para la consolidación laboral y profesional de los jóvenes de la colectividad.

A partir de este breve recorrido sobre la inserción de la colectividad boliviana a la globalización popular podemos resaltar como la reproducción de los ciclos de la vida comunitaria de los bolivianos, continúan marcando de manera importante los ritmos de la acumulación y expansión de sus exiguos capitales. Sus formas barrocas de producción y distribución parecen persistir y resignificarse ante los imperativos de la racionalidad neoliberal.

Ello nos obliga a profundizar sobre el papel que juegan las identidades colectivas en la reconstitución de horizontes de sentido común al interior de las periferias urbanas, sobre todo en el actual contexto de fragmentación espacial y de intensificación de las migraciones transnacionales, como el que representa la globalización popular. A esto nos enfocaremos en el siguiente capítulo.

# **Capítulo 3. Identidades estratégicas de los sectores populares periurbanos latinoamericanos**

En este capítulo problematizamos el papel que juegan las identidades colectivas en la conformación de ensamblajes populares de los actuales contextos de globalización. Entendemos por identidades colectivas a los modos de interpretación de la vida social a partir de la resignificación de ciertas vivencias, que en el imaginario colectivo se proyectan como recursos culturales comunitarios.

El fenómeno de la migración supone un elemento importante a considerar en la conformación de identidades colectivas populares. Esto en dos sentidos. Como vimos en el capítulo anterior, la migración posibilita la creación de redes y nodos de comercio y producción popular bajo la particularidad de sustentarse bajo vínculos de parentesco y proximidad. La posibilidad de renovación de estos flujos y reflujos de personas y mercancías dependen de la generación de marcos de acción colectiva que permitan su aglutinamiento y cohesión. En este punto, las continuidades y rupturas en la reconstrucción de un origen común supone un camino obligado para la conformación de pertenencias identitarias, sobre todo en los actuales escenarios de exclusión social y discriminación étnica que padecen los millones de pobres desplazados del sur global. En la reconstitución de un pasado en común, el advenimiento de memorias soterradas, juegan un rol normativo clave.

De la mano de las experiencias identitarias de la colectividad boliviana en Buenos Aires, reconoceremos como la reificación de la familia, la persistencia de ancestralidades y la preservación de etnicidades de origen, representan los núcleos duros de las pertenencias identitarias de un colectivo migrante claramente interiorizado por estereotipos raciales. Además de representar una entidad gregaria y de refugio, la bolivianidad puede suponer una camisa de fuerza identitaria que impida salir a ciertos bolivianos del binarismo nosotros-ellos en su interacción con la sociedad porteña.

Las autopercepciones de la bolivianidad por parte de los migrantes bolivianos entran en tensiones con exterioridades que las sujetan, como pueden ser los usos diferenciales del espacio público, las normativas de diversas instituciones estatales (escuelas, hospitales, municipalidad, etc.) y sus interacciones intersubjetivas con la sociedad de acogida.

### 3.1. Migración, etnicidad y hábitat en la conformación de identidades estratégicas en la globalización popular de América Latina

*La historia de las migraciones se encuentra en la memoria de lo migrantes*  
Pablo Pozzi

El objetivo de este apartado será mostrar algunas claves para comprender los procesos de construcción de identidades que derivan de las prácticas culturales de los sectores populares latinoamericanos. Nos focalizaremos en develar el modo en que los actores periurbanos resignifican aquellas vivencias, saberes y recuerdos que forman parte de sus repertorios culturales. Estos recursos proveen de un marco de acción en donde el conjunto de prácticas cotidianas (trabajo, educación, vivienda, ocio) posibilitan la conformación de pertenencias identitarias.

Nos centraremos en los núcleos más esenciales de la identidad (familia extendida, memoria colectiva, el barrio, lo étnico y las redes transurbanas), resaltando los elementos que permiten la reproducción material y simbólica de la vida de los actores populares.

Abordaremos el concepto de identidad, enfatizando las experiencias sensibles de los actores que la protagonizan: los imaginarios colectivos puestos en juego para la cobertura del sistema de necesidades de los sectores populares, en un escenario complejo y tenso de relaciones de dominación, solidaridad y permanente movilidad como es el actual contexto migratorio de la globalización.

Considerando que su abordaje debe partir de la realidad concreta y situada en las acciones de los sujetos, sostenemos la hipótesis de que los sectores populares que protagonizan la globalización popular en América Latina, resignifican los imperativos de flexibilidad laboral y movilidad transnacional de la racionalidad neoliberal, en donde la recreación de aquellas vivencias, saberes y recuerdos que forman parte de sus repertorios culturales, resultan esenciales. En la conformación de identidades colectivas la evocación de ancestralidades, etnicidades resultan importantes en la conformación de lugares de pertenencia que facilitan la creación de hábitats populares.

Estos recursos identitarios evocan una memoria colectiva<sup>138</sup>, proveyendo de un marco de acción en los espacios donde se realiza la vida cotidiana. Estas memorias colectivas son proclives a reforzarse, olvidarse o reinventarse de acuerdo con los imperativos y tensiones que les imprime la realidad concreta. El conjunto de relatos y saberes comunes que conforman la memoria colectiva de los sectores populares, contribuyen en la construcción de identidades que sirven como fuente de conocimiento y adaptación al escenario adverso de movilidad transnacional<sup>139</sup>.

En la medida que la globalización popular se afianza como un fenómeno de masas, las identidades colectivas emergen como auto representaciones de la subjetividad popular que generan procesos de diferenciación con respecto a otros sectores urbanos. Aunado a este proceso de miradas auto-reflexivas, la construcción de identidades está sujeta a procesos de reconocimiento externo (legitimidad y/o estigmatización por parte del Estado y de otros sectores dominantes de la sociedad).

Los procesos de identidad de los sectores populares periurbanos están atravesados por una intermitente movilidad, ya sea producto de la migración o de desplazamientos forzados. Por tanto el concepto de “identidad de diáspora” de Stuart Hall (2014) resulta importante, ya que nos permite comprender los procesos de producción de diferencias a partir con las continuidades y las rupturas que los migrantes tienen con su pasado.

La identidad colectiva por tanto, deviene de la relación con un tipo de diferenciación particular (etnia, clase, género, religión, tradiciones, etc.), lo que supone dejar de lado la heterogeneidad del grupo en favor de un rasgo que lo homogeniza, mismo que se presenta como algo que siempre ha existido.

---

<sup>138</sup> Por memoria colectiva entendemos los recuerdo compartidos, reproducidos y superpuestos que son producto de interacciones múltiples, y que se encuadran en marcos sociales y relaciones de poder (Jelin, 2001). Volveremos a este concepto en las siguientes páginas.

<sup>139</sup> La globalización que se produce a partir del neoliberalismo ha provocado una de las mayores crisis de identidad nacional, debido al fallido proyecto integral de país por parte de los Estados latinoamericanos. En este punto, los sectores populares han logrado subvertir y reciclar algunos elementos identitarios de este pasado, como recursos en la construcción de nuevos horizontes de realización de la vida cultural y agenciamiento político. Esto nos muestra la capacidad performática y reconstructiva de estos sectores urbanos que discriminadamente se les considera marginales y subordinados al capitalismo.

En ese sentido, la identidad colectiva de los sectores periurbanos supone una interrelación de sus repertorios culturales y los usos de su memoria, siempre en tensión con externalidades que las condicionan.

La etnicidad<sup>140</sup> supone uno de los repertorios identitarios más recurrentes por parte de los sectores populares del medio urbano. La identidad étnica siempre ha contravenido una compleja trama de subordinaciones y reafirmaciones en el espacio identitario nacional por excelencia: la ciudad. Aunque desarrollaremos más a profundidad los procesos de resignificación étnica en contextos migratorios urbanos, podemos apuntar que los procesos de adscripción identitaria de la colectividad boliviana en Buenos Aires representa un ejemplo de las paradojas en cómo la identidad nacional boliviana pueden conformar un elemento gregario de la comunidad migrante, por encima de las diferencias culturales de las regiones de procedencia, debido sobre todo a que en su mayoría los bolivianos se reconocen a partir de su diferenciación cultural y fenotípica con el resto de la población argentina. La resignificación de la identidad étnica por tanto, resulta un proceso cambiante que se acopla a las coyunturas específicas de cada contexto migratorio.

Las identidades étnicas de los migrantes del universo rural y/o indígena que llegan a las ciudades (y que forman un núcleo esencial de los sectores populares urbanos), interactúan de manera tensional con las identidades existentes en los lugares de arribo. Estas pertenencias étnico-identitarias tienen como contraparte una dimensión de alteridad sin la cual no existiría, es decir, se reafirma por oposición al contacto con otros grupos de la sociedad nacional.

La identidad étnica es relacional, producto de esta vinculación y tal como afirma Frederick Barth (1976), “es una identidad contrastante e interactiva”<sup>141</sup> en donde su

---

<sup>140</sup> Entendamos etnicidad como un proceso de identificación en donde un sector de la población asume ciertas pertenencias culturales que se asumen como propias de una región o una nacionalidad. Este proceso parte de realidades sociohistóricas concretas, en donde algunos símbolos o prácticas culturales se eligen como distintivas de una “etnia”. En este sentido, la etnicidad es un proceso en continua transformación, donde se eligen ciertos recursos culturales en coyunturas concretas para conformar pertenencias identitarias particulares.

<sup>141</sup> Para Barth, el foco de las investigaciones sobre la identidad étnica, debe primar el análisis de los límites étnicos que un grupo social desarrolla en la interacción con una sociedad multiétnica y no el contenido cultural que este grupo encierra. Las adscripciones étnicas sirven como formas de clasificación en las

adscripción recae más en la resignificación de sus repertorios culturales como vía de subsistencia y visibilidad, que en la exaltación de ciertas pertenencias culturales.

La presencia de un número cada vez mayor de migrantes transnacionales en las periferias de los centros urbanos, se traduce en un entramado complejo de identidades, en donde se incorpora un nuevo elemento: la reinención de identidades de origen que contrastan con las existentes en la sociedad de acogida.

La conformación de redes sociales migratorias dependen de la cohesión de vínculos interpersonales entre los recién llegados y los primeros migrantes, y en ello, los rasgos identitarios de la sociedad de origen juegan un papel cohesionador muy importante. Tal como afirman Alejandro Portes:

Mientras anteriormente el éxito económico y el estatus social de los migrantes dependían en forma exclusiva de una rápida aculturación y al ingreso del ámbito dominante de la sociedad receptora, en la actualidad estos dependen cada vez más del cultivo de redes sociales (propias) a través de las fronteras nacionales. (Portes, 2003, p.32)

En ese sentido, en algunas tramas migratorias transnacionales la identidad nacional originaria es reutilizada como un elemento cohesivo de la colectividad migrante, que tensiona con los modelos identitarios de ciudadanía nacional preexistentes en la sociedad de acogida.

Habría que profundizar la influencia en las tensiones intergeneracionales en la conformación de estas identidades populares. A pesar de que existen diversos estudios sobre la recomposición étnico-identitaria en los centros urbanos (Aravena, 1998; Leal, 2006, Chávez, 2014; Roth, 2017), sobre todo enfocados en la inserción laboral y la recreación de formas de organización propia de la primera generación, existen pocos

---

distintas interacciones de grupos étnicos diferenciados. De ahí que un grupo étnico diseminado en diversas territorialidades (rurales o urbanas) muestre variantes de conducta institucionalizada por el grupo, sin reflejar con ello diferencias en la orientación cultural. La interacción con otros grupos étnicos requiere cierta congruencia de códigos y valores, que sin embargo no supone la desaparición de las diferencias culturales, ya que de estas relaciones subyace una estructura de interacción que permite una regulación de las situaciones de contacto permitiendo una articulación de los dominios de la actividad y a su vez, prohíbe y restringe la interacción interétnica de ciertos segmentos de la cultura que se consideran no negociables. Para más detalle véase Barth, 1976.

estudios sobre la continuidad de dichas resignificaciones culturales a lo largo de las siguientes generaciones.

La identidad étnica de los primeros migrantes a la ciudad va transformándose en la medida en que sus descendientes interactúan con otros grupos urbanos, incorporando nuevas pertenencias y representaciones a la identidad originaria de sus antepasados. Sería un error suponer que las segundas, terceras y cuartas generaciones de migrantes se limitan a asimilarse a la sociedad de acogida o a replegarse en los repertorios culturales de sus antecesores.

Existen una multiplicidad de posibilidades de simbiosis cultural por parte de estos sujetos migrantes. La forja de estas identidades emergentes dependen de las relaciones entre estas nuevas generaciones y la sociedad de acogida. En la medida en que en estas interacciones prevalezcan relaciones de dominación por parte de otros sectores de la sociedad de acogida, las nuevas generaciones exaltarán ciertos elementos de la sociedad de origen, como una forma de contención y de pertenencia grupal.

Los cuatro elementos que brevemente acabamos de describir (migración, etnicidad, transnacionalidad e intergeneracionalidad) son elementos claves para comprender los complejos procesos de identidad popular en los medios urbanos, en un contexto de globalización donde los sectores periurbanos son parte constitutiva.

### **3.1.1. Núcleos de la identidad popular. Familia extendida, ancestralidades y enclaves étnicos en la conformación de redes transurbanas y transnacionales.**

Como ya señalamos en el capítulo anterior, los circuitos de la globalización popular dependen de la consolidación de espacios transnacionales, conformados por redes migratorias que se basan en vínculos de proximidad y parentesco. Tal como apunta Cynthia Pizarro (2007) en el contexto de la colectividad boliviana en Buenos Aires, las redes de parentesco y paisanaje son elementales para comprender el crecimiento de espacios transurbanos y transnacionales de la colectividad boliviana en la ciudad porteña. Para la autora, los procesos de estratificación y diferenciación social en el interior de la colectividad solo pueden entenderse a partir de la relación entre familia, comunidad y trabajo, y no solamente a partir de las expectativas económicas de los individuos.

Por tanto, debemos partir de las articulaciones entre familia y migración, y el papel central que estos dos ejes juegan en la construcción y negociación de los espacios identitarios en la globalización popular.

En el centro de estas articulaciones de las identidades colectivas se encuentran los cuidados reproductivos, cuyas dimensiones afectivas y morales se encuentran atravesadas principalmente por el género y el parentesco, en tanto relaciones de poder inseparables también en el contexto migratorio. Por lo general, la mujer es la promotora de los cuidados y del resarcimiento del tejido familiar en el contexto de movilidad transnacional. Podemos decir que en los primeros flujos migratorios, los cuidados se sitúan en el centro del orden social de la migración transnacional<sup>142</sup>. Los cuidados protagonizados por las mujeres, no sólo reproducen la vida familiar sino que trascienden el hogar para colocarse en el centro de la vida social de las comunidades migrantes. En el capítulo cuatro desarrollaremos la participación de las mujeres bolivianas en los comedores populares y asociaciones vecinales de Ciudad Celina, como

---

<sup>142</sup> En una interesante investigación sobre “La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género” (2013), Herminia González devela la importancia de los cuidados reproductivos en las experiencias migratorias contemporáneas, donde la flexibilidad y la adaptabilidad de los migrantes dependerán del grado de cohesión social que logren en sus contextos de arribo a través del centramiento de los cuidados en sus decisiones de movilidad.

un ejemplo de politización de los cuidados y de las redes de proximidad en la conformación de identidades colectivas de género.

Para los sectores populares con movilidad transnacional, la familia y la comunidad suponen los vínculos que además de garantizar las necesidades materiales y simbólicas, permiten un lugar de partida para la negociación y disputa de su identidad, siempre en interacción y contraste con otros sectores sociales con los que convive.

Entendamos a la familia desde una perspectiva de movimiento. La familia como una construcción material, social y cultural, pero fundamentalmente como un significante común, detrás del cual se establecen una multiplicidad de situaciones y contextos históricamente situados. Dada la heterogeneidad étnica, cultural y política de las relaciones de parentesco en Latinoamérica, resulta improductivo pensar en un modelo universal de familia. Para Llorenç Ferrer, habría que partir más bien, de las relaciones históricas que se tienen de la familia en cada caso de estudio, que de modelos preestablecidos que la aborden, ya que las familias se desenvuelven en marcos jurídicos, políticos, económicos y sociales particulares.

Según el historiador catalán, la familia “es una unidad con entidad dentro de un marco social y económico dialéctico en todos los sentidos: la familia transforma el marco social en tanto busca su reproducción, pero el marco social también transforma la familia” (Ferrer, 2004. P.91). Por tanto, sería un error estudiar a la familia por si misma, y más bien, habría que dilucidar los vínculos entre las acciones para la reproducción de la familia, los encadenamientos socio-afectivos entre generaciones y los marcos económicos que las modifican.

La globalización popular ha redefinido las relaciones de parentesco de los sectores populares, en tanto que ha potenciado la participación del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres en las economías populares y ha facilitado la comunicación de los distintos núcleos familiares de origen y de destino. Estos fenómenos nos obligan a repensar el protagonismo de la estructura tradicional familiar en la conformación de los nuevos núcleos de identidad colectiva al interior de los espacios periurbanos.

El espacio de reproducción familiar es el hogar y del mismo modo que la familia, no existe un modelo universal que lo defina. Podemos encontrar una diversidad de funciones de cada elemento de la familia, y que varían a lo largo del tiempo dependiendo los aspectos productivos del hogar.

Si bien, los hogares de los sectores populares por lo general se estructuran a partir de los miembros nucleares de la familia (el grupo formado por padres e hijos), la unidad familiar suele ampliarse a miembros de la familia extensa (el grupo formado por la familia nuclear y otros miembros consanguíneos como tíos, sobrinos, abuelos y nietos) y otros residentes. Esto nos muestra la fuerza de ciertos “imperativos morales de parentesco” (Gil, 2008) y de ciertas obligaciones y reciprocidades que surgen para la reproducción del hogar.

En los momentos de mayor vulnerabilidad y escasez, se afianzan y extienden ciertos vínculos familiares, como un recurso que garantiza la reproducción familiar (volveremos a esto en el cuarto capítulo). Desde esta perspectiva acuñamos el término de familia extendida, aludiendo al término de familia extensa de la antropología del parentesco, añadiendo a su vez, a otros miembros de la comunidad de origen y de destino que se incorporan a la unidad familiar, ya sea por vínculos afectivos o de proximidad lo suficientemente fuertes como para adscribirse a la pertenencia familiar.

En ese sentido, la familia puede constituirse a partir de redes familiares plurilocales que se articulan en torno a las relaciones interpersonales de los miembros del hogar y que pueden perdurar incluso en contextos transnacionales.

En América Latina existen muchas comunidades transnacionales con una fuerte raigambre identitaria étnico-familiar: la comunidad mixteca en Estados Unidos, la comunidad judía en el sector textil de Buenos Aires, son algunos ejemplos.

Esta noción dialéctica de la familia nos resulta útil para comprender las trayectorias, las redes familiares y las migraciones que los sectores periurbanos han asumido, siguiendo imperativos de flexibilidad y movilidad de la globalización popular. El comienzo de una trayectoria migratoria pasa por las decisiones tomadas por un individuo en el seno familiar, pero también esta condicionada por el ambiente de acogida que se conforma a

partir del conjunto de contactos y lazos que este desarrollan por el proceso histórico migratorio de una comunidad.

Las trayectorias familiares por tanto, juegan un papel decisivo en la conformación de espacios de identidad popular en el contexto migratorio. Desde mediados del siglo XX, a la par de la expansión periurbana latinoamericana fueron conformándose identidades populares sobre todo del universo rural, que fueron fortalecidas en la medida que perduraba la movilidad familiar entre el campo y la ciudad. Resulta interesante analizar la emergencia de nuevas identidades a partir de las trayectorias familiares de los migrantes transnacionales y las retroalimentaciones entre los lugares de origen y de destino que se producen, sobre todo hacia las periferias de los centros metropolitanos latinoamericanos<sup>143</sup>.

En algunas comunidades étnicas y nacionales, las estrategias de movilidad y reproducción de la unidad familiar son un telón de fondo muy importante en las decisiones de mejora económica por parte de sus miembros. No queremos decir con ello que las expectativas individuales de los migrantes se estructuran exclusivamente de las decisiones del grupo parental. Una compleja trama de temporalidades se yuxtaponen en la trama familiar. Según Tamara Haraven (1978), persiste una interacción entre los “tiempos individuales”, los “tiempos familiares” y los “tiempos históricos” en donde las decisiones de los individuos se sincronizan con las transiciones familiares y los devenires del entorno histórico en que se desenvuelven.

En momentos de movilidad, los vínculos afectivos del grupo familiar se reacomodan a las expectativas migratorias, pudiendo potenciarse, aminorarse o reafirmarse de acuerdo a los requerimientos del entorno y a los repertorios culturales de origen. Tenemos por ejemplo como las comunidades andinas han sabido incorporarse con cierta facilidad a la

---

<sup>143</sup> A diferencia de los modelos desarrollistas de la mitad del siglo XX que ocasionaron el éxodo masivo de campesinos a las ciudades, el éxito de las actividades económicas de la globalización popular dependen de la creación de circuitos inferiores del comercio global, subordinados a otros superiores, por lo general anclados en los centros exportadores de las metrópolis. Tal como afirma Saskia Sassen (1999), las ciudades globales son los emplazamientos estratégicos en donde se produce el poder económico de globalización hegemónica y añadiríamos, donde su lado B (la globalización popular) tiene exclusiva posibilidad de existencia.

migración transnacional, gracias a su fuerte raigambre cultural de movilidad espacial y complementación económica de base familiar.

Por tanto, las identidades populares en los espacios de destino subyacen de la negociación entre las expectativas individuales, los modelos familiares, y los repertorios culturales de origen. Al comienzo de una trama migratoria existe un realce de ciertos elementos culturales de origen como una vía de cohesión de un colectivo migratorio en muchas ocasiones heterogéneo. El espacio de arribo es pensado por los migrantes como “mapas mentales” (Hoerder, 1995) es decir como un espacio vinculado al lugar de origen al que se sigue conectado identitaria y emocionalmente, lo que posibilita la construcción de una comunidad. El espacio de arribo es apropiado con nuevos sentidos identitarios del lugar de origen, sin llegar a ser nunca los mismos.

Por otro lado, en la construcción de identidades colectivas se producen procesos de etnicidad. Inicialmente se conforman enclaves étnicos, esto es, espacios donde se reproducen los elementos materiales y simbólicos de la cultura de origen. Restaurantes, mercados y fiestas no solo evocan las costumbres originarias de los migrantes, sino que también permiten la reapropiación de ciertos espacios urbanos, reconocidos como los núcleos de la identidad y de encuentro entre los migrantes. En estos espacios se conforman las bases de identificación que permiten la cohesión grupal y a la vez, permiten la visibilidad y reconocimiento con la sociedad de destino.

Al interior de estas territorialidades étnicas esta contenidas ancestralidades<sup>144</sup> que reproducen cotidianamente diversos ámbitos culturales de la vida social de las colectividades migrantes. El arraigo de estas ancestralidades se manifiesta en las costumbres, los hábitos culinarios, los sistemas de autoridad y las temporalidades cíclicas que marcan las festividades. De estas manifestaciones culturales de la vida

---

<sup>144</sup> En su estudio sobre “La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios” (2007) Andrés Medina nos muestra las diversas reminiscencias ancestrales que perduran en las prácticas cotidianas de los habitantes pueblos originarios. Estas ancestralidades perduran a partir profunda capacidad adaptativa de las prácticas originarias a las transformaciones de la realidad urbana global que vivimos (y padecemos) en la actualidad. Para comprobar esta hipótesis de la transformación permanente de la ancestralidad, Medina propone un modelo regional del sistema de cargos de las autoridades de los pueblos originarios de la Ciudad de México, donde los escalafones de la autoridad cívico religiosa de los pueblos se diluye en el contexto urbano, dando pie a estructuras de organización más horizontales combinadas con ejercicios de ciudadanía urbana.

ancestral se despliegan símbolos con significados contruidos y compartidos colectivamente a lo largo de generaciones, pero adaptados a la realidad específica de los espacios urbanos de arribo.

Existirán desde el comienzo disputas en torno a la legitimidad y pertenencia identitaria de estos espacios étnicos. Surgen actores e instituciones que influirán en la construcción étnica colectiva a partir de la invención de mitos fundantes o la reapropiación de rasgos identitarios regionales o nacionales.

No obstante que gran parte de la vida cotidiana de los miembros de una comunidad transnacional pasa por los enclaves étnicos, su reproducción no se limita exclusivamente en estos espacios. El conjunto de prácticas cotidianas de los migrantes, van encadenando un conjunto de lazos y contactos entre los hogares, los enclaves étnicos y los distintos espacios de la ciudad de origen y destino.

Con el paso de poco tiempo, estos movimientos devienen en redes migratorias transurbanas y transnacionales, mismas que llegan a ser autosuficientes debido al capital social que proporcionan a los emigrantes residentes y potenciales (Massey, 2000, p. 27).

Las redes transurbanas y transnacionales son el resultado activo de las prácticas que los sujetos migrantes realizan para reproducir material y simbólicamente su vida cotidiana a partir de estrategias de sobrevivencia, movilidad e integración. En la conformación de estas redes, el papel de los vínculos –fuertes y débiles- interpersonales resultan determinantes, no solo como fuentes de recursos laborales y de información, sino también como elementos cohesionadores de una identidad en común. Relaciones de parentesco, de paisanaje y de amistad confluyen en estas redes, generando una intensa circulación de información y de asistencia que en numerosas ocasiones, rebasan al primer grupo de confianza.

En la medida que los enclaves étnicos se consolidan como espacios legítimos de la colectividad y los vínculos personales que surgen de la interacción de distintas unidades familiares logran articular estos enclaves con los diversos espacios transurbanos y transnacionales de vivienda, trabajo y ocio de los migrantes, podemos reconocer la existencia de comunidades transnacionales.

La identidad colectiva en estas comunidades transnacionales son muy complejas y de gran alcance. Sus contenidos dependen de los sentidos de pertenencia de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) que coexisten con una multiplicidad de formas de pertenencia, identidad y ciudadanía, creada desde los estados-nación de la sociedad de destino.

Ciertos elementos regionales y nacionales de la cultura de origen son evocados en la conformación de mitos fundantes<sup>145</sup> que permitan una pertenencia identitaria a toda la comunidad. La identidad chicana y el mito del retorno de Aztlán en la ciudad de Los Ángeles, EUA, la evocación de la virgen de Copacabana, patrona de los migrantes bolivianos en Argentina, son algunos ejemplos de ello.

Podemos pensar las identidades de las comunidades migrantes transnacionales como un *ethos* comunitario, un lugar donde se performan los hábitos, las costumbres y los modos comunes del ser de los migrantes. Esta identidad de diáspora opera como un significante, el cuál adquiere sentido dependiendo de las pertenencias y significados que cada sujeto le otorga, a su vez que es ampliamente reconocida por el conjunto de la comunidad transnacional.

Advirtamos que si bien las redes transurbanas y transnacionales de una comunidad dotan a los inmigrantes de tramas de información, asistencia e identidad colectiva, en muchas ocasiones estas se convierten en limitantes a su movilidad, reduciendo la reproducción de su vida cotidiana a ciertos territorios de socialidad y productividad ligados a la comunidad migrante. En estos escenarios pueden proliferar formas de reciprocidad negativa y relaciones verticales de explotación, en las que se invierten las virtudes de los vínculos interpersonales y los sentidos cohesionadores de las identidades colectivas.

El análisis de estos núcleos de la identidad popular (familia, enclaves étnicos y redes transurbanas) en el contexto de la globalización popular resulta necesario, sobre todo

---

<sup>145</sup> Según William Safran, las comunidades diaspóricas de las sociedades modernas, conservan una memoria, una visión o un mito acerca de su lugar de origen. Para el autor, la idea de regreso y la refundación del hogar ancestral suponen elementos aglutinantes sumamente poderosos en la conformación de identidades colectivas. Para más detalles véase: Safrán, 1991.

para subvertir los sentidos dominantes de la identidad nacional-popular en la conformación de identidades urbanas.

Como anteriormente señalamos, la ciudad es el espacio privilegiado de la identidad nacional, articulada a partir del significante de “ciudadanía” y la construcción de mitos fundantes de la unidad nacional.

Hasta las últimas dos décadas del siglo XX, la inclusión social de los migrantes rurales a los centros urbanos dependía de una rápida aculturación y de su asimilación a las normas de convivencia ciudadana. Con el advenimiento de numerosas oleadas migratorias transnacionales a los distintos centros metropolitanos del mundo, el estatus social deriva de la capacidad de conformación de redes sociales y comunidades transnacionales, lo que equivale a decir que el patrón hegemónico de ciudadanía se ve trastocado con la emergencia de identidades subalternas.

Según Ludger Pries, la “transmigración”, es decir los espacios sociales transnacionales que surgen a partir de permanentes movilidades en la era la globalización económica y las tecnologías de la información, provoca una inversión en los sentidos de pertenencia e inclusión social por parte de las distintas comunidades urbanas (principalmente situadas en las periferias de las principales ciudades).

Las tensiones entre estos espacios periféricos emergentes y el territorio del Estado-Nación son entendibles desde una dimensión contenciosa: la convivencia de familias, comunidades y pueblos son contenidas en un espacio geográfico delimitado por las normas de un Estado-Nación, al que se le atribuye de cierta capacidad homogeneizadora al conformar sociedades nacionales. En la era de la globalización, las identidades nacionales en tanto espacialidades contenciosas pierden importancia frente a ciudades globales o macro-regiones, pero también por la interacción intensiva de flujos de migrantes transnacionales, mismos que conforman, según el autor, “espacios sociales transnacionales plurilocales” (2002, p. 586).

Si bien estos espacios “perforan” los contenedores de los Estados-Nación, erigiendo sociedades multiculturales, parece persistir un patrón hegemónico cultural de identidad urbana, al cual le resulta provechosa esta diversidad (crisol de razas, mestizaje

multicultural, etc.), subordinándola a los imperativos consuntivos y reproductivos del capitalismo. Para Pries, la existencia de espacios transnacionales plurilocales repercute en la realidad social de las sociedades nacionales tanto de origen como de destino, ya que emergen nuevas pertenencias culturales a partir de la resignificación de ciertos elementos originarios, los cuales ponen en tensión ciertos contenidos hegemónicos de las identidades nacionales tanto de la sociedad de origen, como de acogida.

Por lo general, estos espacios emergentes de la identidad urbano-popular están marcadas por las más notorias diferenciaciones de clase, género y etnia respecto a la sociedad de acogida. Las identidades emergentes de estas comunidades transmigrantes siempre estarán atravesadas por condiciones de subalterización que en momentos disruptivos y de agenciamiento político, sirven como elementos cohesivos.

En ese contexto coyuntural, las identidades populares de comunidades transmigrantes pueden tensionar las identidades urbanas que devienen del modelo hegemónico de ciudadanía, al evidenciar la persistencia de marcas liminales y de exclusión que subalterizan a una comunidad migrante que solo tiene cabida en la sociedad de acogida, en tanto asuma el mandato de ser la fuerza de trabajo sobreexplotada en los circuitos inferiores del comercio y la producción global (vendedores ambulantes, trabajadores agrícolas temporales, costureros en talleres textiles, cuidadoras del hogar, peones de la construcción, etc.)

### 3.1.2. Usos de la memoria como anclajes performáticos de identidades populares en el contexto de la transmigración periurbana

Como hemos señalado anteriormente, la esperanza de retorno se convierte en una utopía muy poderosa a la hora de recrear nuevas identidades en los lugares de arribo por parte de los migrantes urbanos. Desde este horizonte, se reconstruyen pertenencias a partir de la remembranza de distintos paisajes del pasado, resignificando costumbres, alimentos, fiestas y formas sociales de organización y convivencia que inevitablemente serán distintos a los de la sociedad de origen.

Este proceso de resignificación del pasado opera desde las trayectorias de vida personales que cotidianamente recrean pertenencias de su pasado a partir de distintas ejercicios de la memoria.

Como antes señalamos, la posibilidad de existencia de una historia común por parte de una comunidad trans-migrante depende de la conexión de las trayectorias individuales con las instituciones colectivas, a partir de las narrativas personales. Convergen dos temporalidades que interactúan permanentemente: el curso de la vida de cada uno de los miembros de la colectividad y las temporalidades históricas en que esta transcurre. Este ejercicio colectivo supone algo más que la suma de las percepciones subjetivas de todos los miembros, sino que supone la dilucidación de las conexiones entre las narrativas individuales y los lugares y tiempos históricos donde estas se desenvuelven.

Estrechamente vinculado a la búsqueda de un pasado común, aparece la memoria como un ejercicio en donde los miembros de una colectividad elijen ciertos acontecimientos e interpretaciones del pasado con la finalidad de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y diferenciación social respecto a otros grupos urbanos.

A contracorriente de las memorias dominantes, que se imponen como formas de legitimación del ejercicio del poder estatal, persisten memorias comunes, que refuerzan la cohesión social mediante la adhesión afectiva a un grupo. “Memorias subterráneas” nos dice Michael Pollak, en donde los silencios y la transmisión de narrativas intergeneracionales, cobran relevancia política en los momentos en que la memoria

marginalizada<sup>146</sup> de los sujetos subalternos subyace del ostracismo para disputar los sentidos homogeneizadores y hegemónicos de la memoria nacional. Para Pollak, la evocación de la memoria es un proceso subjetivo y activo en donde los olvidos y las remembranzas de determinados hechos de nuestro pasado individual y colectivo, está asociado con nuestras decisiones en el presente. Las memorias subterráneas sirven como refugios en donde los sectores marginados pueden acogerse, ante escenarios de exclusión económica y social.

Según Maurice Halbwachs (1968) estos ejercicios soterrados de la memoria colectiva generan “comunidades afectivas”, es decir, la conformación de grupos donde persiste una negociación de conciliación entre la memoria colectiva y las memorias individuales:

Para que nuestra memoria se beneficie de las demás, no basta con que ellos nos aporten sus testimonios: es preciso que ella no haya dejado de concordar con sus memorias y que haya suficientes puntos de contacto entre nuestras memorias y las demás, para que el recuerdo que los otros nos traen, pueda ser reconstruido sobre una base común (Halbwachs, 1968, p.12)

La agregación y la negociación de recuerdos comunes entre individuos, supone el primer paso para la conformación de una identidad popular, sobre todo en sectores marginalizados y excluidos de las grandes narrativas oficiales. La evocación de un pasado común supone un recurso cohesionador que ayuda a mantener y defender las fronteras identitarias que un grupo minoritario o subalterizado considera como propio.

No obstante, la memoria tiene para Halbwachs (2004) un carácter normativo. Los marcos sociales de la memoria se refieren al pasado, pero siempre se establecen por sujetos que habitan el presente. La memoria colectiva sirve como una guía normativa para estos actores sociales, pero a su vez, está limitada por la agregación de los individuos que la evocan.

En la conformación de memorias subterráneas devienen una serie de procesos de formación de identidades populares que son negociadas por sujetos, enmarcados en una

---

<sup>146</sup> Para este sociólogo austriaco, en la cuestión de las memorias subterráneas los silencios y lo “no dicho” tiene mucha relevancia. Los silencios no deben considerarse como olvidos, sino como códigos de comunicación; una gestión del silencio a la espera de ser develado en mejores condiciones.

realidad social, diferenciada por marcas liminales de clase, étnicas, religiosas, regionales, etarias y de género.

La reconstrucción de una historia colectiva, de un pasado común, estará condicionada por ciertos valores culturales, normas colectivas y códigos de conducta, siendo inevitable una lectura diferenciada de estos relatos por parte de cada uno de los individuos que la conforman.

En el contexto de la migración y la emergencia de comunidades transmigrantes, nunca será igual los recuerdos que evocan la memoria de una niña de origen campesino, que de un anciano proveniente de un centro urbano por ejemplo. La primera asume la migración desde un lugar subordinado a las decisiones de la unidad familiar, mientras que el segundo lo hará desde una expectativa de arribo a su última morada, por ejemplo.

En la conformación de los marcos sociales de la memoria colectiva, la familia supone un elemento clave. Los recuerdos familiares se desarrollan en tantos terrenos diferentes, como niveles de conciencia de los miembros del grupo doméstico existen. Cada miembro se acuerda a su manera del pasado familiar en común. La diferencia etaria y el rol que se ocupe en la unidad familiar influirán en los recuerdos que se evocan de la misma.

No obstante estas diferencias, los vínculos y afecciones que cotidianamente performan a los miembros de un grupo doméstico, marcarán los sentidos de pertenencia y los contenidos de la memoria familiar,<sup>147</sup> incluso en contextos migratorios donde la influencia de estas pertenencias comunes, suelen marcar los flujos y las trayectorias de movilidad no solo de los miembros del grupo, sino también de otros miembros fuertemente vinculados a la familia.

Las diferencias y las disputas de sentidos de pertenencia en la construcción de una memoria colectiva por parte de las distintas generacionales, tienen en la familia su *focus* de enunciación más relevante.

---

<sup>147</sup> Según Halbwachs no existe ningún esencialismo en las manifestaciones afectivas que cohesionan a la familia. La proximidad, la costumbre y el adiestramiento representan las fuerzas aglutinantes de un grupo y por tanto, de los grados convivencia familiar dependerá la posibilidad de conformar una identidad familiar o en su caso, que dicha identidad se desintegre conforme los miembros del grupo se desagreguen, ya sea manera voluntaria o circunstancial. Para más detalle véase Halbwachs, 2004.

Para los miembros más jóvenes de la comunidad por ejemplo, la sociedad receptora puede concebirse como un marco amplio de posibilidades de realización de vida, por lo que los recuerdos del pasado del lugar de origen, pueden no resultar determinantes en la conformación de su identidad. En situaciones de estigmatización y exclusión social (principalmente en centros educativos y en el uso de espacios públicos), los recuerdos del pasado de los más jóvenes pueden ser evocados para constituir una identidad diferenciadora respecto a otros grupos urbanos de su generación, muchas veces marcadas por el enaltecimiento estético de algunas de sus expresiones culturales (danzas, fiestas, rituales, etc.), sin que estos recuerdos sean iguales a la de sus antecesores.

Como antes señalamos, las comunidades transmigrantes requieren de continuos flujos de migrantes que renuevan los vínculos entre las dos sociedades nacionales. Estos movimientos continuos de personas de diferentes, géneros, edades y regiones, complejizan los sedimentos de la memoria colectiva, al entrecruzar sus distintas trayectorias y permanencias.

Por otra parte, las diferencias de clase atraviesan de manera frontal los sentidos y pertenencias a estas memorias subterráneas, por parte de los miembros que la evocan. Resulta muy significativo que en la edificación de narrativas que evoquen un pasado común por parte de algunas comunidades transmigrantes, persistan sistemas de valores que prefiguran la estratificación y el orden social de las comunidades de origen.

En muchas ocasiones los “agentes emprendedores de la memoria” (Jelín, 2002) y los líderes y representantes étnico-culturales de una comunidad, provienen de posiciones más altas de la sociedad de origen por lo que en muchas ocasiones, estos dejan de lado las remembranzas de los sectores más subalterizados –que no disponen de medios de enunciación- para reactualizar ciertos privilegios y derechos históricos de clase.

Debemos considerar que a pesar de la capacidad de cohesión que tiene la evocación de memorias subterráneas de sectores populares, que funcionan principalmente como refugios contra la estigmatización social, no debemos olvidar que estas se encuentran enmarcadas en un orden social de clase de origen, el cual viaja desde la conciencia de cada uno de los individuos que la conforman. Aunque la migración suponga la

oportunidad de un “nuevo comienzo” para los sujetos que la realizan, este comienzo se encuentra anclado en un marco histórico de relaciones clase, el cual no se diluye por el solo hecho de desplazarse.

Recordemos que las clases no son cosas dadas. En la medida en que los miembros de una comunidad transnacional tienen conciencia de las contradicciones de clase, estos podrán re-direccionar los sentidos de esta memoria a través de sus experiencias interpersonales y de la reafirmación de una identidad colectiva que se oponga a la exclusión y subalterización por parte de las acciones de los miembros de su propia comunidad y de otros grupos sociales.

Este recorrido sobre las distintas dimensiones sociales nos muestra la capacidad performática que tiene la evocación de la memoria colectiva en la conformación de identidades populares. Como advertía E. P. Thompson (1981), la experiencia es el punto de partida de toda conciencia social; esta depende de la acción de los sujetos, pero también de sus percepciones, del conocimiento que se tenga de sí mismos, de la memoria y de la cultura que lo performa. En ese sentido, la memoria es fundamental para comprender los contenidos y las transformaciones de las sociedades contemporáneas. De la negociación de sus sentidos depende la continuidad o la ruptura del orden social vigente.

### 3.1.3. Identidades emergentes en la globalización popular latinoamericana

América Latina vive actualmente uno de los procesos culturales más intensos de su historia, debido al acelerado proceso de globalización económica, en donde la identidad de ciertas culturas populares (rurales, originarias, barriales, etc.) parecen encontrarse en la encrucijada de ser absorbidas por los patrones homogenizadores de consumo o en lograr una reconstrucción de sus propios espacios de identidad.

Una discusión muy recurrente en los años noventa sobre los impactos que la globalización tendría en el campo de las identidades culturales, radicaba en la posibilidad de homogenización de la vida cultural de los pueblos, debido al desarrollo de las TIC's y la estandarización de los patrones de consumo de masas en la era global. Investigaciones y divulgaciones académicas advertían los riesgos de desaparición de la cultura y las tradiciones locales, en favor de la imposición de una cultura de consumo de masas.

A casi tres décadas de estos debates, los escenarios apocalípticos sobre la desaparición de la cultura y las identidades locales presentan algunos matices.

Del mismo modo que el consumo de masas se ha consolidado como el patrón hegemónico de las sociedades eminentemente urbanas del planeta, ciertos rasgos de la identidad cultural de distintas etnias y pueblos, han logrado adaptarse -y resignificarse- a los tiempos y mandatos del capitalismo contemporáneo. No es casualidad por tanto, que ciertos elementos culturales con una fuerte raigambre local, sean fagocitados por las industrias culturales del entretenimiento y la moda, como una vía de afianzamiento de ciertos valores de tolerancia y respecto a la diversidad étnica y cultural de las sociedades modernas.

Más allá de estas formas fetichizadas de entendimiento de la cultura, en la globalización contemporánea persisten tramas de las culturas populares que día con día, son resistidas, adaptadas o resignificadas según las trayectorias cotidianas de los actores que la protagonizan.

Como antes señalamos, la globalización desde abajo se compone de una infinitud de emprendimientos de diversos actores populares, que a pesar de valerse de ciertos repertorios culturales y de experiencias locales, gran parte de las adscripciones identitarias de los sujetos que la viven, pasan por la capacidad de adaptación a los imperativos de la racionalidad neoliberal: constantes movilidades, amplia flexibilidad laboral y alta capacidad de cambio de actividad económica.

Sin duda los ensamblajes transnacionales de comercio y producción popular (Gago, 2015), han sido los vectores que han dinamizado los espacios socio-productivos de las periferias urbanas, transformando con ello los procesos de adscripción identitaria de los sujetos que se insertan en los intersticios marginales de la globalización.

Como ya hemos señalado antes, la movilidad de las personas y la flexibilidad laboral son dos de los imperativos más importantes en la adaptación de los sectores populares a la globalización. A diferencia de las oleadas migratorias de comienzos del siglo XIX y todo el siglo XX donde los exiliados, mayoritariamente del universo rural, se adaptaban verticalmente a un modelo urbano de ciudadanía, en la época de la globalización popular, una parte importante de los repertorios culturales y los recursos comunitarios de los sectores populares son más importantes en su integración, que el acatamiento de las normas de conducta de modelo hegemónico de “ciudadana” de la sociedad de acogida<sup>148</sup>.

Los procesos de identidad colectiva de los sectores populares en la época de la globalización por tanto, están sumamente imbricados por los vínculos de proximidad, por adscripciones territoriales y por la recreación de memorias colectivas que son develadas, puestas en práctica y desechadas según los ritmos de las vidas cotidianas que las practican.

---

<sup>148</sup> En un estudio sobre las transformaciones identitarias de la migración extra-comunitaria en Europa, Danilo Martuccelli nos muestra que a diferencia de las migraciones transnacionales de finales del siglo XX, donde los migrantes tenían garantizada su inserción social si asumían el mandato de ciudadanía basado en un modelo cultural de trabajador, en la época de neoliberal, la inserción social no pasa ya por el seguimiento de estas normas culturales. En la época de la globalización, los migrantes transnacionales deben desplegar sus propias pertenencias culturales, poniéndolas como recursos estratégicos de sobrevivencia y de cohesión extra-comunitaria. Para más detalle véase: Martuccelli, 1999.

Como antes ya hemos señalado también, la identidad cultural supone un sentido de pertenencia y diferenciación, donde un grupo se define partir de una relación con lo otro, desde su otredad y sus pertenencias como grupo.

Durante siglos, la identidad cultural de los sectores populares estuvo atravesada por la reificación de sentidos de pertenencia de sus pasados, los cuales se diferenciaban de una cultura nacional. En la actualidad la globalización embiste hegemónicamente a las identidades locales, generando procesos de resistencia de las culturas populares mediante procesos de sobrevivencia y reivindicación. Surgen de estos procesos distintas identidades colectivas. Por una parte los sectores populares buscan acentuar ciertos valores culturales propios, a la vez que comparten y desean compartir los valores y estilos globales.

Estas reticularidades de la globalización popular modifican la noción de temporalidad en la conformación de identidades locales. A pesar de la brecha social de acceso tecnológico, hoy en día la globalización ofrece posibilidades inimaginables para que amplios sectores populares de la sociedad consoliden sus procesos de identidad, utilizando y desechando estratégicamente las tecnologías de la información que requieran para ello.

A pesar del universo de posibilidades auto-creativas que permite el desarrollo de las TIC's en la globalización, debemos tener presente que los procesos de homogenización cultural del proyecto hegemónico de la globalización capitalista continúan vigentes. Los ritmos de la globalización continúan delimitando las movilidades y los sentidos de pertenencia identitaria de gran parte de la población mundial. No es casualidad que conforme avanzan los circuitos globales de la producción y circulación, el ritmo migratorio crece, intensificándose con ello las interconexiones culturales entre distintas latitudes del planeta.

Las identidades colectivas de los actores de la globalización popular latinoamericana por tanto, deben entenderse desde una dimensión de movimiento. El modelo de exclusión neoliberal obliga a millones de pobres urbanos a realizar recorridos cada vez más intensivos y permanentes a lo largo de distintos barrios, ciudades y países. Esta movilidad permanente se cimienta desde un entramado social donde vínculos familiares,

enclaves étnicos y memorias colectivas consolidan las redes de trabajo e información fundamentales en la toma de decisiones de los migrantes.

El constante trasiego de modos de vida, de costumbres y de valores populares es el techo sobre el cual se cobijan millones de pobres latinoamericanos, conscientes de que la única vía de sobrevivencia está en la permanente búsqueda de oportunidades, las cuales son posibles gracias a la permanente reconstrucción de su identidades colectivas que sirven como los recursos estratégicos más valiosos en su integración social.

La paradoja de “universalizarse a partir de particularismos” (Nederven, 1994) cobra sentido en las identidades colectivas de la globalización popular. La identidad popular deja de ser un fenómeno exclusivamente socio-territorial (aunque no deja de serlo) para convertirse además, en un fenómeno socio-comunicativo.

Por muy marginal posición que ocupen, los sectores populares han incorporado los distintos dispositivos de las TIC's (radios digitales, redes sociales, blogs, páginas webs, etc.) como instrumentos que facilitan la cohesión y la identificación entre grupos sociales alejados. El manejo instrumental-estratégico de las TIC's por parte de colectivos populares dan visibilidad y presencia a sectores tradicionalmente marginados por los dispositivos hegemónicos de la comunicación.

Este “despertar identitario” a partir de la autocreación popular de medios digitales, complejiza aún más, la heterogeneidad de los procesos identitario culturales en Latinoamérica. Por ejemplo, el compadrazgo como factor influyente en la organización política de sociedades tradicionales, sobrevive y se adapta a las nuevas formas de cooperación económica de la globalización popular. A partir de la transnacionalización migratoria, distintas comunidades logran reeditar la producción simbólica del compadrazgo como una fuente instituyente de organización política, la cuál es visible tanto en fiestas, convites y ceremonias, mismas que son potenciadas a partir de las redes digitales.

A fines del siglo pasado, Calderón (1987) afirmaba que América Latina vivía tiempos culturales trancos y mixtos de pre-modernidad, modernidad y posmodernidad. La convivencia cultural latinoamericana nunca dejó de ser una yuxtaposición múltiple y

ambigua de personalidades culturales sumamente arraigadas en la pervivencia de tiempos y espacios heterogéneos.

Podríamos agregar que a tres décadas de estas afirmaciones, esta diversidad espacio-temporal de la cultura latinoamericana ha tenido que subirse al veloz tren de la globalización. Una locomotora que nos obliga a dejar de pensar a las sociedades populares latinoamericanas como pasivas a los ritmos y transformaciones de la globalización.

Los impulsos de millones de vidas populares que desde sus prácticas cotidianas, performan y adaptan sus identidades culturales a los convulsos ritmos del neoliberalismo, no solo conforman la cara B de la globalización sino también hacen posible la reproducción acumulativa de la globalización hegemónica.

Tal como advertía Mijaíl Bajtín (1987) resulta necesario resaltar la influencia recíproca entre la cultura de las clases subalternas y la cultura de las clases dominantes. Partir de esta simbiosis podemos recentrar la visión de mundo, elaborada a lo largo de los siglos por las culturas populares latinoamericanas, mismas que han sobrevivido de manera contenciosa a los imperativos culturales de las élites dominantes a partir de la constante reinención de sus pertenencias identitarias.

### 3.2. Identidades populares en la colectividad boliviana de Buenos Aires

Una forma de abordar los procesos identitarios de la colectividad boliviana es a través del análisis de las diversas genealogías espacio-temporales que han configurado la identidad de los migrantes bolivianos, en contraste con las espacialidades urbanas del conurbado donde se han asentado.

A pesar de que la colectividad boliviana en Buenos Aires representa una de las migraciones más antiguas y numerosas de América Latina, está siempre se ha sido invisibilizada, tanto por persistencia de distintas marcas excluyentes por parte de los argentinos, como por las particulares estrategias introyectivas de sobrevivencia por parte de los migrantes bolivianos.

Hemos visto también que a lo largo de las más de seis décadas de presencia continua en el AMBA, los bolivianos han experimentado distintos éxodos transurbanos ocasionados tanto por reordenamientos territoriales, reconversiones de espacios industriales y erradicación de asentamientos populares, sobre todo durante el periodo de las dictaduras militares. Esta dispersión geográfica, principalmente hacia el occidente y sur del AMBA, lejos de debilitar los vínculos de proximidad de los bolivianos, ha fortalecido su presencia étnico-identitaria a lo largo de gran parte de la zona metropolitana bonaerense.

Sin duda, las expresiones culturales de “lo boliviano” ha sido el instrumento político de visibilidad de la colectividad boliviana, toda vez que su presencia económica es cada día mas notable. En esta línea argumental, abordaremos los rasgos de la identidad de la colectividad boliviana en Buenos Aires desde varias vertientes.

A través de una dimensión histórico-espacial, mostraremos como los actuales procesos de adscripción identitaria de la colectividad boliviana representan un histórico proceso de resignificación de sus pertenencias culturales y sus vínculos intercomunitarios, donde la evocación de un pasado común juega un papel aglutinante clave en la conformación de una identidad popular “de los bolivianos” en el contexto transnacional migratorio. En estos procesos de reinvencción de la identidad de la colectividad boliviana, la pervivencia

de relaciones verticales de poder en las interacciones entre bolivianos y argentinos, juegan un papel dinamizador, en tanto que afianzan (desde los medios de comunicación) estereotipos e imágenes estigmatizadas de lo boliviano, lo que resulta una camisa de fuerza que sujeta la posibilidad de diálogos interculturales y horizontales en la convivencia cotidiana de estos sectores populares.

Estos procesos de adaptación, resignificación y reinención de las tradiciones (y por lo tanto de la identidad colectiva) de los bolivianos en Argentina abre una antigua problematización sobre la incorporación de los elementos étnicos como anclajes de identidades populares en contextos urbanos y transnacionales. La emergencia de lo étnico como una raigambre cultural que permita repertorios de sobrevivencia, tensiona el modelo individual de ciudadanía, basado en los elementos hegemónicos de la identidad nacional.

Los usos de la memoria colectiva son puestos en tensión por los acelerados ritmos de la globalización popular, misma que transforma los sentidos de pertenencia identitaria de la colectividad, sin que esto signifique su plena fagocitación al modelo individual de ciudadanía capitalista.

La evocación de fiestas, ceremonias religiosas y celebraciones del lugar de origen, permite la conformación de un sentido de pertenencia colectiva, a pesar de las diversidades étnicas y de clase, así como de la fragmentación espacial de los bolivianos al interior del conurbado bonaerense<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Para comprender este contexto de resignificación cultural en la conformación de identidades populares en diáspora, nos resulta útil el concepto de “tradición inventada” con que Eric Hobsbawn define a los procesos recientes de reificación de identidades colectivas a partir de la evocación de un supuesto pasado ancestral. Para Hobsbawn, las tradiciones inventadas son “un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente y tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les es adecuado” (Hobsbawn, 2002, p.8). Según el historiador inglés, los elementos del pasado que evocan las tradiciones en realidad responden a los requerimientos de los sujetos del presente, lo que supone un proceso flexible de adaptación y resistencia de las costumbres, en función de lo que se considera lo invariable precedente. En este sentido, los elementos étnico-ancestrales, lejos de representar reminiscencias del pasado que se anclan en la modernidad, responden a las continuas y renovadas estrategias de vida de millones de sujetos subalterizados por diversas marcas coloniales, los cuales perviven gracias a la infinita renovación y reinención de sus identidades populares. Para más detalles, véase: Hobsbawn, 2002.

Por otra parte, abordaremos las características materiales y reproductivas de la vida cultural de la colectividad boliviana como los núcleos de su identidad: lazos de parentesco, enclaves étnicos y redes de comunicación barrial permiten no solo la reproducción material y cultural de la vida cotidiana de los migrantes bolivianos, sino que también conforman el soporte comunitario sobre el cual recaen los procesos de su identidad colectiva. Los cuidados (protagonizados por mujeres) marcan los sentidos de estas pertenencias identitarias emergentes, en tanto que ponen en el centro de la organización la reproducción de los núcleos familiares.

Considerando que la colectividad boliviana ha sido una migración poco esperada y reconocida en Argentina, es importante dilucidar los sentidos de la discriminación y exclusión social por parte de la sociedad de acogida, como un factor aglutinante de auto-reconocimiento identitario. Los discursos y construcciones imaginarias de “lo boliviano” pueden representar una camisa de fuerza, pero a su vez, un espacio de emergencia de identidades populares en contextos de discriminación y exclusión social.

Finalmente, abordaremos las disputas en torno a los sentidos de pertenencia identitaria, sobre todo entre las generaciones más jóvenes y los “representantes” de la bolivianidad. Observamos que detrás de las tensiones intergeneracionales por lo boliviano, se esconde una repolitización de la identidad boliviana, sobre todo a partir de cierto “despertar” cultural-identitario posterior al arribo de Evo Morales a la presidencia del Estado Plurinacional Boliviano.

### 3.2.1. Memorias colectivas, etnicidad e identidades populares de la colectividad boliviana

Si tratásemos de averiguar la existencia de ciertos centros neurálgicos de la formación nacional-popular boliviana, podemos afirmar que por lo menos en el mundo andino, los núcleos de la identidad nacional-popular provienen de dos universos distintos y a la vez interdependientes. Encontramos por un lado, un estrato neurálgico que proviene del mundo rural andino y por otra parte, el que resulta del epicentro potosino, que es el fundador de la des-campesinización colonial (Zavaleta, 1983, p.215) Estos elementos genésicos de la formación nacional-popular boliviana evidencian la pervivencia de algunos rasgos colectivos de estos dos universos en las memorias individuales y colectivas de los miembros de la colectividad boliviana en Buenos Aires.

Como ya hemos señalado, las primeras oleadas migratorias de los bolivianos en Buenos Aires provinieron del mundo rural andino. Por ejemplo, la práctica de “hacer el hogar” o *sayaña* ha sido reinventada en la conformación de los hábitats populares de los migrantes bolivianos (principalmente de origen rural y andino). Estas formas introyectivas de autoorganización a partir de la reticularidad familiar han sido traducidas por parte de los vecinos argentinos como prácticas de aislamiento y ostracismo social, propias de los bolivianos.

Durante sus primeros arribos de los años sesenta, la migración boliviana en Buenos Aires fue eminentemente familiar y con una fuerte raigambre inter-local. En su mayoría, comunidades y *ayllus* de Potosí, Cochabamba y La Paz emprendían el éxodo hacia los centros periurbanos argentinos, conformando una intermitente circularidad de información y vínculos directos entre estas diferenciadas espacialidades. Los recursos culturales de los migrantes campesinos consolidaron los cimientos de las peculiares formas de organización y autoproducción de los primeros asentamientos de los bolivianos. Estas prácticas fueron diluyéndose o sincretizándose, conforme el paso de las siguientes generaciones. Al respecto nos comenta Carmelo Sardiñas:

Nosotros que fuimos a parar a nuestro nuevo barrio [barrio de Hurlinham en 1963], nos organizamos a partir de la *minka* y el *ayni*. Hicimos *pasanako* por sorteo, el organizador

agarraba el primer número y así sucesivamente. Nos organizamos 30 familias al principio, nos organizamos muy bien. Hemos tenido una asociación que se llamaba centro cultural [ilegible]. Con el tiempo, eso se fue diluyendo y a medida que los mayores fueron falleciendo, los hijos ya no siguieron con la organización nuestra. (Carmelo Sardiñas, comunicación personal, 2017)

Este testimonio nos muestra la pervivencia de formas tradicionales de organización social y productiva andina adaptadas a nueva realidad urbana. A su vez nos muestra como la reconstitución de las pertenencias del pasado representan una necesidad de las primeras generaciones de arribo, pudiendo ser modificadas o desechadas por las futuras generaciones, sobre todo a partir de las continuas relaciones interculturales de los hijos de los migrantes con la sociedad y las instituciones públicas argentinas.

Por otra parte, la organicidad social de lo que Zavaleta llama “proletariado minero” resulta presente, sobre todo en los arribos de los extrabajadores “relocalizados” en la década de los años ochenta.

No es un asunto menor realizar un rastreo de las derivas y trayectorias migratorias de este sector organizado de la sociedad boliviana. Debido a su organicidad económica originario-comunitaria (producto de su aislamiento), su capacidad de corporativización política y su reticularidad socio-comunicativa, los mineros bolivianos pueden considerarse como la base constitutiva de la clase obrero-popular boliviana<sup>150</sup> en donde su:

Irradiación ha constituido el bloque de la clase [obrero boliviana] mucho más allá de su escaso número [...] No sólo es verdad que los mineros hacen un acto de irradiación o iluminación sobre su propio medio ambiente o atmósfera inmediata [es decir, sobre los comerciantes de los distritos mineros, las “amas de casa”, etc.]. Imprimen también el sello de lo que ha devenido el modo de vida obrero al conjunto del lugar en que viven, ciudad o aldea, hasta comprender en ello, al menos en ciertos casos, al propio campesinado del circuito inmediato. La irradiación alcanza en su ultimidad a toda la clase obrera y también al campesinado no vinculado al locus (Zavaleta, 1986, p271)

---

<sup>150</sup> A comienzos de la década de los años setenta, los mineros bolivianos representando el 4% de la población del país, producían el 70% del producto interno bruto nacional. No obstante, su participación política como movimiento obrero contestatario tenía la mayor de las resonancias políticas en el Estado boliviano.

Las peculiares irradiaciones de estas experiencias organizativas resultan poco analizadas en el contexto migratorio transnacional boliviano. No obstante, existen diversas remanencias y reapropiaciones de ciertos sentidos organizacionales, propios del mundo sindical minero.

Los reflejos más evidentes de estas reminiscencias sindico-mineras en el contexto periurbano bonaerense, lo encontramos en la gesta reticular-comunitaria al interior de villas, barrios y asentamientos que gravitan en torno a las radios bolivianas<sup>151</sup>. A decir de Herbert Montaña:

Las lecciones del sindicalismo han sido imperecederas. La gente ha aprendido a expresarse en público con el sindicalismo. El sindicalismo a través de las radios mineras, impartió doctrina en Bolivia para bien. ¿Por qué? Porque prácticamente pudo emancipar a gran cantidad de población boliviana. No es casualidad que las radios mineras sean las precursoras y estén en Potosí. La radio nacional de Huanuni cubría absolutamente todo el país (Herbert Montaña, comunicación personal, 2017)

Podemos ubicar esta raigambre cultural andina conformada por la experiencia comunal-campesina y la sindical-minera como un comportamiento histórico en común tan enraizado en el imaginario colectivo, que logra superponerse a los diversos usos individuales y grupales de la memoria en la evocación de un grupo en común.

En este punto, los espacios de residencia y puntos de encuentro de los primeros migrantes bolivianos, fueron cimentándose a partir de la evocación de ciertas ferias, fiestas, celebraciones regionales y nacionales de Bolivia. Es muy común encontrar en los hogares de los primeros asentamientos bolivianos, la exaltación de símbolos y sentidos colectivos del lugar de origen. Banderas, *posters* de paisajes bolivianos, *afiches* de fechas devocionales, música étnica y regional, cumplen una función que va más allá de lo lúdico y lo ornamental.

---

<sup>151</sup> En la película “La voz del minero” de Alfonso Gumucio, podemos analizar el papel articulador que las radios desarrollan, no solo de los centros mineros, sino del conjunto societal boliviano. Este material documental nos muestra, desde una perspectiva sociológica, las estrategias socio-organizativas de la clase trabajadora minera que gravita en torno a sus emisoras. Resulta necesario desarrollar este “trasvase” de experiencias interfónicas que se trasplantaron en los distintos lugares de arribo de los migrantes mineros relocalizados.

En un escenario donde la mayor parte de la vida cotidiana de trabajo y de esparcimiento de los bolivianos ocurría en el hogar propio y de familiares, la reconstitución del bagaje cultural tradicional fue elemental, en tanto se consolidaban sus tramas migratorias<sup>152</sup>. La emulación de decorados en los interiores de los hogares bolivianos, la elaboración de periódicas comidas familiares y el fútbol dominical marcaron los ritmos de la vida cotidiana de los grupos de los primeros asentados bolivianos, sobre todo a los que trabajan en cuadrillas de paisanos del sector hortícola, a las mujeres comerciantes y la de los trabajadores de la construcción.

En la década de los años setenta se consolida cierta trama institucional y comunitaria que pretende dotar de pertenencia identitaria al conjunto de la colectividad. Este proceso es protagonizado por dos actores completamente diferenciados: el consulado de Bolivia en Argentina y las organizaciones culturales populares. En algunos momentos, ambos autores convergen y en otros se distancian, disputándose ciertos sentidos comunes de pertenencia y representación identitarias de todos los bolivianos en Buenos Aires.

Según los informes consulares bolivianos de comienzos de esta década, nos muestran una clara exaltación “desde arriba” del mantenimiento de ciertos “valores nacionales” (IC-AIME, 1979). Esta claro que al evocar una identidad boliviana a partir de cierta “unidad nacional”, los cónsules de esa época partían de una concepción homogeneizante e instrumental de la identidad: “una suerte de receptáculo cultural capaz de contener de manera sintética la compleja e irresuelta diversidad étnico cultural de la sociedad boliviana” (Casanello, 2016, p.155) en donde el consulado se situaba como el legítimo representante<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> En la conformación de tramas migratorias, la reinención de la vida cultural tradicional sirve tanto como paliativo del trauma migratorio, como para la conformación de espacios transnacionales donde el sujeto migrante encuentra toda una red de recursos culturales que facilitan su desenvolvimiento en el lugar de arribo. Habría que advertir que a pesar de estas aparentes semejanzas, este proceso de reinención identitaria siempre se hace desde un lugar de (des)marcación respecto a los estereotipos que se tiene de la cultura tradicional. De ahí que las reapropiaciones identitarias sean selectivas y estratégicas según los imperativos de adaptación social de los migrantes.

<sup>153</sup> Por razones de espacio, no podemos desarrollar el sinuoso papel del consulado en la representación de la colectividad boliviana. No obstante, podemos afirmar que en su mayoría, las gestiones consulares se han limitado al consenso y concertación con un exiguo número de organizaciones económicas y culturales, mismas que se hacen acreedoras de la representación política de la mayoría de la colectividad, según sea el

Por otra parte, tenemos a las organizaciones civiles y culturales. Nos referimos a las organizaciones de base que a diferencia de las grandes organizaciones económicas y gremiales, surgieron y desaparecieron al ritmo de las efímeras necesidades de sus limitados afiliados. Por ejemplo, las federaciones de fútbol fueron muy populares a comienzos de los años setenta. Un conjunto de grupos de trabajadores formaban equipos, estructurándose en torno a una federación, la cual se encargaba de buscar espacios públicos disponibles para la celebración de torneos.

La importancia de estas asociaciones lúdico-deportivas radicó en la visibilidad de la socialidad boliviana en los espacios públicos, así como el reconocimiento del número de bolivianos que vivían en los distintos barrios periurbanos bonaerenses. A decir de Herbert Montaña:

A finales de los setenta [1977] surgen muchas experiencias de autoorganización de base, sobre todo por los residentes de origen aymara. Surge por ejemplo la cooperativa *Mallku*, que era un grupo de residentes paceños, que intentaban mediante una formación cooperativa, es decir con sus propios recursos, desarrollar emprendimientos que les permitieran hacer centro recreativos que fueran de ellos. Y a la par le surgió otra organización de residentes que se llamó atlético La Paz, que intentaba hacer prácticamente lo mismo pero con un equipo de fútbol [...] Ya en los años ochenta, existe en todo el conurbano más de un centenar de asociaciones de fútbol que dieron mucha presencia a los bolivianos en las calles. Muchos salían por primera vez de las pocas calles [que recorrían en] de sus barrios para convivir con otros paisanos en canchas de fútbol, donde se compartía el almuerzo (Montaña, comunicación personal, 2017).

Esta ocupación fáctica y masiva del espacio público por parte de los sectores populares de la colectividad supuso un parte aguas en la autopercepción identitaria de los miembros de la colectividad. La salida de los “nichos familiares” permitió una visibilización de los valores identitarios que hasta ese momento se exaltaban exclusivamente en la convivencia familiar.

Esta mayor presencia y visibilidad de la colectividad supuso la emergencia de “liderazgos étnicos” (Gjerde, 2006) que fungieron como intermediarios de los intereses entre la

---

momento. En ese sentido, el papel aparente del Estado respecto a la sociedad boliviana, parece reproducirse en estas representaciones consulares.

comunidad y las estructuras de poder económico y político, tanto de la sociedad de origen como de destino. Nos referimos a líderes barriales, representantes de asociaciones folklóricas y culturales, presidentes de gremios económicos y miembros de partidos políticos. En este contexto, las disputas y negociaciones en torno a los sentidos de la “identidad boliviana” y la representación de lo que ello significase, cobraron mayor relevancia debido a las politizaciones a las pertenencias identitarias que posteriormente tuvieron estos líderes.

En la década de los años ochenta la visibilización de la colectividad en el espacio público porteño fue sucedida por un boom asociativo, del cual surgieron un conjunto de diferenciaciones y distinciones del proceso identitario de los migrantes bolivianos.

En tanto articulación hegemónica, los procesos identitarios de la colectividad supusieron permanentes conflictos y tensiones entre las élites económicas y el cuerpo consular que se asumían como los “representantes de la bolivianidad” y los sectores populares que acuñaban de facto sus pertenencias identitarias<sup>154</sup>. Las primeras evocaban los valores de la memoria nacional, mientras que en las prácticas cotidianas de los segundos pervivían reminiscencias de un pasado popular en común. A pesar de estas claras diferencias respecto a los usos políticos de la reinvenición de la identidad boliviana, ambos estratos sociales cristalizaron sus tensiones –aunque de manera siempre provisional- a partir de ciertas institucionalizaciones de la identidad cultural.

Al respecto nos comenta Lilia Camacho:

Es una necesidad superar el regionalismo para agruparte... hay ciertas parejas que han superado el gueto de la región: cruceños con paceños, etc.. Lo ves como una especie de unidad, un terreno en común por el cual todos los paisanos se pueden mover. Ya en las afiliaciones más íntimas si se considera la identidad regional, pero no siempre. (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017)

---

<sup>154</sup> Recurrimos al concepto de hegemonía en Gramsci como una herramienta analítica que nos permita dilucidar la unidad y contradicciones que persisten en los procesos de identidad. Procesos donde persisten tensiones y luchas de clase. Desde el campo cultural, los sectores dominantes fagocitan ciertos elementos del pasado cultural popular, sintetizándolos en una presunta unidad cultural de pertenencia que se presenta como un universal, sobre la cual recae el proyecto hegemónico de explotación.

El calendario de las fiestas devocionales y civiles bolivianas fueron y siguen siendo el principal escenario de negociación de estas identidades. Marcaron no solo el ritmo de la convivencia popular, sino también el terreno de negociación de la identidad de la colectividad; un hecho innegable que toda asociación económica y política dispuesta a aglutinar a nuevos afiliados, no podía dejar de lado.

En la década de los años noventa, la renovada presencia de la colectividad en espacios públicos y centros recreativos fue fortaleciéndose de la proliferación de radios locales y comunitarias, en su mayoría evocando la música y los estilos periodísticos de denuncia bolivianos. A decir de Marco Guzmán:

A finales de los noventa surgen tres radios: Estación Latina, Radio Urkupiña y Radio Boliviana. Son radios sin autorización que se caracterizaban por girar en torno al baile: boliche y baile. La finalidad era difundir todos los eventos del boliche. Hoy sigue ocurriendo en algunas radios pero de manera indirecta, radio constelación por ejemplo. Se usaba también como espacio de denuncia, de abusos laborales y de cooperaciones a paisanos que se encontraban en situación de vulnerabilidad. (Marco Guzmán, comunicación personal, 2018)

Aunque profundizaremos al respecto en los el cuarto capítulo, es importante destacar que una parte indispensable de la institucionalidad cotidiana de la colectividad boliviana pasa indispensablemente por estas radios de base comunitaria. Las “radios bolivianas” son la columna comunicativa a partir de la cuál articula la integración “desde abajo” de los bolivianos. Marcan un nosotros y ellos, e incluso han conformado una especie de “bastión de resistencia” a ataques xenófobos, conglomerando una función político-comunitaria de base” (Abdel Padilla, comunicación personal, 2017).

Tal como apunta Alejandro Grimson, “los relatos de la identidad boliviana se construyen desde procesos comunicativos. Relatos que hablan de una pertenencia, una historia, una comunidad y sus fronteras” (1997, p.97). Estos “procesos comunicativos” que en lo cotidiano se componen de una interrelación de formas directas y mediatizadas de intercomunicación, recrean una institucionalidad comunicativo-social profundamente

arraigada en Bolivia, misma que gira en torno al periodismo, y que es parte constitutiva de lo nacional-popular boliviano<sup>155</sup>.

En ese sentido, la proliferación de radios de música folklórica boliviana, los anuncios de centros de esparcimiento típicos de Bolivia y los formatos tradicionales de comunicación de denuncia y solidaridad inter-barrial, no solo crearon la espacialidad trans-urbana de la colectividad, sino que además se reconstituyeron algunos ejes identitarios de la cultura de origen, recreando redes que facilitaron el arribo masivo de bolivianos de la década de los años noventa.

En algunas experiencias existieron significativas diferencias en los modos en como las dimensiones nacional o regional fueron tomadas.. En el sector hortícola por ejemplo, la fuerza de lo regional del mundo rural cochabambino y potosino fueron los principales criterios en la segmentación étnica del mercado de trabajo, una de los mercados laborales mas eficientes en cuando a acumulación de capital y captación de trabajadores se refiere<sup>156</sup>.

Con la última oleada masiva de bolivianos (finales de la década de los años noventa) los espacios transurbanos de la colectividad boliviana experimentaron una mayor apertura cultural, sobre todo por los migrantes recién llegados. Provenientes de los centros urbanos bolivianos, estos recién llegados se concentraron en los barrios, villas y asentamientos del sur y occidente del AMBA.

Como antes vimos, los trabajos “cuentapropistas” de estos recién llegados (actividades principalmente informales del comercio, la construcción y la industria textil) marcaron la ruta del auge económico popular de la colectividad boliviana, aprovechando los últimos

---

<sup>155</sup> El periodismo boliviano se ha constituido históricamente como un espacio de identidad denuncia y deliberación popular. Tenemos como ejemplo, las experiencias de censura radiofónicas como las del “compadre” Carlos Palenque que en la década de los años ochenta, se convirtieron en las manifestaciones de la auto identificación étnico-cultural y la identificación de un adversario determinado: “pertenezco a este pueblo, soy del pueblo y este pueblo es de indios, es de cholos” decía el “compadre” Palenque en respuesta a los actos de censura que su radio sufría. Para más detalles, véase Makarán, 2008.

<sup>156</sup> Como ya hemos señalando uno de los factores decisivos en la “bolivianización de la horticultura” (Benencia, 2004) ha sido la dinamización de un mercado de trabajo seleccionado casi exclusivamente a partir de criterios étnicos regionales. A pesar de la inserción exitosa y la introducción de las técnicas más modernas de cultivo, los trabajadores hortícolas bolivianos continúan llegando de las mismas regionales rurales de Tarija, Potosí y Cochabamba, lo que supone un espacio productivo significativamente diferente a las actividades económicas de la colectividad en el periurbano del AMBA,

años de la era 1 peso= 1 dólar. Estas inserciones exitosas de trabajo popular en pleno neoliberalismo no hubieran sido posibles de no contar con todo el capital cultural y la institucionalidad popular que permitieron las pertenencias identitarias de anteriores migraciones.

Estos emprendimientos populares en los intersticios de globalización (protagonizados por un segmento migratorio cada vez más dinámico y urbano) trajeron consigo una ampliación de los consumos culturales de toda la colectividad boliviana. Se ensancharon los mercados de origen étnicos, ocasionando una diversificación de usos y prácticas folklóricas y culturales. Ello se ve reflejado en una proliferación de asociaciones civiles folklóricas y encuentros culturales, en los cuales la participación de los jóvenes es cada vez más notoria. Nos comenta Lilia Camacho:

Según el CEMLA existían en el año 1993 alrededor de 200 asociaciones de bolivianos, la gran mayoría de ellas sin actividad periódica. Si bien nosotros nos agrupamos, nosotros nos agrupamos no porque pensemos que la unión de la comunidad es importante, sino que nos agrupamos a partir de hechos dolorosos. Nos movilizamos (solidariamente) a partir de hechos dolorosos. No hay organizaciones bolivianas sostenibles en el tiempo y con cierta incidencia política duradera. (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017).

Este nuevo *boom* asociativo tuvo correlato con los comportamientos xenófobos y discriminadores de la sociedad receptora. A finales de la década de los años noventa, las históricas percepciones favorables a la migración fueron transformándose en actos de discriminación y racismo. El fenómeno de la migración (principalmente limítrofe) llegó a calificarse de “invasión silenciosa”, responsabilizando a lo largo de extensas notas periodísticas<sup>157</sup> y reportajes televisivos, de una parte importante de los problemas de

---

<sup>157</sup> Uno de los reportajes pioneros en la construcción estigmatizadora del migrante limítrofe-delincuente, fue el realizado por Luis Pazos de nombre: “La invasión silenciosa”. Desde una narrativa catastrofista, el autor realiza de manera determinista una relación entre el aumento de la migración limítrofe y los problemas de salud, vivienda, seguridad y empleo de los argentinos. Una especie de western migratorio en donde los migrantes se presentan como inadaptados sociales que evaden por placer las leyes migratorias, prefieren vivir en condiciones de hacinamiento, trabajan en condiciones de esclavitud voluntaria, comercian de manera desleal con los establecimientos formales y colapsan hospitales y escuelas. Más allá de la evidente carga xenófoba del autor, lo interesante a resaltar es como desde finales de los noventa, emerge un discurso hegemónico desde los medios masivos de comunicación que articulan indeleblemente los problemas de exclusión social y precariedad económica con el arribo de migrantes, que se sugiere “masiva” y “descontrolada”. Para más detalles véase Pazos, 2000.

precariedad económica y social que experimentaron los argentinos durante los años previos a la gran crisis financiera del 2001.

La construcción del sujeto “otro” migrante desde los aparatos estatales siempre ha sido una herramienta de distensión social interna muy eficaz<sup>158</sup>. En el caso de los bolivianos, un número cada vez mayor de la población argentina, les atribuyeron características estigmatizantes como “falta de higiene”, “promiscuidad por su hacinamiento”, “promotores de trabajo esclavo”, “saturadores de escuelas y hospitales”, “borrachos”, “traficantes”, entre otros.

La década de los años noventa es para muchos investigadores (Pizarro, 2009; Caggiano, 2006; Canelo, 2013; Cravino, 2012), el comienzo de la estigmatización de los asentamientos con mayor presencia de migrantes limítrofes (principalmente bolivianos y paraguayos). Se relacionan estos espacios con los incrementos en los índices de delincuencia, crimen organizado, falta de higiene y saturación de los sistemas públicos de seguridad social<sup>159</sup>. Al respecto nos comenta Cristina Cravino:

En las villas si que ha habido discriminación por cierto éxito económico. Se decía que eran todos narcotraficantes porque se hacían casa lindas, cuando en realidad era porque le ponían sacrificio en construir y porque trabajaban en el sector construcción formal bien remunerado. A la mayoría de la sociedad boliviana se le discrimina simplemente porque se consideran bolivianos sucios, pobres ¿que vienen a hacer acá?. Nunca ocuparon, ni en las mejores condiciones, puestos importantes en comercialización o fueron visibles como un grupo de comerciantes o grupo de empresarios (Cristina Cravino, comunicación personal, 2017)

Uno de los casos de mayor resonancia en ataques xenófobos y discriminatorios letales lo padeció la boliviana Marcelina Meneses en un tren al sur del AMBA, el 10 de Enero de

---

<sup>158</sup> María Inés Pacceca nos advierte como “la otredad casi absoluta del extranjero, anclada en la evidencia de su no naturalidad, es un poderoso pero vacío campo de fuerza cuyos contenidos varían: de Prometeo a amenaza del bien público” (2001, p. 5)

<sup>159</sup> Una de las más recurrentes estrategias de disuasión al creciente descontento social, durante los momentos más agudos de la crisis en la Argentina, fue la creación de un enemigo de uso múltiple al cual canalizar tal descontento. A los migrantes limítrofes les tocó ser el chivo expiatorio de esta crisis social. Este conocido recurso de demonización del otro (negros, sucios, delincuentes y promiscuos) abrió la riesgosa veta del rating sencillo a partir de notas y reportajes sensacionalistas (américa noticias, policías en acción, crónica noticias, etc.). Para más detalles véase: Lloret, Corbiere, Horovitz, 2000.

2001. Las circunstancias de su muerte nunca han sido aclaradas a pesar de haber sido cerrada su causa de averiguación por falta de testigos.

Al Respecto nos comenta Reyna Torres, cuñada de Marcelina y fundadora del Centro Integral de la Mujer “Marcelina Meneses”:

Yo creo que por tanta maldad que había en el momento, porque el caso de ella fue un caso de xenofobia. La tiraron del tren mediante una discusión, simplemente porque era boliviana o mirarle el rostro y decirle: ¿Qué haces acá, robándonos el trabajo? ¡Boliviana de mierda! Fueron las palabras que usaron, y no se puede entender si esto ocurrió a las 8 de la mañana, nadie pudo testificar y hasta las 5 de la tarde recogieron su cuerpo y de su hijita. Nadie nos dijo nada [...] Estuvimos un mes buscándola y la gente de la estación quitaban los anuncios [...] al único testigo, la compañía ferroviaria lo intimidó para que nunca testificara ante la fiscalía (Reina Torres, comunicación personal, 2017)

Este clima generalizado de estigmatización, violencia y exclusión por parte de las representaciones mediáticas de los medios de comunicación a la migración limítrofe, marcó un punto de quiebre en la autopercepción de “la bolivianidad” por parte de los miembros de la colectividad.

Emergieron diversas estrategias de resistencia a la estigmatización social, mismas que se situaban entre la introyección y el repliegue estratégico, la autoafirmación a partir de las diferencias estigmatizantes y el abandono de la pertenencia identitaria con miras a una integración vertical.

En todas estas actitudes, la apelación a un pasado colectivo cobra relevancia, en tanto recurso estratégico de reificación de pertenencias identitarias que supusieron un factor aglutinante contra la estigmatización y el racismo.

En este punto, un número considerable de asociaciones bolivianas de esa época convocaban al hermanamiento de los miembros de la colectividad, exaltando ciertos valores morales de la ancestralidad y a tradición boliviana, considerados “éticamente superiores” a los de la sociedad receptora. Nos referimos a la tradición Katarista-Indianista que se insertó en los barrios de mayoritaria presencia boliviana en el AMBA. Miremos algunas reflexiones sobre la inversión de papeles entre los “originarios” y los “recién llegados”:

A pesar de que estamos en Argentina, una delimitación política que viene de la República y antes de la Colonia, pero antes estuvimos nosotros. Nosotros no nos sentimos extranjeros porque es darle la razón al europeo, al inmigrante, aquel que se cree dueño. Nos hace creer que somos extranjeros en nuestra propia tierra, en nuestro propio continente. Nosotros no vinimos ni en carabelas, ni en barcos. Siempre estuvimos, estamos y seguiremos estando. Es hora de que esa gente de migrantes europeos que vinieron huyendo de la guerra de la religión, entiendan que no son dueños. Nadie es dueño (Carmelo Sardiñas, comunicación personal, 2017).

En realidad el comercio en la Argentina, nunca fue formal. Lo transformaron en formal un grupo de empresarios que vinieron de otros países. Extranjeros son acá en este país, todos los que tienen el arraigo de 200 años para adelante, pero los que están vendiendo en este momento en la calle, son los pueblos originarios (Daniel Segovia, comunicación personal, 2017)

Si bien estas evocaciones al pasado pueden entenderse como una recalcadura a ciertos “esencialismos ancestrales”, sostenemos que estas reinenciones del pasado advierten la tesis de Gayatri Spivak sobre el “esencialismo estratégico”. Se refiere a la conformación de un tipo de solidaridad temporal encaminada a recuperar la conciencia subalterna y así, poder sembrar el terreno firme desde donde se gesten condiciones más favorables de resistencia y acciones colectivas. Dicho recurso debe interpretarse como “un uso estratégico del esencialismo positivista con un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, 1987, p. 205).

Llevando este término al terreno de la acción, Judith Butler nos advierte que el esencialismo estratégico no se ofrece como una representación adecuada en el lenguaje de un grupo pre-constituido: “es la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización” (Butler y Aronowitz, 1992, p. 108)

En este sentido, los migrantes bolivianos desarrollan un repertorio de acciones que, desde una dimensión performática, generan respuestas colectivas, ante situaciones de exclusión y discriminación social. El término “bolita” por ejemplo, usado peyorativamente para discriminar a los bolivianos, ha sido reapropiado por ellos

mismos, dotándolo de un sentido de identidad positivo<sup>160</sup>. Respecto a la estrategia de “desafilar” el insulto apropiándolo de manera lúdica nos comenta Lilia Camacho:

Además veías que en el microcentro porteño, las mujeres bolivianas con sus polleras, vendían ajo y limón [...] En la facultad me cantaban “Desde Bolivia vengo, ajo y limón vendo”. A mucha gente lo molestaba, pero a mi lo que me salvaba era el sentido del humor con ironía que manejábamos en casa. Cada que me cantaban eso, yo me ponía a bailar, invitando a bailar a los que me cantaban (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017)

Desde las fiestas patronales y la conformación de grupos teatrales, los bolivianos (principalmente la primera generación argentina de origen boliviano) usan la performance de sus danzas no solo para reconstruir permanentemente sus lazos de identidad, sino también para proyectar imágenes que se contrapongan a los estereotipos que frecuentemente los estigmatizan.

A través de sus danzas, nos dicen Santiago Canevaro y Natalia Gavazzo, los bailantes de la colectividad boliviana “tratan de superar el modelo instrumental que trata de sujetar sus cuerpos en el mercado de trabajo para mostrar su corporalidad con una agencia creativa y activa” (Canevaro y Gavazzo, 2009, p.329).

La negociación más profunda de las pertenencias identitarias de la “bolivianidad” ocurrió con las movilizaciones de apoyo a las luchas populares durante el ciclo rebelde boliviano de 2000-2005.

En correlato con otras experiencias de lucha en el continente, emerge un sincretismo entre los elementos identitarios indígena-originarios y la discriminación social de los sectores populares, producto del modelo de exclusión neoliberal<sup>161</sup>. Como en muchos procesos de subjetivación política, las marcas liminales que subalterizan a la mayoría de la población, se convierten en elementos aglutinantes de la identidad popular.

---

<sup>160</sup> Una operación similar a la apropiación del insulto “*queer*” (raro, marica, puto) descrita por Judith Butler en su obra *El género en disputa*. Para más detalle véase Butler, 2007.

<sup>161</sup> A comienzos de los años noventa se pone de relieve la emergencia de nuevos actores y acciones políticas a partir de las luchas indígenas latinoamericanas. La CONAIE de 1992 en Ecuador, el Caracazo venezolano de 1998, el ciclo rebelde boliviano de 2000-2005, no solo facilitaron la visibilización de nuevos sujetos subalterizados por el neoliberalismo, sino que además cohesionaron los rasgos identitarios de las culturas originarias como parte de la gramática popular de los movimientos sociales.

A comienzos del siglo XXI, emergió un renacimiento de la “identidad boliviana”, que se expresó en manifestaciones y mítines de apoyo a lo que sucedía en la “Guerra del agua” en Cochabamba en 2000 y “la Guerra del gas” en El Alto en 2003. La concentración de residentes bolivianos en la plaza del obelisco después de la matanza en El Alto, marcó un quiebre en las autopercepciones identitarias de los miembros de la colectividad boliviana. Para muchos bolivianos en Buenos Aires, el ciclo rebelde boliviano supuso una ventana por la cual volver a mirar las condiciones de vida en Bolivia y redescubrir sus orígenes indígenas, como una vía de reconstitución de sus pertenencias identitarias. Al respecto nos comenta Rosa Tejado:

Por esos años (2003) solo te enterabas de lo que pasaba en Bolivia por algunas notas periodísticas de Radio Urkupiña y Estación Latina. El locutor Juan Castro presentó un informe que manda una periodista para ver lo que estaba pasando en la Guerra del Gas. La periodista muestra cómo viven nuestros paisanos en Bolivia. “Acá no hay gas”, “cocinas así”, “La gente está peleando por los hidrocarburos”. Eso como que avivó más la conciencia de la identidad entre nosotros y lo que pasaba en Bolivia. Cuando nos concentramos en el Obelisco, nos dimos cuenta por primera vez de que éramos un grupo muy grande. Eso nos dio más conciencia de que los problemas de discriminación que sufríamos, los sufrían también allá. Como que lo indígena lo empezamos a ver de otra manera, como un estandarte de lucha, yo diría. (Rosa Tejado, comunicación personal, 2017).

La empatía y el acercamiento comunicativo entre los residentes bolivianos y el ciclo rebelde boliviano<sup>162</sup>, marcaron cierto despertar de conciencia colectiva, el cual sería apropiado en la retórica discursiva de los gobiernos progresistas.

En este proceso, los migrantes bolivianos son ya conscientes de que la negociación y la reconstrucción de sus pertenencias no se tratan solo por mostrarse en la fiesta, sino como un espacio en donde se redefinen posiciones y donde es posible un proceso de subjetivación política que enfrente sus condiciones de exclusión y discriminación.

---

<sup>162</sup> Concepto utilizado por Silvia Rivera Cusicanqui (1984) para el estudio de las rebeliones quechuas y aymaras del siglo XX. Entendamos este ciclo rebelde como la continuidad de las luchas de los sectores originario populares contra la matriz colonial que se refuncionaliza en el contexto neoliberal. De este ciclo se desprende un gran cúmulo de capital político de los movimientos sociales lo suficientemente cohesionado que cuestiona las reglas del juego con que operan el capital transnacional en Bolivia.

La recuperación de lo indígena en este renacer identitario se muestra como un vector del cambio de posición política en la adscripción identitaria de la comunidad, sobre todo a partir del ascenso de Evo Morales a la Presidencia del Estado Plurinacional Boliviano. Al respecto nos comenta Vladimir Vincenti:

Es que yo me siento que reviví [...] Desde que Evo asumió, como que uno se siente más identificado, como que nació de nuevo. Yo pensé que lo Aymara había muerto [...] Y de repente cuando entra esto de lo originario para nosotros, me hace pensar que ha regresado algo puro en mí. (Vladimir Vincenti, comunicación personal, 2017)

Si bien esta posición esencialista puede ser cuestionable, es interesante mirar cómo estas revivencias de lo originario-ancestral, lograron introducirse en los imaginarios colectivos de los bolivianos, aunque de manera etariamente diferencial.

El desarrollo de las TIC's facilitó la difusión de este revire a lo originario-ancestral, sobre todo a partir de la proliferación de convocatorias de actividades culturales a través de las redes sociales. Emanan de este fenómeno de difusión digital, una renegociación y reconstrucción de las diversas pertenencias culturales, sobre todo a partir de la redefinición de posiciones y relaciones sociales en los espacios de convocatoria de actividades, principalmente lúdico-culturales.

En gran medida, estos realces de lo originario-ancestral en la identidad de la colectividad boliviana son producto de una estrategia regional de vincular los ciclos rebeldes populares latinoamericanos con la consolidación de proyectos estatales de los gobiernos progresistas en Sudamérica.<sup>163</sup>

En muchas ocasiones, estas renegociaciones de lo originario se tornaron en disputas y pugnas entre distintas asociaciones folklóricas barriales por alcanzar cierta "legitimidad" en la representación cultural y política de los sentidos de la bolivianidad.

A su vez, la visibilización y enaltecimiento de la identidad originaria de "lo boliviano" logró mayor difusión a partir de la ocupación cotidiana y masiva de distintos espacios

---

<sup>163</sup> No nos debe extrañar el resurgimiento de formas tradicionales de identificación popular a partir de la figura del líder carismático, en este caso la figura de Evo Morales como símbolo de que la voluntad popular se ha hecho gobierno.

públicos en la ciudad por parte de los miembros de la colectividad. La fiesta de Alasitas en el Parque Indoamericano por ejemplo, representó no solo la toma de un espacio para el esparcimiento y la celebración religiosa, sino que posibilitó el desarrollo de la vida social callejera, muy común en Bolivia, y esencial para el desarrollo de redes organizativas necesarias para la consolidación de relaciones laborales y de proximidad. A decir de Brenda Canelo:

Sobre todo los Aymaras, son muy de quedarse y hacer cosas. No son de ir a buscar algo y regresar a casa, se quedan. Y esto es un poco lo que molesta a los otros vecinos [argentinos]. Y eso pasa en muchos lugares emblemáticos, pero no se hace político en mayúsculas por decir algo. (Brenda Canelo, comunicación personal, 2017).

Los usos diferenciales del espacio público será una fuente constante de discriminación y estigmatización de los modos de ser y estar de la colectividad boliviana. En contraste, la permanencia en los espacios públicos por parte de los bolivianos supone la posibilidad de generar vínculos inter-comunicativos entre distintos grupos diseminados a lo largo de la ciudad. De ahí que la proliferación de ferias, celebraciones, entradas folklóricas y campeonatos de fútbol representen escenarios deliberativos donde se consoliden de facto lazos y pertenencias identitarias.

Como antes señalamos, esta renovación identitaria adquiere distintas formas, dependiendo principalmente de las diferencias etarias. Esta diferenciación etaria es evidente sobre todo en las entradas folklóricas y prestes. La visibilización de lo boliviano en Buenos Aires ha trasgredido la visión monocultural porteña y el supuesto origen blanco y europeo. Nos comenta Roberto Ramos, presidente de UFOBOL:

Quizás hace 10 años, nosotros mismos por no mostrarnos, ensayábamos puertas adentro. Quizás por una o dos personas argentinas que piensen negativamente sobre nuestros bailes, nosotros mismos nos excluimos pensando que todos piensan igual. Pero de hace 10 años a atrás, ha cambiado mucho el trato tanto de los argentinos como de la colectividad boliviana. Ellos son mas abiertos y nosotros menos sumisos (Roberto Ramos, comunicación personal, 2017)

Como podemos ver, el reconocimiento y la salida a la invisibilización social que vivieron sus antecesores, resulta una necesidad elemental para las generaciones nacidas en

Argentina. La búsqueda de sentidos propios de pertenencia social supone una mixtura intermitente de apropiaciones identitarias que tienen mucho que ver con los ambientes sociales vividos, las negociaciones de la identidad de sus antecesores y los momentos históricos que experimentan estas generaciones.

Para la mayoría de estos jóvenes la “efervescencia de la bolivianidad” posterior al ascenso de Evo Morales y las entradas folklóricas bolivianas en la Av. de Mayo, han supuesto un quiebre histórico que los ha influido de distintas maneras. Nos comenta

Marco Guzmán, periodista, boliviano, padre de un chico de 14 años:

Piensa que hasta hace poco que hasta el hecho de bailar era mal visto. Hubo una confluencia de hechos que ha cambiado esto: la presencia de Evo Morales que incrementa el valor de la identidad originaria y en el caso de Buenos Aires, el hecho de que hayan salido los bailes de su encierro villero. La entrada de Av. de Mayo ha cambiado todo y de manera definitiva. A partir de esa entrada muchos jóvenes que no se hubiesen animado y que no conocían, se han sumado por el hecho de poder pertenecer a un grupo. Muchos de ellos conocen incluso más a detalle los sentidos de la fiesta y problematizan los significados digamos ‘negativos’ de la fiesta como la farra o el machismo (...) No solo bailan por bailar, ponen en juego su pertenencia y sus valores frente a sus compañeros (Marco



Ilustración 11. Cartel de encuentro de Sikuris de secundarias en Buenos Aires. Foto de la Universidad Nacional de General Sarmiento

Guzmán, comunicación personal, 2017).

Al ser las generaciones más educadas de la colectividad, al vivir una de las etapas más enaltecidas de la identidad boliviana en Argentina, y al convivir en espacios públicos

con otros argentinos, los niños y jóvenes de la colectividad boliviana experimentan un giro a la resignificación de las expresiones culturales de Bolivia, instrumentalizándolas en la búsqueda de sus propias pertenencias identitarias a través de la connivencia con otras expresiones culturales de la sociedad argentina, a la que ya pertenecen.

Las danzas de Caporal, Morenada, Diablada o *Sikuris*<sup>164</sup> son resignificadas, incorporando nuevos elementos como el enaltecimiento a la *Pacha Mama* (muy cercano a ciertas asociaciones culturales argentinas), generando controversias con los sectores más conservadores de las tradiciones bolivianas.

La reinención de la bolivianidad de las generaciones más jóvenes supone además un acto reparador del “trauma migratorio” que una exaltación de la cultura de origen de sus antecesores. Al respecto nos comenta Natalia Gavazzo:

Cuando se ve al migración como un trauma, un trauma familiar, porque es ahí donde se explica como un chico que nunca migró puede sentirse interpelado como migrante. Ahí el arte puede ser visto como una herramienta de reparación de la persona. La persona que se siente escindida, en este caso los jóvenes. ¿Cuál es el sentido de las danzas folklóricas? Para la generación del *establishment*, la devoción y la tradición. Hablas con los jóvenes y te dicen: yo bailo porque me divierto, [porque] quiero conocer minitas o porque me cansé que me discriminaran en la murga y aquí me siento cómodo. Hay sentidos diferenciales. (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017)

Las marcas de la migración y los procesos diferenciales de adaptación a las normas culturales de la sociedad de acogida y la “conservación” de las tradiciones de sus padres, suponen un complejo escenario de la realidad social de la comunidad boliviana. En ella, los jóvenes de la colectividad deben reinventar y renegociar sus pertenencias

---

<sup>164</sup> Los *sikuris* han adquirido suma presencia en los jóvenes por el carácter contestatario que imprime sus interpretaciones indianistas. Esta expresión dancístico-musical evoca un llamado a la reconstitución de la identidad indígena, más allá de los elementos mestizos-coloniales de otras danzas bolivianas. En el contexto bonaerense su difusión se vincula con colectivos y grupos cercanos a reivindicaciones sociales en favor de la conservación del medio ambiente, el arraigo a la identidad indígena y la descolonización de las formas verticales, patriarcales y ecocidas de organización de la sociedad moderna.

identitarias, siempre entre los tensos intersticios de la sociedad de origen de sus padres y la sociedad argentina que pertenecen<sup>165</sup>.

Podemos concluir en este apartado que en las últimas 4 décadas, la colectividad boliviana ha transitado de una identidad caracterizada por el ostracismo laboral y la introyección familiar, a una identidad colectiva basada en la visibilidad del espacio público y el enaltecimiento de ciertas raíces originario-indígenas andinas.

La cada vez más notoria presencia de las prácticas culturales de los bolivianos en el espacio público bonaerense –sobre todo en fiestas, ferias y campeonatos- refuerzan las construcciones identitarias de la colectividad, sobre todo en la preservación de una de las dimensiones elementales de su existencia: la reproducción de estrategias de vida y la conformación de redes de convivencia, en el contexto de permanente movilidad que supone la globalización popular.

Es importante destacar la fuerte “andinización” que atraviesan las identidades de los bolivianos en Buenos Aires. Como una respuesta a la mayoritaria presencia de migrantes altiplánicos, la etnicidad andina marca no sólo los sentidos culturales de las fiestas y las representaciones de lo boliviano ante el resto de la sociedad bonaerense, sino que parecen marcar también las tendencias políticas favorables a la figura de Evo Morales, consolidando una conexión “orgánica” entre las identidades colectivas con lo originario andino y el proyecto político del MAS.

---

<sup>165</sup> Sobre este punto ahondaremos en los próximos apartados. Es importantes señalar que la posición “bisagra” en que se encuentran las primeras generaciones de migrantes, supone un complejo escenario de posibilidades de reafirmación, negación y negociación de los elementos identitarios de sus antecesores y la sociedad que los acoge, el cual no puede ser agotado en este espacio. Una posibilidad de asumir esta posición, estiba en el sincretismo de diversos elementos culturales de ambos lugares, mismo que quedan ya lejanos en la vida cotidiana de los más jóvenes. La identidad chicana de los migrantes mexicanos en EUA, son un ejemplo de ello: identidades en frontera que supone una salida sintética a las tenso entrecruce de identidades binacionales.

### 3.2.2. Migración e identidad colectiva en la conformación de estrategias comunitarias de vida

Pensando la identidad como un recurso estratégico de reproducción material y simbólica de la vida, sobre todo en el contexto de permanente movilidad transnacional como en el caso de la colectividad boliviana, habría que profundizar los distintos rumbos y trayectorias migratorias al interior de esta comunidad.

Como antes ya hemos señalado, la colectividad boliviana en Buenos Aires, fue sucediéndose de diversos flujos que durante seis décadas fueron cimentándose, hasta convertir esta ciudad en el principal polo de destino de los bolivianos en Argentina. El flujo rural-urbano de los años sesenta (extrabajadores agrícolas del norte argentino), fue dando paso a distintos grupos sociales bolivianos como ex-mineros “relocalizados” y migrantes de centros urbanos bolivianos.

Hemos dicho también que en las trayectorias migratorias de un núcleo familiar boliviano suceden una serie de radicaciones temporales, y que en su mayoría estas itinerancias responden al encuentro de redes y vínculos familiares y de paisanaje previamente existentes.

El tránsito de una migración temporal a una radicación permanente de bolivianos, produjo en la ciudad de Buenos Aires la aparición de enclaves étnicos, mismos que con el paso de pocos años se significaron como los espacios transurbanos de la comunidad boliviana en la ciudad (Pizarro, 2009).

Detrás de esta ocupación étnica, se encuentran las historias de vida migratorias de miles de familias que a lo largo de sus procesos de asentamiento, desarrollaron diversas estrategias de sobrevivencia. En todas ellas, la resignificación de ciertos elementos culturales originarios a la realidad de arribo, fueron determinantes en la conformación de redes de trabajo necesarias para su adaptación a la realidad social de Buenos Aires.

Las identidades que subyacen de estas prácticas de sobrevivencia son bidireccionales, en el sentido de que sincretizan ciertos repertorios culturales de Bolivia con la realidad de

la sociedad de destino, transmitiendo a su vez dichas prácticas transformadas a otros miembros de la comunidad de origen. A decir de Susana Sassone:

Estas identidades transnacionales que están extra-territorializadas mantienen fuertes y complejos lazos, justamente por lo que vos decís: las escalas de vínculo que estas generan. Cuando conviene es Bolivia, cuando conviene es el Departamento de origen, el pueblo. Pero a veces creo que la marca Bolivia encierra una cantidad de tensiones y conflictos muy fuertes. En general los migrantes [bolivianos] tienen mucha identidad con su espacio [de origen] y la reconfiguración simbólica del mismo en sus espacios de llegada (Susana Sassone, comunicación personal, 2017).

A comienzos del siglo XXI, la gran mayoría de las familias bolivianas tienen o han tenido un familiar residiendo en Argentina, lo que supone un permanente dinamismo de este flujo migratorio.

Coincidimos con Carina Casanello en que resulta improductivo para el estudio de la migración boliviana en Argentina –y particularmente en Buenos Aires- un análisis que se reduzca a los aspectos económico-estacionales del mercado laboral en que se inscriben estas trayectorias migratorias (2016, p.128).

Habría que apuntar el rol fundamental que juegan los vínculos familiares y los lazos de proximidad dentro de las redes migratorias y los enclaves laborales étnicos que marcan los ritmos de socialización de la colectividad. En el caso de los bolivianos en Buenos Aires, estos enclaves de trabajo se inscriben en las actividades de los talleres textiles, en las ferias de comercio popular y en el sector hortícola<sup>166</sup>.

Dado que el territorio productivo de los miembros de la colectividad boliviana está conformado mayoritariamente por pequeños emprendimientos, cuyos trabajadores provienen de los mismos pueblos y ciudades bolivianas que sus empleadores, resulta indispensable considerar el papel que juega la reconstitución de las identidades de origen por medio del restablecimiento de vínculos de proximidad, como estrategias para

---

<sup>166</sup> Según la encuesta complementaria de migraciones internacionales 2002-2003 (EMCI-INDEC), el 67% de los trabajadores provenientes de Bolivia, lo realizan en actividades textil y de comercio al por menor. A su vez, el 30% de los migrantes bolivianos trabajan de manera habitual en su hogar, mientras que del 56% que declara hacerlo en un establecimiento, el 60% lo hace en pequeños locales que no agrupan a más de 5 personas. Entre el 70 y 90% de los migrantes bolivianos encuestados declara haber tenido conocidos de su ciudad o pueblo de origen.

la formación de redes de trabajo. En estos mercados laborales se recrean convivialidades que van más allá de la simple relación patronal. Ello supone un escenario ambivalente en tanto que pueden resignificarse relaciones de solidaridad, pero a su vez, pueden afianzarse formas de explotación a partir de la práctica de reciprocidades negativas.

Las diversas fiestas, celebraciones y espacios de esparcimiento son esenciales para la pervivencia y funcionamiento de estos enclaves étnico-productivos. En ello, las comunidades organizadas de bolivianos en Buenos Aires juegan un papel difusor muy importante.

El auge de fiestas y encuentros de origen paceño, que gravitan en torno a los emprendimientos textiles son un ejemplo de ello. Como vimos en el capítulo 2, la actividad textil en Buenos Aires se incrementó en un 70% del 2002 al 2006. Este incremento se debe a la capacidad de flexibilidad de la industria textil que en un 75% es trabajada por “una vasta red de pequeños talleres domiciliarios que derivan trabajos a terceros, a filiales de empresas locales y extranjeras de indumentarias, cuya paga es a destajo” (Amengual, 2011, p.297).

Una gran parte de estos emprendimientos esta llevado por bolivianos, provenientes del Departamento de La Paz. En ese escenario, las entradas folclóricas protagonizadas por bailes de morenada –protagonizadas por paceños- han tenido un repunte muy importante, sobre todo en la última década. Al respecto nos comenta Ricardo Calderón:

Hay un empresariado textil muy metido en la subvención de la fiesta. La primera morenada apareció en 1992 y surgió de la inversión de los talleristas [fiesta de los maquineros y luego 5 de Agosto]. Después se divide en Urkupiña en 1997 y se ha mantenido como una de las más grandes. Luego viene la fraternidad Camacho. Otra fraternidad talleristas surge en Flores. Yo diría que de 10 años para acá, las fraternidades paceñas son las que más han crecido. Tiene que ver también de que en su mayoría son genta adulta, con una capacidad económica mayor, y que en la mayordomía se juegan mucho prestigio económico y reconocimiento con sus allegados (Ricardo Calderón, comunicación personal, 2017).

La intensa imbricación entre redes familiares, identidades colectivas y mercados de trabajo nos revela como los procesos donde se desenvuelven las estrategias de vida de los miembros de la colectividad boliviana solo pueden entenderse atendiendo las

relaciones de reciprocidad (tanto positiva como negativa) que se desarrollan al interior de los lazos familiares y los enclaves étnico productivos.

A pesar de esta simbiosis entre los vínculos de proximidad y los espacios de enclave étnico, existen experiencias migratorias diferenciales en el empleo de estos recursos. Tomemos dos ejemplos de experiencias migratorias diferenciadas.

Tenemos a Isabel Prado, costurera de origen paceño que reside en Argentina desde 1991. Hasta su radicación definitiva en Buenos Aires en 2008, Isabel radicó en varias poblaciones de las provincias de Jujuy, Córdoba y Buenos Aires. Relata que contaba con información fragmentada que algunos miembros de su familia extensa le facilitaba sobre oportunidades de trabajo. A su arribo a Córdoba emprendió su búsqueda laboral, primero a partir de lazos familiares y en enclaves bolivianos luego. Al no contar con papeles, su inserción en los talleres textiles se dificultó, sobre todo por no contar con el aval de algún familiar tallerista. Al no contar con un trabajo estable, cambió de giro y se introdujo en el comercio minorista de ropa en la feria de La Salada en Buenos Aires. Ahí logró establecer contactos con talleristas, sobre todo en las asociaciones folklóricas de morenada que frecuentaba. En una de ellas conoció a su esposo y comenzó su radicación definitiva al comenzar un núcleo familiar.

En contraste, tenemos la experiencia de Vladimir Ferrer, paceño residente en Argentina desde hace 37 años. Cerrajero de oficio, llegó junto con su familia nuclear directamente de La Paz a Buenos Aires, a los 16 años. Aprendió el oficio de cerrajero de su tío, trabajando en el taller que heredó a los 25 años. La familia de Vladimir nunca socializó dentro de los espacios étnicos de la colectividad boliviana. En general fueron los lazos familiares los que le facilitaron los aprendizajes de su oficio.

En estos dos ejemplos, vemos como las redes familiares representan la primera herramienta de inserción social de los migrantes. Conforme los vínculos familiares solo pueden auxiliar en la vivienda, los migrantes terminan recurriendo a los espacios étnicos, no solo como estrategia laboral, sino como espacio de realización personal.

Al ser los vínculos familiares fundamentales en el desarrollo de las trayectorias migratorias de los bolivianos, es importante dilucidar el papel que juegan las relaciones de género en la estructuración de la migración de la colectividad boliviana.

En este sentido, las mujeres de la colectividad boliviana son las protagonistas de la reproducción de la vida familiar y por lo tanto, en sus prácticas cotidianas recae una politización de la comunidad a partir de sus cuidados. No obstante, las trayectorias migratorias de estas mujeres no se definen exclusivamente del cuidado de sus hijos y el acompañamiento a sus parejas. A diferencia de otras migrantes de países limítrofes<sup>167</sup>, las mujeres bolivianas migran hacia la Argentina en diversos contextos familiares, mismos que pueden desenlazarse en agrupaciones del núcleo familiar, la maternidad transnacional, la autonomía económica de sus cónyuges y la formación de redes de solidaridad al interior de sus comunidades.

En este contexto, no es de extrañarse que sean las mujeres bolivianas las protagonistas de los incipientes emprendimientos productivos familiares (nucleares o extensos), así como de las diversas organizaciones sociales de base (como talleres formativos, comedores populares, etc.). Tenemos por ejemplo los comedores populares en Ciudad Celina. Nos comenta María Blanco:

Los comedores son más un centro comunitario. Son comedores que como te digo, vino Alfredo Muffat. Él lo que hizo fue meterse como viejo cartonero y venir a ver acá, como era y conocerlo. Esas veces venía gente de la 9 de Julio y bueno, con una olla empezaron a hacer guisos. Se sumaron más personas. Lo que hizo es que la gente se integre y que el hecho de compartir comida también generaba esos lazos comunitarios para proyectarse a futuro. Los tres comedores de Villa Celina lo llevan compañeras paisanas. Además de comida, en los comedores se comparte información sobre laburo, sobre los problemas del

---

<sup>167</sup> En los actuales estudios sobre la migración de la mujer, la categoría de “feminización de la migración transnacional” que alude a la explotación de la mano de obra femenina, sobre todo en los servicios domésticos, ha adquirido dominante relevancia para comprender los procesos migratorios transnacionales de las mujeres. En un evidente posicionamiento crítico al respecto, Ana Mallimaci pone a la migración de las mujeres bolivianas hacia la Argentina como un ejemplo de la insostenibilidad del binarismo migración-hombre-proveedor; mujer-acompañante-servidora doméstica. Para Mallimaci, el papel comunitarista de los cuidados de las mujeres migrantes y la autonomía económica de sus proyectos productivos son la base material sin la cual resulta incomprensible el saber hacer migratorio de la colectividad migratoria. En su mayoría, dichos proyectos son pensados desde una dimensión “colectiva” que desdibuja, en parte, la percepción binaria de la migración hombre/proveedor mujer/acompañante. Para más detalles véase Mallimaci, 2011.

barrio. Desde los comedores se han empezado otros proyectos, como el programa “ellas hacen” de formación escolar para madres solteras (María Blanco, comunicación personal, 2017).

Como podemos ver en este testimonio, las formas comunitarias de reproducción familiar de la colectividad boliviana se han desplegado en un espacio social donde existían previas experiencias cooperativas de organización barrial. Al respecto nos comenta Ana Mallimaci:

Estamos viviendo ahora una repolitización de las familias y comunidades bolivianas en Buenos Aires [...] Ahí las mujeres juegan un papel importante [...] Es una politización que se da en tanto migrante en Argentina y que confluye con una tradición muy fuerte de organización popular argentina [...] En Argentina existe una larga historia de organización más subterránea, menos orgánica, muy territorial donde muchos migrantes se suman a las demandas del barrio y donde necesitan agruparse en torno a organizaciones locales (Ana Mallimaci, comunicación personal, 2017).

La organización económica de la colectividad boliviana, basada en vínculos familiares y de proximidad, la autonomía y la política de los cuidados de las mujeres bolivianas y la reinención de las tradiciones ancestrales, parecen encontrar un terreno muy fértil con la politización de las organizaciones de base bonaerenses.

El sincretismo de estas maneras diferenciales de organización horizontal, abren diversos escenarios de interculturalidad y cooperación entre los miembros de la colectividad y sectores populares argentinos. Estas formas de cooperación económica representan los núcleos de las interculturalidad: prácticas económicas cotidianas que marcan los rumbos de las convivencias sociales más allá de los lejanos discursos estatales.

Tenemos por ejemplo las experiencias de cooperativismo de algunas asociaciones textiles encabezadas por bolivianos, concretamente la Comisión Operativa de Trabajo Alternativo en la Indumentaria (COTAI). Fundada en abril de 2015, la organización de talleristas, mayoritariamente bolivianos, retoma elementos del cooperativismo sindical andino con algunas estrategias de visibilidad y lucha argentinas, principalmente de la Confederación de Trabajadores de Economías Populares (CTEP) para condensar dos

demandas muy presentes en el escenario textil popular bonaerense: “polo textil para trabajar, hogar para habitar”.

Esta organización pretende enlazar demandas de legitimidad laboral y vivienda social hacia el Gobierno Nacional a través de la acción colectiva. Conformando polos productivos autogestivos basan su accionar colectivo a través de un sistema horizontal de cargos, semejantes a los del universo campesino aymara.

Este ejemplo de imbricación (entre la reinención de la praxis rural-andina y las estrategias locales de lucha y reconocimiento de derechos civiles hacia el Estado argentino) nos muestra el grado de complejidad que despliega la construcción de identidades colectivas al interior de la colectividad boliviana. A decir de Natalia Gavazzo:

Parece que en las cooperativas [textiles], hablando de transnacionalismo popular o formas institucionales por fuera de las grandes corporaciones es interesante. Primero que acá hay una tradición de cooperativismo muy fuerte que en los últimas dos décadas se multiplicaron, y que van bastante bien con formas horizontales de organización andina en el trabajo. Muchos de esos talleres en el rubro textil, frente a la imposibilidad de un gran inversionista, aparece el cooperativismo. El cooperativismo es una de las soluciones populares a la concentración del capitalismo [en el sector textil]. Ha sido un lugar de encuentro [entre argentinos y bolivianos] y de lucha y reconocimiento social para los talleristas, principalmente bolivianos (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017).

Como señala Gavazzo, la adaptación de las formas de organización económicas del mundo andino, tarde o temprano encontrarían un diálogo profundo con las formas de organización y de lucha popular locales. Representa un proceso lógico y necesario de respuesta al escenario de exclusión social y sobreexplotación laboral que padecen los talleristas bolivianos. La actitud de repliegue e invisibilidad no basta para la reproducción integral de la vida comunitaria de la colectividad: la adaptación económica requiere además de un reconocimiento social. Un reconocimiento solo posible a partir de la convivencia social y la participación intercultural.

A pesar de los notorios avances en la convivencia intercultural (como lo ilustra este ejemplo), los estereotipos continúan marcando los ritmos de la discriminación y la exclusión social.

### 3.2.3. Autopercepciones y representaciones de “lo boliviano”

En este apartado haremos un breve recorrido de diversas representaciones de “lo boliviano” que tienen los residentes bolivianos, argentinos hijos de bolivianos y la sociedad bonaerense en general. Ello a partir de una delimitación de los alcances de las identificaciones nacionales como factores aglutinantes y excluyentes en la convivencia intercultural.

Partimos de la premisa de que en todo proceso de construcción de identificaciones, las percepciones “desde afuera” juegan un papel fundamental. En el contexto transnacional de los bolivianos en Buenos Aires, es parte del sentido común de la sociedad “receptora” argentina reconocer solo “bolivianos” a una categoría que reduzca las diversas identificaciones étnicas, de clase y región que existen en Bolivia. Representaciones estereotipadas de la bolivianidad siempre subordinadas por expectativas laborales generadas por la condición subalterna de ser migrantes.

En ese sentido, las cualidades positivas que se esperan de un boliviano, tales como “sumisos”, “buenos trabajadores” u “orgullosos de su cultura”, componen un binarismo con aptitudes no deseadas tales como “cerrados”, “borrachos” o “sucios”. Detrás de este círculo antagónico de estereotipos, se superponen dos falacias sobre las que se construyen las identificaciones de la “sociedad receptora”. La “identidad argentina” como un espacio socio-simbólico que niega la diversidad cultural que los migrantes (en este caso limítrofes) aportan, y la disposición a reconocer -y desear- exclusivamente las aportaciones culturales de las migraciones europeas, como las forjadoras del crisol cultural de la identidad nacional.

Desde una perspectiva relacional, las representaciones identitarias acerca de lo que, tanto bolivianos como argentinos puedan concebir como “lo boliviano”, están fuertemente imbricadas en los contrastes que subyacen de las adscripciones identitarias del espacio estatal de ambas naciones.

En el caso argentino, la identidad nacional de los “nativos” desconoce por lo general la diversidad cultural que abonan los migrantes limítrofes a la sociedad, mientras que en el

caso boliviano, la dimensión nacional puede representar tanto un espacio de refugio identitario, como una camisa de fuerza que encubre las diferencias y diversidades étnico-regionales de los migrantes.

Por tanto, la dimensión nacional está fuertemente presente en la construcción socio-simbólica de las identificaciones de “lo boliviano” en la sociedad bonaerense. A decir de Sergio Caggiano:

Una pregunta por las migraciones es siempre una pregunta acerca de los flujos que atraviesan fronteras (físicas o simbólicas): Y también acerca de los flujos que en su cruce *producen* fronteras de acuerdo con algún criterio (nacional, étnico, racial, etc.) que funciona como punto de partida de nuestras interrogantes. El problema solo aparece con al fetichización de tal criterio (Caggiano, 2006, p. 62) (paréntesis y cursivas originales)

En este sentido, la reconfiguración identitaria de los bolivianos en el contexto migratorio, incorpora una dimensión nacional (muchas veces endeble y fragmentaria en la sociedad de origen), como el elemento central de la conformación de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) en el exilio. A decir de Alejandro Grimson:

La nueva bolivianidad subordina las identificaciones y distinciones de etnia, clase y religión que existen en Bolivia, a una etnicidad entendida en términos nacionales, reuniendo un conjunto de elementos provenientes de momentos históricos [...] y de diversas regiones geográficas y regionales [...] una identidad más abarcadora, las poderosas identidades regionales dejan paso a un proceso de reconstrucción de una dinámica identitaria vinculada a la nación (Grimson, 1999, p.180)

La etnización en términos nacionales de esta neo-bolivianidad no se articula en torno a institucionalidad estatal alguna. Como advertimos en los apartados anteriores, el papel aglutinante de las autoridades consulares ha sido históricamente ambiguo, y limitado a la participación con organizaciones y miembros de la élite de la colectividad boliviana. La afiliación nacional de la identidad de la colectividad es un proceso eminentemente cultural que surge desde los espacios comunitarios de la vida cotidiana de los migrantes bolivianos. Emerge un paisanaje que permite la construcción de la una red social de reconocimiento capaz de facilitar los recursos elementales para la adaptación de los recién llegados.

Es por ello que las expresiones festivas, devocionales y folklóricas adquieran relevancia estratégica en la conformación de las representaciones (de orden nacional) de esta neo-bolivianidad. En ellas se juegan las pertenencias y los vínculos de solidaridad, en un entorno desconocido y muchas veces hostil a la presencia de los migrantes bolivianos.

La mayoritaria presencia de migrantes bolivianos provenientes de los departamentos de La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí, ha hecho que las expresiones culturales de origen andino sean los elementos dominantes sobre los cuales se reconstruye la etnización nacional de esta identidad neo-boliviana<sup>168</sup>.

No obstante la marcada presencia de esta etnización nacional de la bolivianidad, existen procesos diferenciales en como los distintos grupos sociales dentro de la colectividad asumen la reconstrucción de la nacionalidad boliviana en el contexto migratorio. Las tensiones y diferencias que subyacen de diferencias etarias, étnicas, de género y clase se complejizan además por la interacción con otros colectivos migrantes y locales de la sociedad bonaerense, poniendo en marcha procesos de auto y hetero-identificación que marcaran las trayectorias de vida de cada miembro de la colectividad.

Ahora bien, concentrándonos en las representaciones que se tiene de “lo boliviano” tanto por bolivianos como por los “argentinos”, debemos advertir del conjunto de imágenes, clichés y estereotipos que delimitan y trazan las líneas centrales de lo que se espera del “ser boliviano” en Buenos Aires<sup>169</sup>.

Respecto a la autopercepción que tienen de sí mismos los bolivianos, podemos destacar dos dimensiones que atraviesan los modos de ser de los bolivianos: las imágenes que evocan ciertas conductas sociales en común y las representaciones de la familia al interior de los núcleos filiales.

Respecto a las imágenes, pudimos recuperar de diversos testimonios la existencia de ciertas autopercepciones de los bolivianos que los sitúan como cerrados, es decir, como

---

<sup>168</sup> A pesar de la emergencia de diversos encuentros culturales, principalmente de cambas y tarijeños en Buenos Aires, así como la incorporación de distintos bailes de tierras bajas en distintas folklóricas de la ciudad, continúan siendo mayoritarias las prácticas, manifestaciones y fiestas de origen andino a lo largo de toda la geografía del conurbado bonaerense.

<sup>169</sup> Es evidente que estas formas del “ser boliviano” difieren de las auto adscripciones de la bolivianidad en Bolivia, donde muchas veces, no se es “boliviano”, sino chapara, cambia, quechua, aymara, guaraní, etc.

un colectivo migrante con muchas dificultades para relacionarse con los argentinos. Las dificultades inter-comunicativas pueden ser vistas como un impedimento de los argentinos hacia la integración de los bolivianos, pero a la vez, pueden resultar ser una estrategia electiva de los bolivianos para fortalecer relaciones de interdependencia de ciertos enclaves étnicos. En el primer caso tenemos el siguiente testimonio de Vladimir Vincenti:

Los argentinos dicen que somos muy cerrados, pero desde que llegas y les hablas, inmediatamente te contestan: ¡no te entiendo! ¿Como no van a entender si hablamos el mismo idioma? [...] El que se hagan los que no entienden, es como si te dijeran: ¡con esa forma de hablar no tengo porque entenderte! Así que es nuestra obligación cambiar nuestra forma de hablar, de vestir y de vivir y hacernos los “gauchitos”. Creo que se vuelve una cuestión de poder. (Vicente Vincenti, comunicación personal, 2017).

Las barreras inter-comunicativas han sido en numerosas experiencias migratorias uno de los dispositivos diferenciadores más eficaces en la reconfiguración estratificada de las relaciones de dominación al interior de las sociedades receptoras. Al considerarse de “sentido común” que el recién llegado asuma la tarea de “adaptarse” a los códigos de conducta y normas de la sociedad de acogida, se incorpora una nueva marca liminal de subalterización que profundiza y complejiza los anteriores estratos de subalterización.

Aunque las plataformas educativas han avanzado en la concientización y sensibilización de la diversidad étnica y cultural que la sociedad porteña, persisten en un gran número de sectores populares bonaerenses ciertas marcaciones que buscan la diferenciación cultural y de lenguaje entre bolivianos y argentinos, con la finalidad de preservar ciertos privilegios.

Ante este escenario de exclusión social, la cerrazón boliviana puede ser asumida por ciertos colectivos bolivianos como un recurso estratégico de repliegue identitario, el cual permita que desde el ostracismo, se consolide un espacio de acogida entre paisanos. Este panorama es muy común, sobre todo en algunas organizaciones vecinales dentro de las villas y en el sector frutihortícola. El testimonio de Marco Mamani, productor frutihortícola del Partido Escobar nos muestra un ejemplo:

Yo desde que llegue a (Partido) Escobar (2001) lo hice por contactos que tenía desde Tupiza [Tarija, Bolivia]. Me comentaban muchas cosas, que los argentinos no lo quieren a uno, que solo entre paisanos se puede conseguir laburo. Yo no tengo amigos argentinos, de hecho veo que todos los que trabajamos en la quinta somos de Tupiza. Nuestros hijos son los que ya se juntan más con otros jóvenes de aquí. Ellos son los que nos ayudan con las relaciones con los vecinos y con los trámites de la Alcaldía (Marco Mamani, comunicación personal, 2017).

La cualidad de “cerrazón” en el contexto migratorio, suele vincularse con otra de las mayores autopercepciones entre los bolivianos: la de ser orgullosos. El considerar que su cerrazón se debe a su autosuficiencia y a su capacidad de auto gestionarse, abundaron en nuestra investigación diversos testimonios sobre la imposibilidad de encontrar a un paisano boliviano de pedir dinero en la calle, en contraste con otros sectores populares de Buenos Aires.

El orgullo es presentado como una forma positiva de ser “de los bolivianos” que ha marcado las trayectorias autónomas de su hacer cotidiano, y su independencia respecto a ciertas asistencias sociales por parte de instituciones oficiales. Esta cualidad se devela específicamente desde una dimensión individual y de competitividad, es decir, que cada boliviano, migra con la intención de “hacer la suya” y que en tareas comunes, la posibilidad de mostrarse como “mejor a los demás” incentiva la participación colectiva<sup>170</sup>. Al respecto nos comenta María Blanco:

Es muy común que en el barrio escuches decir a nuestros paisanos: ¿Por qué esperar que nos den [la alcaldía] calles, salud o alimentación. Muchos de nuestros paisanos no están acostumbrados a recibir nada del gobierno, como que los hace pensar que son parásitos ya. No se si tenga que ver con el orgullo o la falta de información, pero es raro ver a un boliviano esperar a que le resuelvan sus necesidades. Ahí es donde ves que empiezan a

---

<sup>170</sup> En este punto, nos advierte María Costa, no debemos caer en el falso binarismo de presentar el orgullo y la competencia entre bolivianos desde una perspectiva liberal y occidental o bien, de idealizarla al presentarla como un sistema andino de reciprocidad simétrica, solidaria y de equilibrio. Habría que situar la complejidad del cruce entre estos cálculos individuales de intercambio recíproco como “relaciones interesadas no exentas de competencia” (Costa, 1988) en donde si bien se mantienen relaciones de reciprocidad en pro de un bien en común, estos pueden establecerse y mantenerse desde la distancia social en las decisiones de cada individuo. Para más detalle véase María Costa, 1988.

organizarse en grupos para hacer alcantarillas, canchas u otras cosas. (María Blanco, comunicación personal, 2017).

Habría que mirar estas dos cualidades autopercebidas de los bolivianos (orgullo y cerrazón) como parte de las reminiscencias de cierto “colonialismo interno” (González, 2006) que continúan estructurando las relaciones sociales en Bolivia. Silvia Rivera Cusicanqui nos habla de la persistencia de autodesprecios interiorizados en la personalidad de los bolivianos que definen las formas peculiares del “mestizaje colonial andino” (1993): no es necesario que te desprecie otro, tu lo haces por los demás en la medida que asumes la incompletud de tu pertenencia en el mundo occidental.

Otra cualidad autopercebida de los bolivianos es la de ser una colectividad sumamente “trabajadora”. La cultura de trabajo esta íntimamente ligada a las últimas dos autopercepciones y es una parte constitutiva de los diversos horizontes comunitarios de vida en Bolivia. Como antes ya hemos señalado, el auto-sacrificio y la reciprocidad diferida están muy presentes en los proyectos migratorios de los bolivianos, comúnmente movidos por relaciones de proximidad y vínculos familiares extensos.

En sus trayectorias laborales, los bolivianos van percibiendo que de su trabajo devienen una serie de valoraciones positivas, sobre todo en los sectores textil, hortícola y de la construcción. “Trabajador” deviene en un atributo sustantivado de “lo boliviano”, una especie de rasgo identitario de la cultura nacional boliviana. En situaciones excepcionales, el mercado laboral de la construcción argentino basa sus contrataciones en ciertos rasgos étnicos de “los bolivianos”.

Por último existe una autopercepción generalizada de que la colectividad boliviana es “estimada” por la sociedad receptora, justo cuando observa y reconoce las anteriores tres cualidades. Este reconocimiento y estima hacia los bolivianos parece reducirse a la evaluación de sus aptitudes laborales y productivas, en contraste con sus prácticas de disfrute que continúan siendo sumamente estigmatizadas, sobre todo por las maneras diferenciales de uso del espacio público entre bolivianos y argentinos. A decir de Vladimir Vincenti:

Lo jodido de las fiestas y las entradas folklóricas es que una vez que se acaban, quedan rezagados algunos paisanos, echando trago y orinando en las calles. Muchas veces, es con

lo único con que se quedan los argentinos que pasa por ahí. No ven que detrás de esa entrada hubo todo un año de trabajo duro, de organización y de ahorro para poder hacer la fiesta. Esos pocos nos hacen quedar mal a todos (Vladimir Vincenti, comunicación personal, 2017).

El testimonio de Vladimir sobre “los que nos hacen quedar mal” es un reflejo del complejo proceso de integración de los migrantes, que en su disposición a “adaptarse correctamente” se auto-impone las normas sociales esperadas por su condición de migrante, señalando como responsables de la discriminación y exclusión sufrida por todos, a los propios miembros de su colectividad por no asumir el mandato cultural de la inserción social.

Estas autopercepciones, sumamente presentes en la conciencia colectiva de los bolivianos, si bien suponen cierta continuidad de la vida cultural en la sociedad de origen, en el contexto migratorio estas cualidades quedan subordinadas a las expectativas que “desde fuera” se tienen de ellos.

En la mayoría de las ocasiones, estas normas de conducta que los bolivianos se autoimponen para lograr una “correcta adaptación”, versan en caminos diferentes a las percepciones que “los nativos” tienen de los bolivianos<sup>171</sup>. No fue hasta la década de los años noventa que la migración boliviana no figuraba como un problema en los discursos hegemónicos de los medios masivos de comunicación.

La búsqueda del chivo expiatorio de la crisis del 2001, tuvo en la migración limítrofe (y por tanto la boliviana) su blanco predilecto por parte de la prensa y la televisión. La consolidación de binarismos como migración/delincuencia, migración/desempleo, migración/deterioro de servicios públicos, tuvo en la colectividad boliviana, el sujeto predilecto de descargue del generalizado descontento social.

---

<sup>171</sup> En el centro de estas percepciones diferenciales entre lo autoimpuesto por los bolivianos y lo figurado en imágenes y discursos por parte de los argentinos, se encuentra una clara relación de poder que se establece en el momento que se naturalizan las diferencias identitarias de orden nacional. Se configura un escenario en donde ambos grupos sociales conviven a partir de las representaciones -muchas veces estereotipadas- de lo que consideran ser para el otro, y en donde los migrantes asumen la posición de desventaja social y el obligado a subordinar sus conductas a ciertas normas sociales, pocas veces seguidas por los “nativos”.

En la producción de la imagen social estigmatizada de los migrantes, el discurso de los medios de comunicación ha sido central en la creación, significación y legitimación de los modos de ser esperados y rechazados no solo de los bolivianos, sino de todos los “inmigrantes”<sup>172</sup>. Como antes señalamos, estas nociones se erigieron en un contexto de crisis económica, como una respuesta volitiva a la búsqueda de culpables a la crisis social provocada desde las cúpulas financieras.

La primera imagen recurrente fue la de relacionar a los bolivianos a un conjunto mayor indiferenciado que entra en la categoría de “inmigrantes”. A decir de Mario Margulis (1999) la racialización de las relaciones de clase en una sociedad eminentemente de origen migrante como la bonaerense, pasa por una continua renovación de la estratificación social a través de una permanente inferiorización de los sujetos étnicamente distintos a los migrantes de origen europeo.

En este sentido, las migraciones no deseadas de países limítrofes y del África Subsahariana adquieren una nueva marca subalterizadora al adjetivarse como “inmigrantes”, una entidad homogeneizante, un significante vacío que permite homogeneizar a un amplio sector no esperado de la población, ligándolo a los principales problemas sociales de la ciudad.

Otra imagen recurrente que se tiene de los bolivianos esta ligada a los modos, digamos “informales” de reproducir sus vidas. La vinculación de lo boliviano como “al margen de la ley” ha sido recurrentemente utilizado por comerciantes y productores “nativos” para

---

<sup>172</sup> En la capacidad de construir, organizar y transmitir imágenes sobre la alteridad, está el mayor efecto que los medios de comunicación tienen para consolidarse como la fuente primaria de información sobre los asuntos étnicos nacionales. Al no tener la mayoría de la población contactos directos con migrantes, los medios se vuelven muchas veces el único recurso para poder interpretar las conductas y los fenómenos sociales ligados a estos colectivos sociales. En este contexto, la discriminación étnico-nacional, se ha convertido en las últimas décadas de crisis del modelo neoliberal como un recurso político con que los Estados cuentan para dejar de lado los problemas políticos, sociales y económicos verdaderamente existentes, y construir falsos problemas que devienen de la diversidad étnica. “Las crisis sociales provienen de una pérdida de unidad nacional”, “los migrantes y las nuevas amenazas a la seguridad nacional” son lemas muy poderosos de los discursos hegemónicos estatales, que incluso llegan a convertirse en *realpolitik*, toda vez que emergen gobiernos de derecha nacionalistas. En el caso argentino, la identidad nacional se conformo bajo el mito de ser una “nación blanca y de cultura europea”, por lo que a lo largo de toda su historia, se han registrado sistemáticos procesos de exclusión de todos los elementos culturales ajenos a la identidad hegemónicamente proyectada. Los que en el siglo XIX se excluyeron por ser indios y negros, en el siglo XX lo fueron por ser “cabecitas negras”. En el siglo XXI los migrantes limítrofes ocupan ese lugar.

denunciar la competencia desleal que representan las prácticas económicas de los bolivianos. A decir de Virginia Juliano, comerciante argentina del Mercado Central de Abasto de Buenos Aires:

Como puedes ver, ellos [los bolivianos] no cumplen muchas normas. Ellos abren todos los días, ponen su mercancía afuera de sus límites, no tributan, le encargan el negocio a sus hijos que son menores, sin respetar la normativa de acá [...] si tu vas a sus quintas, verás que extienden las jornadas 10, 12 o 16 horas, eso es esclavitud [...] ¿la clave de su éxito? No respetar la ley, no respetarse entre si (Virginia Juliano, comunicación personal, 2017).

Estas apreciaciones sobre los bolivianos como “fuera de la legalidad”, se acentúa más debido a uno de los principales problemas que padece el conjunto de la colectividad boliviana: la falta de documentación que acredite su identidad y por lo tanto, el acceso a sus derechos y obligaciones hacia el Estado.

Al igual que la mayoría de las migraciones globales, la producción de indocumentación y legalidad en Argentina funciona como un mecanismo muy eficaz en la discriminación social y subvaloración de la fuerza de trabajo migrante.

Por último una valoración generalizada que la sociedad porteña tiene de los bolivianos es la supuesta “timidez” y “sumisión” de su carácter. Nuevamente, las maneras diferenciales de comunicación suponen una relación de poder, en donde el tono elevado, los modismos y jergas del habla argentino se encuentran en una posición de poder ante el silencio, el asentimiento y “la tonadita” baja de los bolivianos.

Al ser ellos (los bolivianos) los que “no comprenden” las maneras argentinas de hablar, se establecen vínculos de subordinación inter-comunicativos que resultan eficaces a la hora de negociar salarios, mercancías, préstamos personales, entre otras relaciones económicas.

Puede existir en algunos casos una estima a los bolivianos por esta actitud “callada” y “sumisa”, sobre todo en las relaciones de trabajo. Una actitud claramente paternalista que legitima la aceptación de la incorporación de los bolivianos, en tanto realizan claras aportaciones económicas a la sociedad en general.

Estas aceptaciones condicionadas de los argentinos hacia los bolivianos están atravesadas claramente por una diferenciación de género. A diferencia del cuerpo de los varones, que son más fácilmente aceptados por portar ropa occidental, los cuerpos de ciertas mujeres bolivianas (principalmente de origen cholo e indígena) son mayoritariamente las depositarias de prejuicios y estigmatizaciones, debido a su estética diferenciadora y su presencia en los espacios públicos del comercio popular<sup>173</sup>.

Las autopercepciones de los bolivianos y las imágenes que los argentinos tienen de “lo boliviano” están claramente influidas de los estereotipos y clichés que desde los medios de comunicación construyen la imagen del sujeto migrante: un sujeto subalterno del que se demanda invisibilidad social, aportación económica y aceptación pasiva de las normas sociales de los “locales” que tan generosamente los “reciben”, siendo moralmente juzgados de no cumplir con estos mandatos sociales.

Estas imágenes estigmatizadas que condicionan los procesos de subjetivación de los bolivianos, parecen encontrar resistencias culturales y tensiones identitarias por parte de las generaciones más jóvenes de la colectividad boliviana.

Al haber nacido y crecido en Argentina, los hijos de los bolivianos conviven directamente con las instituciones y las normas sociales locales, mismas que contrastan con las prácticas culturales cotidianas de sus padres.

---

<sup>173</sup> Uno de los prejuicios más arraigados de la sociedad argentina hacia las mujeres bolivianas es su vinculación al comercio informal de ajos y limones. De esta valoración peyorativa se desprender el estereotipo de que “todo hijo de boliviana apesta a ajo y limón”.

### 3.2.4. Disputas inter-generacionales en torno a la identidad de la colectividad

Como ya hemos señalado en anteriores apartados, existen múltiples diferencias intergeneracionales de la colectividad boliviana respecto a las formas de concebir el hecho migratorio, muchas veces ajeno a sus vidas cotidianas.

Hemos visto también como existen marcadas diferencias en los sentidos de pertenencia que se tienen de las fiestas y danzas folklóricas bolivianas, en las formas de interpretar la cultura sacrificial del trabajo de sus antecesores, en las maneras de asociarse y generar colectividades políticas. Existen claras diferencias de cómo asumir la “identidad boliviana” toda vez que en su mayoría, estas generaciones crecieron posteriormente al ciclo rebelde que daría pie a uno de los mayores “despertares identitarios” étnico-populares en Bolivia.

En este sentido, las diferencias identitarias de las generaciones más jóvenes de la colectividad boliviana no consisten en un simple relevo intergeneracional. Entre las generaciones de bolivianos que nacieron durante y después de la década de los años noventa y el resto de sus antecesores, existen una serie de acontecimientos históricos que representaron puntos de quiebre en la memoria colectiva de los bolivianos en Buenos Aires: el ciclo rebelde boliviano de 2000-2005 y las protestas de los bolivianos por su estigmatización en incendio del taller textil en la calle Luis Viale en abril de 2006.

Además de los cambios identitarios que representaron estos quiebres históricos, los miembros más jóvenes de la colectividad boliviana están expuestos a la cotidiana presencia de valores y normas sociales “nativas” y a las marcas estigmatizadoras que padecen sus cuerpos por estas normas. Son ellos quizás los verdaderos artífices de una posible convivencia intercultural, toda vez que sus conductas sociales no remiten exclusivamente al repliegue acrítico de la identidad originaria por parte de sus antecesores.

En las generaciones más jóvenes de la colectividad boliviana, perviven distintas trayectorias migratorias (en distintas etapas vitales), atravesadas por el cruce entre los imperativos normativos de la sociedad receptora argentina y las transmisiones

culturales de sus antecesores bolivianos. Este complejo y tenso sincretismo cultural proviene de cada una de las trayectorias individuales, las cuales pueden adquirir distintos comportamientos hacia “la bolivianidad” dependiendo las distintas etapas de la vida de cada uno de estos jóvenes. A decir de Ana Mallimaci:

La experiencia migratoria siempre entra en la esfera de la cotidianidad de la colectividad boliviana y en la propia experiencia de vida existen muchas idas y vuelta [...] Son niños que tuvieron un ascenso económico subterráneo, socializados en Argentina y que perviven en una transición permanente entre las estructuras familiares bolivianas y la ciudadanía argentina (Ana Mallimaci, comunicación personal, 2017)

Como podemos ver, la condición migratoria será un elemento determinante a lo largo de todas las etapas de la vida de los niños y jóvenes de la colectividad. La negociación de sus identidades a partir de lo que consideran “boliviano” estará marcada por cada una de las distintas etapas de su desarrollo personal.

En contextos donde se desarrolla un mayor apego al origen boliviano de los padres, - generalmente en las primeras etapas de la vida de estos jóvenes- la identidad se reafirma, sobre todo en las distintas prácticas festivas de la colectividad. Es común encontrar numerosos grupos folklóricos de *Tinkus* y caporales en niños de 4 a 10 años. A decir de Roberto Ramos, líder de la UFOBOL:

La organización de UFOBOL tiene en los grupos infantiles de bailarines a sus principales afiliados. Desde pequeños los padres los traen para que se familiaricen con las danzas de allá [de Bolivia]. Es una manera de hacer que se conecten con sus raíces y preserven un espacio cotidiano de convivio con sus paisanos (Robert Ramos, comunicación personal, 2017).

Además de estas afiliaciones identitarias en los diversos espacios dancísticos de la colectividad, los encuentros lúdicos como el fútbol y las comidas dominicales, fungen como momentos de reafirmación de la identidad boliviana sobre todo en espacios públicos de convivencia.

No obstante, estos primeros acercamientos filiales a la identidad cultural boliviana de la niñez, conforme se llega a la adolescencia, los niños atraviesan un conflictivo proceso de negociación y redefinición de la identidad originaria de sus padres.

La llegada a niveles secundarios de escolarización hace que muchos adolescentes de la colectividad experimenten una convivencia cada vez más abierta a los valores y juicios de los “locales”, con una cada vez más exigua mediación de sus padres.

En muchas ocasiones esta convivencia crea tensiones y se desenvuelve en una evidente inferiorización de los valores “extranjeros” que por fenotipo, representan los adolescentes bolivianos. A decir del testimonio de Mario, migrante boliviano de La Paz, radicado en Buenos Aires desde 1990 (retomado de la investigación de Carina Casanello):

Mi caso, como el de muchos, incluso los que nacen acá, que son hijos de bolivianos, es terrible vergüenza porque voy estas obligado, a través de la escuela, [a estar] adentro de un grupo totalmente diferente [...] Esa obligación hace que empieces a entender la mirada que tienen ellos sobre la colectividad boliviana [...] una mirada totalmente negativa, entonces te termina dando vergüenza y alejándote lo más posible de ellos (Mario, comunicación personal con Carina Casanello, 2010, paréntesis originales de la autora)

Este testimonio continúa siendo muy recurrente entre los adolescentes de la colectividad boliviana de la actualidad, a pesar del “despertar identitario” que supuso el ciclo rebelde boliviano de comienzos de este siglo. Ante esta situación de estigmatización, los jóvenes cuentan con múltiples salidas.

La más recurrente es el abandono a todo tipo de sociabilidad con la comunidad boliviana (y a la cultura de origen que representa), limitándose al estricto mantenimiento de vínculos intrafamiliares. Esta actitud negacionista, tiende a estigmatizar y reducir a los rasgos culturales bolivianos, a ciertas representaciones arquetípicas de los que significa ser migrante boliviano en Buenos Aires (enunciadas en el apartado anterior).

Otra actitud muy habitual –diametralmente opuesta a la anterior– es asumir la estigmatización de los “locales” a través del repliegue hacia los espacios de la colectividad. Ello no necesariamente supone el asumir activamente las formas de ser bolivianas de sus paisanos, sino que en tanto morada, solo permite refugiarse del entorno exterior sin cuestionarse el lugar que se ocupa como sujetos que habitan entre estas dos agrupaciones culturales.

Tanto se asuma una actitud de negación o de repliegue hacia la comunidad boliviana, los adolescentes que lo hagan desde una actitud pasiva, tienden a perder socialidad con su entorno inmediato, lo que a la postre se traduce en condiciones de soledad, un hecho muy recurrente en la memoria de varios jóvenes entrevistados.

En este contexto, podemos encontrar las diversas necesidades de encuentro y espacios de pertenencia entre los jóvenes de la colectividad. Sobre todo los adolescentes de entre 14 y 18 años. Su mayor movilidad les permite salir del bucle estigmatizador de la escuela y reencontrarse con la bolivianidad a través de diversas expresiones culturales. A decir de Marco Guzmán:

Es como que te faltan códigos, porque no te crees eso de que eres un ciudadano argentino. Es ahí que cuando muchos empiezan a buscar más a su colectividad y entran a bailar y a las fraternidades, a esto y aquello. Y es ahí donde empieza una suerte de bolivianidad medio argentina, porque cuando van allá, también se siente medio bolivianos (Marco Guzmán, comunicación personal, 2017)

La necesidad de una identidad de pertenencia en esta etapa de los jóvenes se manifiesta en diversas prácticas culturales que si bien remiten a los orígenes bolivianos, se realizan desde una identidad binacional, donde sus singulares expresiones pretenden desvincularse de los sentidos identitarios que sus padres tienen de las tradiciones bolivianas.

La reedición de las tradiciones bolivianas por parte de estos jóvenes son motivo de tensiones entre generacionales y grupos étnicos. A decir de Nancy Foner:

Los padres pueden incluso aferrarse a una versión idealizada de los valores tradicionales y de las costumbres como un modelo para sus *hijos*, incluso cuando esos valores y tradiciones hayan cambiado considerablemente desde que dejaron su país de origen (Foner, 2009, p. 4)

Podemos afirmar que la generación de los padres migrantes tienden a menospreciar algunas expresiones artísticas de sus descendientes con argumentos como “ellos no conocen la práctica original” o “no recogen la esencia de la cultura originaria”, lo que supone la aparición de espacios de insubordinación de los jóvenes que se resisten a que se asocien sus prácticas a la simple mimesis de las de sus antecesores.

Tenemos por ejemplo, el arribo de la “movida hip-hopera” que desde mediados de los años noventa llega de El Alto, Bolivia a Buenos Aires y que es muy utilizada por los hijos de talleristas bolivianos como medio de expresión y de denuncia de las duras condiciones de explotación y de discriminación social a la que han sido objeto sus padres y familiares. Actualmente se han abierto nuevos frentes de expresión del hip-hop urbano, incluso llegando a convertirse en un producto de consumo de los jóvenes de clase más popular de la colectividad.

Como vimos antes, una amplia mayoría de jóvenes -que se manifiesta en las entradas folklóricas de la colectividad- integran grupos de bailantes, principalmente de diablada y caporal, practicando regularmente una o dos veces por mes, lo que en muchas ocasiones tiende a confundirse como una reproducción acrítica y pasiva de las tradiciones bolivianas. No obstante, existen reinversiones de las danzas y la fusión con ritmos argentinos como la aparición del “capo-tango”<sup>174</sup>.

Más que una práctica que trate solo de promover la cultura de origen, las fraternidades de jóvenes caporales y diablos representan “espacios donde pueden negociarse sentidos, confrontar estereotipos sociales y reconocer los valores de sus herencias culturales” (Olivera, 2009). Una de las principales diferencias entre padres e hijos bailantes de caporal, morenada o diablada, está en la actitud respecto al exceso de consumo de alcohol durante las fiestas. A decir del testimonio de Roberto Ramos:

Creo que los jóvenes bailan por algo más que la joda. Muchos buscan en internet y las redes, los significados de los trajes, de los pasos [...] hay un momento en las entradas que una vez que bailan, los más viejos se ponen a echar trago y las minitas y changos se ponen a charlar de cómo les va en la escuela, de los próximos ensayos y de pegar afiches de sus eventos [...] creo que son más políticas sus intenciones (Roberto Ramos, comunicación personal, 2017).

Un ejemplo que condensa las tradiciones originarias andinas para presentarlas como un movimiento de reivindicación cultural en el exilio son los grupos musicales de *sikuris*.

---

<sup>174</sup> Según Natalia Gavazzo el capo-tango es una mezcla de caporales bolivianos y el tango argentino, un ballet compuesto por jóvenes bolivianos. La fusión de estos ritmos transnacionales, representa un acercamiento desde lo musical a la interculturalidad realmente vivida entre bolivianos y argentinos en Buenos Aires. Para más detalle véase: Gavazzo, 2016.

Estas bandas de música están formadas por personas y comunidades que desde Buenos Aires continúan reproduciendo formas andinas de relacionarse con la sociedad, con el mundo material y la naturaleza. A través de las práctica de música “ancestral” los *sikuris* intentar transmitir y resignificar los valores ético-política de la vida comunitaria de *ayllus* y *markas* andinos. A decir de Natalia Gavazzo:

El movimiento *sikuri* excede la expresión musical y es ya una vocación indianista. En eso, mucho de los hijos [de la colectividad], a partir de esas prácticas es como se reencuentran o reinventan su origen, siempre desde una dimensión crítica de las tradiciones de sus padres (Natalia Gavazzo, comunicación personal, 2017).

Estas expresiones reinventadas de la ancestralidad andina han sido el campo idóneo para la emergencia de reivindicaciones identitarias de los jóvenes, que vinculan los problemas de la colectividad boliviana con los de las comunidades indígenas: un componente sumamente poderoso en un contexto donde la discriminación y la exclusión social está íntimamente ligada a la racialización de clase.

En su *performance*, los grupos de *sikuris* despliegan una serie de actividades culturales y políticas de re-etnificación a través de ceremonias, rituales y prácticas artísticas con la evidente finalidad de mostrar una reconstrucción de una identidad ancestral negada, no siendo exclusiva de los indígenas andinos bolivianos, sino extendiendo su participación a “argentinos”. Es interacción genera un dialogo intercultural único entre actores indígenas y no indígenas en Buenos Aires.

Esto se evidencia en que un grupo cada vez más numeroso de *sikuris* ocupen más espacios en entradas folklóricas y eventos de la colectividad boliviana y de otros colectivos, cercanos a los procesos emancipatorios de los indígenas. Tenemos por ejemplo el aumento de ceremonias y participación de un grupo cada vez más numeroso de argentinos en la fiesta del *Inti Raymi*, que a pesar de que representar la fiesta que inaugura el solsticio Inca, en el contexto bonaerense se traduce como el “año nuevo indígena”. Para Pablo Mardones esta fiesta puede ser considerada como:

Una de las celebraciones más relevantes -sino la más- del proceso de etno-génesis que experimenta la población migrante de los Andes en Buenos Aires, debido a su relevancia espiritual y simbólica y a su crecimiento así como al eco que genera en una cada vez más

basta población porteña, mucha de la cual acude a la misma a través de su rol como *sikuri* (Mardones, 2010, p.59)

En procesos etno-genésicos de la identidad indígena (aymara) que manifiestan los movimientos culturales de los *sikuris* dista mucho de contar con una visión unívoca de lo que se debe considerarse como visión andina. En la medida que los grupos de *sikuris* plantean una reconstitución de la identidad indígena desde una perspectiva abierta y heterogénea, logran captar las simpatías de sectores más diversos de la sociedad porteña.

Podemos concluir que a pesar de que la generación de “los jóvenes de la colectividad boliviana” es étnica y socialmente heterogénea, en todas sus pertenencias identitarias – que evidentemente exceden a las descripciones realizadas en este trabajo- sus expresiones culturales juegan un papel central.

En el contexto de globalización popular en el que se desarrollan todas estas disputas identitarias intergeneracionales de la colectividad boliviana, la expresión cultural emerge a veces como la única herramienta con que los jóvenes cuentan para superar la interpelación y marginalización de su identidad, siempre atravesada por el hecho migratorio de sus padres y la exclusión de la sociedad que los acoge.

En este punto, la cultura se politiza en tanto que la participación cultural, activa y crítica de los jóvenes, reinventan las tradiciones de sus antecesores, a su vez de que en la búsqueda de sus pertenencias identitarias, generan nuevas relaciones de interculturalidad con los “argentinos”, trastocando los cimientos del supuesto origen europeo en que se basa la identidad nacional promovida desde el Estado Argentino.

Coincidiendo con Natalia Gavazzo (2016), las prácticas culturales de los jóvenes bolivianos amplían la noción de política que podemos tener, sobre todo en un contexto migratorio transnacional. Al resignificar los elementos de sedimentación cultural y política de las naciones de origen y de acogida, estos jóvenes evidencian los universos micro-políticos y las relaciones de poder que ahí operan.

Las prácticas culturales de estos jóvenes expresan nuevas formas de producir cultura en donde la heterogeneidad social y étnica se presenta como inevitable en un espacios de

permanente transformación de las condiciones de subordinación como es el mundo de la globalización popular.

Este recorrido sobre las continuidades y tensiones que subyacen en la conformación de las identidades de la colectividad boliviana nos ayudan a comprender el escenario de complejidad en el que se reconstruyen las identidades colectivas de los sectores populares en la globalización. En tanto recursos estratégicos, los migrantes bolivianos recurren a la resignificación sus repertorios culturales como vías de refugio y de pertenencia en los lugares de arribo. Como vía de resistencia, la reificación de identidades de la colectividad coloca a los migrantes bolivianos en un lugar de enunciación a partir de lo que ellos consideran como “nosotros”.

Un nosotros colectivo que presenta paradojas en tanto que al interior de la colectividad persisten relaciones de subordinación y colonialismos internos en donde “lo boliviano” puede ser refuncionalizado como un dispositivo de sujeción social. La identidad colectiva de los bolivianos por tanto, supone un escenario renovado de antagonismos que debe ser disputado al interior de sus propias contradicciones.

El siguiente capítulo pretenderá develar algunas claves para comprender la nueva gramática social de estos ensamblajes populares y sus capacidades de agenciamiento político, considerando el complejo escenario de contradicciones de clase, etnia, genero que representa la globalización que reproducen.

# **Capitulo IV. Agencias políticas y vida cotidiana de los sectores populares latinoamericanos**

En este último capítulo abordaremos la capacidad de agenciamiento político de los sectores periurbanos que se adaptan a la globalización a través de ensamblajes populares. Partiendo de un enfoque sustantivo, resaltamos el papel de los cuidados en la reproducción de la vida colectiva en los hábitats populares (donde las mujeres marcan los ritmos de la autoorganización barrial) como la base de una politicidad horizontal al interior de los barrios.

Develaremos los diversos procesos deliberativos que subyacen de la interacción entre los distintos lugares de los ensamblajes populares (villa, feria, taller y fiesta)x resaltando la existencia de reminiscencias organizativas de viejo cuño (sindicalismo, organización campesina, etc.) al interior de estas nuevas gramáticas de organización política. Podemos hablar de una politicidad “desde abajo”, invisible a la mirada estatal, que tiene en la asamblea directa vecinal, la autogestión de comedores populares y la reticularidad intercomunicativa de radios locales, las experiencias populares que reproducen cotidianamente la vida social en las periferias urbanas.

En el caso de la colectividad boliviana, la resignificación de ciertas prácticas organizativas de Bolivia se sincretizan con formas locales de organización, generando formas de agenciamiento político específicas. En su búsqueda por reconocimiento y legitimidad política de las instituciones locales, la colectividad boliviana ha pasado por un largo proceso de organización y representación política en donde han persistido (al igual que en Bolivia) verticalismos y empoderamiento de ciertas élites económicas, pero también diversas acciones colectivas con otros colectivos sociales por el reconocimiento de derechos laborales y la regularización migratoria.

En esta emergencia política de la colectividad, las nuevas generaciones han tenido gran protagonismo. Tres factores han influido en esta emergencia. En primer lugar, el despertar identitario de lo originario popular, en correlato con el ascenso de Evo Morales en Bolivia. En segundo lugar, una interpelación intergeneracional sobre el actuar de las tradicionales organizaciones de representación política de la colectividad en Buenos Aires. Por último, las acciones colectivas de ciertas organizaciones bolivianas en torno al reconocimiento por el derecho a vivir la ciudad bonaerense a partir de sus especificidades culturales.

#### **4.1. Procesos deliberativos y agencias políticas de los actores populares urbanos latinoamericanos a comienzos del siglo XXI**

Como ya hemos señalado en la introducción, uno de los principales objetivos de esta investigación está en develar la gramática social de los sectores populares que habitan las periferias urbanas del siglo XXI. Nos centraremos en las relaciones de cuidados que reproducen la base social de los sectores populares.

Habría que matizar que los sectores populares latinoamericanos representan una diversidad de actores sociales, en tanto el rol en su subordinación al sistema hegemónico capitalista, como por la coexistencia de múltiples universos económico-sociales (“sociedades abigarradas” nos diría René Zavaleta) entre los cuales no siempre parece existir una articulación orgánica y recíproca.

Como pudimos analizar en el primer capítulo, persisten en las ciudades latinoamericanas una multiplicidad de sectores populares que en sus prácticas cotidianas performan el espacio urbano, desbordando las trazas concebidas por los sectores dominantes, (estructuralmente incapaces de totalizar de manera hegemónica sus proyecciones de ciudad). A pesar de existir un pragmatismo desbordante de la ciudad vivida desde las periferias, debemos advertir la existencia de condicionamientos que el modelo dominante de ciudad impone a los actores periurbanos. Persiste por tanto una dialéctica entre la autoproducción histórica del sujeto popular y las marcas de dominación que delimitan su condición de posibilidad.

En este apartado, nos proponemos caracterizar las transformaciones de la cultura popular de los sectores periurbanos latinoamericanos, que en las últimas décadas han protagonizado toda una ola de resistencias y movimientos sociales contra las políticas de exclusión al modelo neoliberal.

Por cuestiones de espacio, nos limitaremos a señalar algunas categorías situadas en contextos específicos que a nuestro juicio nos arrojan claves para comprender los cambios en la gramática popular de los movimientos sociales del siglo XXI.

De este ejercicio, pretendemos demostrar como hipótesis que en las periferias latinoamericanas persisten ciertas territorialidades y autonomismos de sus actores populares. A lo largo de un cúmulo de experiencias de autoorganización, resistencias y continuos transvases migratorios, estos sectores han protagonizado distintos agenciamientos políticos cuyas proyecciones resultan heterogéneas, parciales y poco entendibles en un sentido exclusivamente de clase, etnia o género.

Los momentos de tensión entre el modelo económico dominante y la reproducción de la vida cotidiana de estos actores han sido uno de los mayores detonantes de las protestas sociales de comienzos del siglo XXI.

#### **4.1.1. Formas políticas en las periferias urbanas. Gramáticas populares más allá de la identidad obrero-campesina**

En América Latina, las mayores transformaciones políticas han estado íntimamente ligadas a las recurrentes crisis sociales entre las formas estatales y la reproducción de la vida cotidiana de los sectores más vulnerables. Esta vinculación entre la forma estatal y la vida popular conlleva una relectura de las unidades de análisis que se muestran como primordiales en las transformaciones políticas de cada uno de los diferentes periodos históricos, por lo menos de todo los del siglo XX.

Entre los años sesenta y ochenta por ejemplo, prepondera en América Latina una semántica obrerista como una categoría central en la interpretación de las acciones colectivas del heterogéneo entramado social que gira entorno a lo popular. Según Maristella Svampa (2010), esta centralidad estuvo atravesada por una multiplicidad de dimensiones y enunciaciones provenientes de las reivindicaciones de clase, la identidad nacional y el antiimperialismo, sin que ninguna lograra una primacía estructural sobre las otras.

A partir del agotamiento del modelo político nacional-populista y la implementación del modelo neoliberal en América Latina, emergen en los años ochenta una multiplicidad de movilizaciones en torno al significante “pueblo”, que en su lectura unitario-nacional, dio paso a nuevos movimientos sociales de condiciones más fragmentarias y locales.

En el contexto periurbano, los continuos engrosamientos demográficos de pobladores mayoritariamente provenientes del mundo rural e indígena, supusieron la emergencia de nuevas luchas ligadas a la mejora de condiciones de vida, al reclamo de viviendas y servicios públicos. Ante una exigua presencia estatal en la dotación de servicios públicos, quedaron en relieve los límites de la integración urbana del proyecto modernizador nacional-popular, dando paso a la autocreación del espacio periurbano por parte de sus habitantes.

Encontramos en esa época, una emergencia política de nuevas organizaciones barriales cuya pragmática territorial estaba enfocada a una continua demanda hacia el Estado para la mejora de sus condiciones de vida.

En la década de los años noventa presenciamos nuevos paisajes de las formas políticas de los sectores populares, atravesados por el neoliberalismo y la globalización, y que respondieron a la crisis de representación política de los sectores populares que no lograban verse identificados con los repertorios tradicionales de lucha social (marchas, huelgas, mítines, etc.) del sindicalismo y los partidos políticos. Emergieron nuevas formas de acción colectiva ligadas al inmediatez y el localismo (saqueos, piquetes, puebladas, ollas populares, etc.)

A pesar de su carácter fragmentario y diversificado, estas formas colectivas de acción política abrieron nuevos significados de protesta social que tenían en común un frente contra el neoliberalismo y la globalización. Se descarta la concepción estructuralista del sujeto revolucionario de la historia, para mostrar la diversidad de marcas de exclusión social entre los amplios sectores populares, mismos que tienen en común un recrudecimiento de sus condiciones de vida a raíz de la implantación del modelo neoliberal que sobrepasaba la soberanía nacional. Por lo tanto, los campos de lucha debían responder al oxímoron capitalista desde diversos frentes globales. El foro social mundial de Seattle en 1999 marcaría para muchos investigadores, el parteaguas de dichas estrategias locales de lucha colectiva.

A comienzos del siglo XXI el cúmulo de experiencias antiglobalización de estas acciones colectivas irrumpieron abruptamente en el escenario latinoamericano, provocando un punto de inflexión de los movimientos populares. Arrancaría en el año 2000 con la Guerra del Agua en Cochabamba, sucediéndole en el movimiento piquetero de Buenos Aires en 2001, la guerra del Gas en El Alto, y continuando por el alzamiento de la CONAIE ecuatoriana en 2005 y la APPO de Oaxaca en 2006.

Fueron estas diversas luchas y protestas populares que en su fase insurreccional abrieron una agenda pública que marcaría el camino político de los posteriores gobiernos “progresistas”. A pesar de que estos ciclos de rebeldía tuvieron como epicentro organizacional las barriadas periurbanas de las principales ciudades, los reclamos sociales condensaron diversas demandas de matrices históricas tan diversas como la nacionalización de recursos naturales, la democratización de la participación

ciudadana en las decisiones públicas, el reconocimiento de la autodeterminación de pueblos originarios y la ampliación de derechos sociales.

Las gramáticas políticas de estos movimientos sociales profundizaron las formas fragmentarias y multisectoriales de las luchas anteriores, mismas que convergen solo a partir de la persistencia de afinidades políticas e intereses colectivos, y siempre desde un escenario de horizontalidad y de respeto a la autonomía de actuación de cada una de estas organizaciones.

Proliferan en esta década de ciclos de rebeldías una multiplicidad de colectivos independientes en defensa de los derechos humanos, movimientos de mujeres, confederaciones indígenas, organizaciones vecinales, sindicatos de economías populares que posibilitan en una nueva gramática de luchas populares que se visibilizan en las ciudades y que convergen a partir de un internacionalismo<sup>175</sup> de dimensiones variables.

En el escenario periurbano, las tradicionales organizaciones vecinales han extendido su capacidad de representación al articularse a un conjunto de reivindicaciones populares diversas (movimientos indígenas, campesinos, desocupados, ambientales LGBTTI) configurándose en un complejo marco de acción colectiva, que se ha intensificado gracias al desarrollo de las TIC's.

Ante este escenario de complejidad y de diversidad de formas de acción política de los movimientos sociales del siglo XXI, podemos arrojar algunas generalidades que nos permitan acercarnos a la realidad política de los sectores populares latinoamericanos.

Como una primer advertencia, partamos de la premisa de que las agencias políticas de estos sectores populares no podemos verlas más desde una visión normativa de los movimientos sociales es decir, que no existen actores sociales por si mismos predeterminados a ser los interlocutores válidos de las cambios sociales.

---

<sup>175</sup> Nos referimos a la continuación del internacionalismo alter-globalizador que surge a raíz de los foros sociales globales (Seattle en 1999, como parte aguas y símbolo fundante del movimiento antiglobalización). En América Latina el “nuevo internacionalismo” se refleja bajo distintas figuras organizacionales, tales como coordinadoras regionales, frentes de resistencia contra proyectos transnacionales, foros internacionales de discusión, entre otras.

Lejos de la existencia de cierta génesis histórica de los actores sociales, habría que considerar las intermediaciones entre los diversos repertorios de acción colectiva, la diversidad de formas de participación popular y los heterogéneos clivajes identitarios que van performando los procesos de subjetivación política de los sectores populares. A decir de Maristella Svampa:

Los movimientos sociales son definidos como actores colectivos plurales, abiertos impuros, dinámicos que inscriben su acción en diferentes niveles, siempre en un campo multi-organizacional y, por ende, de articulaciones difíciles y complejas (...) hay momentos en los cuales los movimientos sociales reflejan tendencias corporativas y en otros, desarrollan capacidades de interpelar positivamente una parte de la sociedad a partir de consignas modulares, muy especialmente en el cruce con otros movimientos sociales (Svampa, 2010, p.26)

Siguiendo esta línea argumental, las agencias políticas que provienen del mundo popular, deben pensarse desde los procesos sociales que devienen en la contingencia y la convergencia de un diverso espectro de actores políticos con horizontes y reivindicaciones muy variables.

Estos ejercicios de participación política desafían a las tradicionales visiones de los movimientos sociales, en tanto que el paradigma de la política desde abajo ilustra una multiplicidad de figuras cuyos horizontes de emancipación parecen detonar en cuanto se ponen en riesgo las estrategias de sobrevivencia de los actores que la protagonizan y se diluyen conforme estos detonantes iniciales son sustentados nuevamente. Tenemos por ejemplo los bloqueos de carreteras durante los piquetes de Buenos Aires en 2001. En su mayoría, los reclamos de los piqueteros versaban sobre una serie de demandas sociales por trabajo, salud y vivienda, y que en ocasiones lograban trascender este escenario inmediateista al conjuntarse con otras formas de acción colectiva que evidenciaron la complejidad estructural que suponía la crisis financiera. No obstante, toda vez que se implementaron los Planes Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD), la efervescencia de la acción directa fue diluyéndose de manera continua.

Por otra parte, las articulaciones y mediaciones de estas formas políticas plebeyas suponen una tarea muy compleja debido al recelo de las organizaciones a preservar su

autonomía, respecto de otras organizaciones y del Estado. Se constituyen asambleas directas en donde se converge de manera puntual ante demandas comunes y donde se garantizan formas horizontales de participación colectiva.

Quizás una de las categorías que logran articular una mayor resonancia en las formas políticas populares son las auto-afirmaciones identitarias en torno a lo plebeyo<sup>176</sup>. En América Latina existe un largo recorrido historiográfico en torno a este término y sus formas de actuación. La invasión de los pobres y desposeídos que bajan de las periferias para cercar los centros económicos y políticos de las ciudades es una idea muy recurrente en los imaginarios de las élites, y que con la irrupción de los ciclos de revueltas sudamericanas, dichos significados se han renovado.

La irrupción de lo plebeyo abre la posibilidad de enunciar los cambios en la composición de las clases subalternas, dada la pérdida de resonancia de identidades anteriores (obrero-campesina-militante), abriendo modalidades históricas en donde conviven nuevas figuras de participación popular.

Las formas políticas populares, cuyo epicentro de acción colectiva detona en las periferias urbanas, han abierto un campo contestatario en donde la autoorganización emergente, la territorialidad, la acción directa y la participación asamblearia han configurado un nuevo modelo de militancia política, y donde la autonomía se convierte en la parte medular, complementándose con medios culturales críticos que permiten su visibilidad global.

En resumen, las trayectorias históricas de las organizaciones barriales han logrado adaptarse a los nuevos escenarios de exclusión social del neoliberalismo, preservando ciertas experiencias previas, incorporando nuevas herramientas de visibilidad y reticularidad y conformando un campo heterogéneo, fragmentario y contingente de organizaciones de base territorial en donde la autonomía se considera un valor-refugio de repliegue y acción colectiva.

---

<sup>176</sup> Nos referimos a la dimensión cultural de lo plebeyo, es decir una reivindicación de lo popular en tanto ser negado y excluido, en su irremediable relación con la cultura dominante. Como afirma Mijail Bajtin, son las expresiones culturales plebeyas las que dotan de contenidos simbólicos a la cultura hegemónica, y no a la inversa, como tradicionalmente consideran los estudios culturales. Para más detalles véase: Bajtin, 1987.

La irrupción de nuevos actores populares, producto del auge migratorio transnacional sur-sur, abona un nuevo escenario de complejidad a este panorama diverso y heterogéneo de experiencias de organización y autogestión al interior de las periferias urbanas.

Al igual que en la dimensión identitaria, los repertorios culturales de los sectores populares muestran los trazos de sus formas de organización y los horizontes políticos de sus convivialidades. Podemos decir que en la medida que dichos recursos culturales armonizan en cierto modo la distribución del excedente económico (es decir la parte improductiva de la riqueza social que George Bataille llamó “la parte maldita”), se ratifican relaciones de reciprocidad, preservando lazos de solidaridad al interior de determinados sectores populares<sup>177</sup>. En momentos disruptivos donde el excedente no permite la realización de la dimensión trascendente del orden social popular, entramos a un posible escenario de recreación del orden social a partir de motines, protestas o revueltas.

El concepto de “economía moral de multitud” de E.P. Thompson (2000) nos resulta aún sugerente. Según Thompson, la protesta social en forma de motines populares no se deben exclusivamente a simples razones de subsistencia material, sino a la transgresión de “un modelo de comportamiento establecido por la costumbre” (1989, p. 380) que norma las conductas sociales de las multitudes y que establece límites entre lo que todavía es soportable, o en otro caso, lo que es intolerable.

Podemos afirmar que los detonantes de las protestas populares que inauguraron una nueva gramática social de los movimientos populares latinoamericanos a comienzos del siglo XXI, estuvieron ligados a la transgresión de distintos códigos populares. Fuerzas profundas que regulan y determinan las acciones de protestas populares que se vieron quebrantados con el avance del neoliberalismo en las diversas dimensiones de la vida

---

<sup>177</sup> Cabe advertir que los sectores populares que habitan las periferias urbanas latinoamericanas están completamente insertas en la modernidad capitalista, y que por tanto, gran parte importante de su excedente económico está destinado a la reproducción de la clase dominante capitalista. Sin embargo, podemos decir que a diferencia de la gran sociedad moderna industrial, los sectores populares no solo destinan su excedente económico a la acumulación ampliada, sino lo destinan a eventos de consumo colectivo como fiestas, prestes. Derroches que cumplen una función de orden social y prestigio, sumamente importantes en la reproducción de los comunitarismos de las sociedades populares contemporáneas.

cotidiana de los sectores populares. La crónica de Luis Gómez sobre el comienzo de la insurrección del Gas en El Alto, Bolivia es un ejemplo de ello<sup>178</sup>.

Podríamos articular estas últimas tres dimensiones de la política popular: “economía moral de multitud” (Thompson, 2000), “soberanía del excedente” (Tapia, 2008) y autonomía, como dimensiones de una política plebeya sobre la cual recae la preservación o la disrupción del orden social de los sectores populares latinoamericanos en su permanente mediación, contención y asimilación con el Estado<sup>179</sup>.

Coincidimos con Raúl Zibechi en el sentido de dotar de otros sentidos políticos a los sectores populares, enfatizando que más que movimientos sociales las sociedades periurbanas son “sociedades en movimiento” (en el sentido de que además de los reclamos al estado, estos sectores poseen la suficiente autonomía para ir construyendo sus propias formas de reproducción de la vida social).

Dicha autonomía política se adscribe en una territorial que a diferencia del universo rural, se sitúa en una multiplicidad de espacios urbanos que se articulan a partir de las experiencias de vida cotidiana de los actores sociales que la protagonizan. La territorialidad urbana nos dice Jorge Alonso, “es la base material con la que los movimientos sociales del siglo XXI, en tanto “contraponen a la legalidad [deslocalizada] de los opresores con la legitimidad [territorialmente construida] de los oprimidos” (Alonso, 2013, p.74).

Son en estos campos de la política popular donde se enmarcan los límites de lo factible y lo irrealizable y en donde subyacen horizontes de realización que pueden detonar en mayores protestas sociales.

---

<sup>178</sup> Podríamos inferir en las crónicas de Luis Gómez, que los detonantes de la protesta popular alteña que desembocaría en la Guerra del Gas en 2003, se deben más al desalojo violento de comerciantes y sectores populares en “La Ceja”, acontecimiento que desencadenaría en un clima generalizado de rechazo a las políticas neoliberales, encarnadas en la figura antipática del “Goni”, el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Según la tesis de Gómez, las irrupciones policíacas durante los desalojos significaron una afrenta a la autonomía fáctica de las organizaciones vecinales y de comerciantes, marcando un límite de lo intolerable, que rápidamente se extendió, debido al cúmulo generalizado de tropelías a diversos sectores populares no solo alteños, sino de toda la región pacaña. Para más detalles véase, Gómez, L. 2004.

<sup>179</sup> En la búsqueda de recursos materiales y legales para las mejoras barriales, los sectores populares configuran un complejo entramado de relaciones con el Estado en el cumplimiento de sus obligaciones como proveedor de servicios públicos. Estas relaciones van desde las acciones contestatarias, las mediaciones por medio de asociaciones vecinales autónomas y el clientelismo político.

#### **4.1.2. Antagonismos y contrapoderes desde abajo. Conflictos entre el modelo de ciudad neoliberal y la reproducción de la vida popular en las periferias urbanas latinoamericanas**

Como vimos en el apartado anterior, la dimensión de conflicto resulta clave para comprender los procesos producción del espacio popular de las ciudades. En momentos donde los códigos populares de subsistencia son trasgredidos por la planeación capitalista del espacio urbano, emergen acciones contestatarias y protestas populares, fácilmente convergentes con otro tipo de demandas de otros sectores sociales.

En su mayoría las movilizaciones populares comienzan con la reivindicación local de un pequeño sector vulnerado, y va creciendo conforme sus denuncias condensan otro espectro de demandas sociales. En la medida que el detonante de la protesta vulnera las condiciones más elementales de la vida, se generan mayores resonancias en otros actores sociales<sup>180</sup>, toda vez que detona un cúmulo histórico de experiencias de lucha y demandas populares que la preceden.

Como ya hemos señalado en el capítulo I, la producción colonial de desigualdades ha consistido en el profundo desconocimiento y negación de la igualdad social entre los planeadores del espacio urbano y la diversidad societal que ocupan de manera diferencial el espacio urbano.

Esto se ha traducido en el establecimiento de relaciones de dominación entre estos sectores por medio de la renovación de un “colonialismo interno” (González, 2006) que han desencadenado en una histórica derrota cultural de los sectores subalternos. Por ejemplo, el “paradigma señorial” (1986) al que Rene Zavaleta hacía referencia en el contexto boliviano, representa una marca indeleble en la mediación de relaciones de dominación. Una “conciencia desdichada” diría Zavaleta, que se manifiesta a lo largo de la historia de las sociedades latinoamericanas en formas de servidumbre, clientelismo y vasallaje con una fuerte raigambre pigmentocrática.

---

<sup>180</sup> La inmolación del comerciante tunecino Mohamed Bouazizi que detono en el gigantesco movimiento popular que sacudió la totalidad del mundo árabe (la primavera árabe), es un ejemplo de las gramáticas de los movimientos sociales del siglo XXI. La inmolación de Bouazizi detono una profunda acumulación de elementos explosivos de demandas populares, que tuvieron como límite la indignación por la insensibilidad de los gobernantes a respetar la vida popular de los sectores más humildes.

Las marcas de la colonialidad atraviesan por completo la vida popular de las periferias urbanas y por tanto, debemos incorporarlas a la dimensión de conflicto entre el modelo hegemónico de ciudad capitalista y el derecho a vivirla popularmente desde las periferias.

Como señalamos también en el primer capítulo una de las principales tendencias del neoliberalismo, está en contrarrestar sus inevitables crisis a partir de incorporar al espacio urbano a la dinámica acumulativa de valorización de capital. Algunos investigadores como Mario Margulis, han llamado a este fenómeno como la “mercantilización de las ciudades” que consiste en promover distintos espacios de la ciudad como nodos de desarrollo de inmuebles a partir de inversiones públicas y privadas, con la expectativa que a lo largo del tiempo, la especulación inmobiliaria del suelo urbano adyacente a dichos polos, incremente la renta inmobiliaria y con ello, la captación tributaria de las ciudades. Como ya vimos en los apartados anteriores, esta estrategia ha tenido ciertas especificidades en el contexto latinoamericano.

Por razones de espacio no desarrollaremos a detalle las diversas experiencias latinoamericanas en la producción mercantil del suelo urbano. Sin embargo, habría que señalar que los fenómenos de desborde y hábitat popular tienen en América Latina una relevancia que complejiza la dicotomía entre la producción social del espacio urbano y los procesos de mercantilización de las ciudades.

Lo realmente interesante es cómo en las últimas décadas las desbordantes periferias urbanas latinoamericanas se han convertido en amplios territorios fuera del control gubernamental y de la economía formal. La respuesta a estas “anomalías” por parte de los gobiernos neoliberales y progresistas ha sido un creciente control policial de las zonas marginales y la implementación de control biopolítico a partir de planes sociales que incrementan el consumo popular.

Como señala Mike Davis, atendiendo la tendencia de la inevitable suburbanización de la población mundial, “los suburbios de las ciudades del tercer mundo, son el nuevo escenario geopolítico decisivo” (Davis, 2007). Esta afirmación no es exagerada, en tanto que desde hace dos décadas la mayoría de la población mundial habita en las periferias de las metrópolis y ciudades de los países más pobres del planeta.

Este fenómeno nos obliga a repensar la capacidad de agencia y de subjetivación política de los sectores urbanos más marginados de Latinoamérica. Uno de los primeros pasos que sugerimos en este y el anterior apartado es que debemos salir de interpretaciones clásicas de los fenómenos urbanos que suelen considerar a las periferias urbanas como espacios “anómalos” donde sus habitantes están condenados al clientelismo y a la improductividad, dejando de lado los potenciales emancipatorios de sus actores.

En el caso latinoamericano, los pobres urbanos al crear su propio espacio, logran crear también “nichos ecológicos” (Lomnitz, 1975) que reproducen de marea distinta la ciudadanía de consumo capitalista, toda vez que disputan en sus barrios la preservación de sus formas de vida (colaboración, reciprocidad, politicidad a partir de la autoorganización, subjetividades comunes, etc.).

Las tensiones entre la reproducción de la vida popular y los procesos de mercantilización de las ciudades en plena crisis del modelo neoliberal se sitúan en el centro de nuestras hipótesis en torno a la capacidad de agenciamiento político y la conformación de contrapoderes hegemónicos al interior de las periferias urbanas.

A diferencia de anteriores experiencias de protesta popular que se gestaron al interior de las periferias urbanas, los ciclos rebeldes latinoamericanos de comienzos del siglo XXI nos permiten ver que sus protagonistas periurbanos no parten de una identidad negativa, es decir que no se definen exclusivamente del rechazo a sus condiciones de exclusión social, sino que sus acciones colectivas proponen una agenda política que versa entre la conservación de sus redes de convivencia, el reclamo de mayores derechos urbanos, pero sobre todo en un marco de acción colectiva donde se respete la autonomía de sus organizaciones en la colaboración con otros movimientos organizados de la sociedad.

La guerra del agua de Cochabamba (2000) es un ejemplo del cúmulo de experiencias de autoorganización popular urbana, en torno a la autogestión de un bien primordial. Un movimiento conformado por una colectividad plural y multiforme de sectores populares que a partir de la reificación de experiencias andino-comunitarias del mundo rural, conformaron una vasta red de pozos y tambos de agua que garantizaban no solo el suministro del vital líquido, sino la existencia de bolsones semiautónomos de poder

popular, basados en patrones asimétricos de reciprocidad propios del mundo rural, que fueron gestándose a lo largo de las últimas seis décadas de historia periurbana cochabambina.

Las rebeliones urbanas latinoamericanas de los últimos años deben entenderse por tanto desde la idea de desborde popular, en tanto que en la pragmática de la vida popular de las periferias urbanas, persiste cierta autonomía biopolítica, dado el incapaz y resquebrajado mundo institucional que supuestamente lo gobierna.

No pretendemos afirmar que el mundo popular latinoamericano se reproduce en una especie de espacio autónomo del poder, sino que dadas las limitaciones institucionales de controlar biopolíticamente a sus ciudadanos periurbanos, en sumas ocasiones el Estado se limita a gestionar políticamente las desigualdades sociales urbanas a partir de la preservación de clientelismos políticos y controles policiales. Ello supone la preservación fáctica de experiencias de autoproducción y autogestión de diversos espacios que se presentan de manera fragmentaria y parcial a lo largo del amplio territorio periurbano.

Luis Tapia recurre al concepto de movimiento societal para dar cuenta de este complejo mundo de relaciones sociales latinoamericanas, de formas de trabajo no capitalistas y los modos de organización, significación, representación y autoridad política del mundo originario-popular, completamente distinto a la de la sociedad dominante. De esta forma, Tapia busca “nombrar y pensar el movimiento de una sociedad” dando cuenta del “movimiento de una parte de la sociedad en el seno de otra” (Tapia, 2002, p.61). Esto nos permite pensar a las periferias urbanas como un territorio donde se entrecruza un complejo sistema de relaciones sociales bajo el control (aparente) de una sociedad dominante.

Al igual que en otras regiones del planeta, los actuales procesos de mercantilización urbana han profundizado en América Latina los antagonismos entre la reproducción de la vida popular y su acceso a derechos urbanos. Se multiplican experiencias de resistencia contra proyectos inmobiliarios que reduzcan los ya limitados servicios básicos en las periferias urbanas.

En estas resistencias populares por el derecho a vivir la ciudad, se actualizan estrategias de resistencia del pasado, emergen identidades colectivas originarias y de base territorial disidentes, así como sistemas de organización colectiva con una marcada negativa a las transgresiones de sus espacios sociales por parte de proyectos inmobiliarios.

En estas nuevas luchas periurbanas contra los proyectos inmobiliarios durante el neoliberalismo, las mujeres juegan un papel crucial en la reproducción de la vida popular. Ellas representan la base estructural de la vida social al interior de las villas y barrios populares y en las últimas décadas, sus formas de organización económica y vecinal, cobran presencia en la resistencia contra los proyectos de mercantilización de la ciudad. El giro a una política más horizontal y reticular al interior de las organizaciones populares está estrechamente ligado al protagonismo que las mujeres han adquirido, no solo en los cuidados familiares, sino también en la dirigencia y la militancia política.

Estas dimensiones de la vida social latinoamericana (desborde popular, movimiento societal, política de los cuidados y reactualización de horizontes originarios) nos ayudan a complejizar la dicotomía entre la reproducción colectiva de la vida popular y el avance de los procesos de mercantilización de la ciudad neoliberal

#### 4.2. Agencias políticas de la colectividad boliviana. Trayectorias históricas en su derecho a vivir la ciudad porteña

Entender las formas políticas de la colectividad boliviana en Buenos Aires, supone valorar las diversas dimensiones sociales que las atraviesan y que permiten su capacidad de agenciamiento como actores políticos.

La preeminencia de una identidad boliviana de orden nacional-popular en el contexto migratorio supone una estrecha conexión entre la migración, el orden nacional y las formas en cómo los migrantes afrontan las estigmatizaciones de su representación por parte del Estado receptor argentino.

Para Abdelmalek Sayad (1998), el Estado es el principal productor de las representaciones de la migración como un problema. Las tensiones que subyacen entre las representaciones estatales de los sujetos migrantes y la supuesta normatividad ciudadana de la sociedad de origen es el principal detonante de las diversas maneras en que los migrantes responden a estos procesos de subjetivación que hace el Estado.

Como señala Alejandro Grimson (1997), existe una total ausencia de propuestas del Estado argentino para la integración y la convivencia intercultural entre los migrantes (sobre todo de migrantes limítrofes, entre ellos los bolivianos) y la sociedad argentina. La cultura nacional argentina, construida a partir del relato de la transculturación<sup>181</sup> de la inmigración europea “fundida” en la argentinidad, contrasta con la inmigración contemporánea limítrofe, la cual es vista como una intromisión sospechosa que se tolera, siempre y cuando colabore económicamente y se mantenga en el ostracismo y la asimilación.

---

<sup>181</sup> Entendamos la transculturación como los cambios recíprocos que se produce entre dos culturas diferentes en una realidad social específica. Por definición el termino transculturación pretende mostrar los distintos desenlaces de la interculturalidad, en donde no podemos obviar el papel que los aparatos estatales imprimen los relatos hegemónicos de la identidad nacional a la diversidad multicultural de las sociedades que gobiernan. En el caso argentino, solo se ha reconocido el papel de los migrantes europeos como los contribuyentes legítimos de la identidad nacional argentina, quedando obnubilados todos las aportaciones culturales de las migraciones limítrofes que conforman la diversidad social argentina contemporánea.

La ausencia de políticas de integración desde el Estado argentino permite que las instituciones estatales y el espacio público se consoliden como escenarios de exclusión y de diferenciación social entre los argentinos y los migrantes limítrofes (en nuestro caso los bolivianos). En estos campos de lo público se erige la normatividad social de la ciudadanía argentina, en donde la participación política de los migrantes solo es posible a través del campo de reglas institucionales de los gobiernos locales. Volveremos continuamente a esta cuestión de las diferencias sobre los usos del espacio público y sobre las dificultades de agenciamiento político de los migrantes bolivianos en el contexto institucional bonaerense.

Podemos señalar que en las últimas dos décadas, la visibilidad económica y cultural de la colectividad boliviana en Buenos Aires devela, no solo las formas de organización económica de los bolivianos, sino también los procesos comunicativos entre sus vidas cotidianas y los medios de comunicación que se han gestado al interior de sus territorios barriales. A decir de Ana Mallimaci "En los últimos años ha habido una repolitización de los sectores populares muy importantes [en donde persiste] una tensión constante entre formas partidarias de organización y formas más autogestivas" (Mallimaci, comunicación personal, 2017).

Estos procesos autogestivos de la politicidad popular han permitido la pervivencia de un entramado de pertenencias identitarias, sobre las cuales los bolivianos instituyen las fronteras entre el "nosotros" y "los otros", pero también facilitan diálogos interculturales con otros sectores populares que cohabitan en el periurbano bonaerense.

Estas pertenencias identitarias dan forma a la politicidad de la colectividad boliviana, la cuál condensa un cúmulo histórico de experiencias de auto-organización de sus sociedades de origen (radios comunitarias, juntas vecinales, organización sindical, forma asamblearia, sistemas de cargos originario, estructuras gremialistas, militancia indianista, etc.) que se reactualizan con la interacción de las diversas formas políticas de organización popular de la sociedad argentina (sindicalismo, federaciones, punteros, etc.).

Como vimos en el capítulo III, los procesos de etnificación de la colectividad boliviana a partir de elementos de la cultura nacional, supone un proceso identitario clave en la

superación de la exclusión social por parte de la sociedad receptora. En lo político, esta etnicidad se ha traducido en una proliferación de organizaciones, federaciones y asociaciones civiles que condensan gran parte de su praxis política en la fraternización con las demandas sociales más sensibles de la colectividad (acceso a documentos de identidad, mejora de sus condiciones de trabajo, respeto a sus expresiones culturales en el espacio público, etc.).

Como ya hemos señalado en capítulos anteriores, el incendio del taller textil en la calle Luis Viale (2006) ha abierto un nuevo escenario de politicidad, no solo de los bolivianos sino de todos los sectores populares, en donde se denuncia como los colectivos migrantes son los sectores sociales más vulnerados, en tanto su privación de derechos laborales y políticos, rompiendo así los discursos oficialistas de las “diferencias culturales de trabajo” y su victimización como “trabajadores esclavos”. Nuevamente nos comenta Ana Mallimaci:

[La] Red de trabajadores migrantes. Esta categoría es muy fuerte ya que nuclea a los migrantes en su raigambre económico productiva y permite romper la estigmatización de los migrantes como migrantes delincuentes o esclavos (Ana Mallimaci, comunicación personal, 2017).

A partir de este breve recorrido de las experiencias organizativas de la colectividad boliviana, sostenemos que la posibilidad de agenciamiento político de la colectividad boliviana en Buenos Aires deviene de permanentes negociaciones (y disputas) entre las particulares formas organizativas en que los migrantes producen sus espacios transurbanos (en constante interacción intercultural con los argentinos y otros colectivos migrantes) y las normas estatales que delimitan las formas de participación en la vida económica y social de todos los migrantes (incluidos los bolivianos).

En los siguientes apartados trataremos de develar los complejos procesos de conformación de las organizaciones políticas de la colectividad boliviana, que a lo largo de los últimos años han cobrado presencia y relevancia en el ámbito de las instituciones locales como actores políticos tanto en la visibilización de la diversidad cultural de la sociedad argentina, como en la denuncia a la exclusión social que los migrantes

limítrofes continúan padeciendo, en tanto que representan una identidad cultural estigmatizada.

Asumimos como hipótesis de que a lo largo su trayectoria histórica la colectividad boliviana en Buenos Aires ha pasado de la invisibilidad política y la representación a partir de “elites” económicas, a su agenciamiento político como sujetos activos a partir de sus demandas de reconocimiento de su identidad cultural y de sus derechos políticos y laborales.

Esta emergencia política deviene de la categoría “migrante” como un significante que aglutina a diversos sectores populares excluidos, desenmarañando así a las desigualdades sociales, que muchas ocasiones se encubren a partir de lo que algunos sectores dominantes consideran las “tradiciones bolivianas”.

Dicho agenciamiento político no fue casual ni esporádico, sino producto de un largo recorrido de experiencias de autoorganización al interior de los espacios transurbanos de la colectividad (villa, taller, feria y fiesta) y que tienen como núcleo central el papel de las mujeres en la reproducción de la vida colectiva al interior de las villas y su articulación a partir de espacios de mediación popular como las radios comunitarias y los comedores populares. Estas experiencias de los cuidados en la reproducción de la vida social de la colectividad boliviana coexisten con otras organizaciones locales y con el Estado a partir de mediaciones, negociaciones y tensiones siempre latentes en torno a la demanda de mayores derechos sociales y políticos.

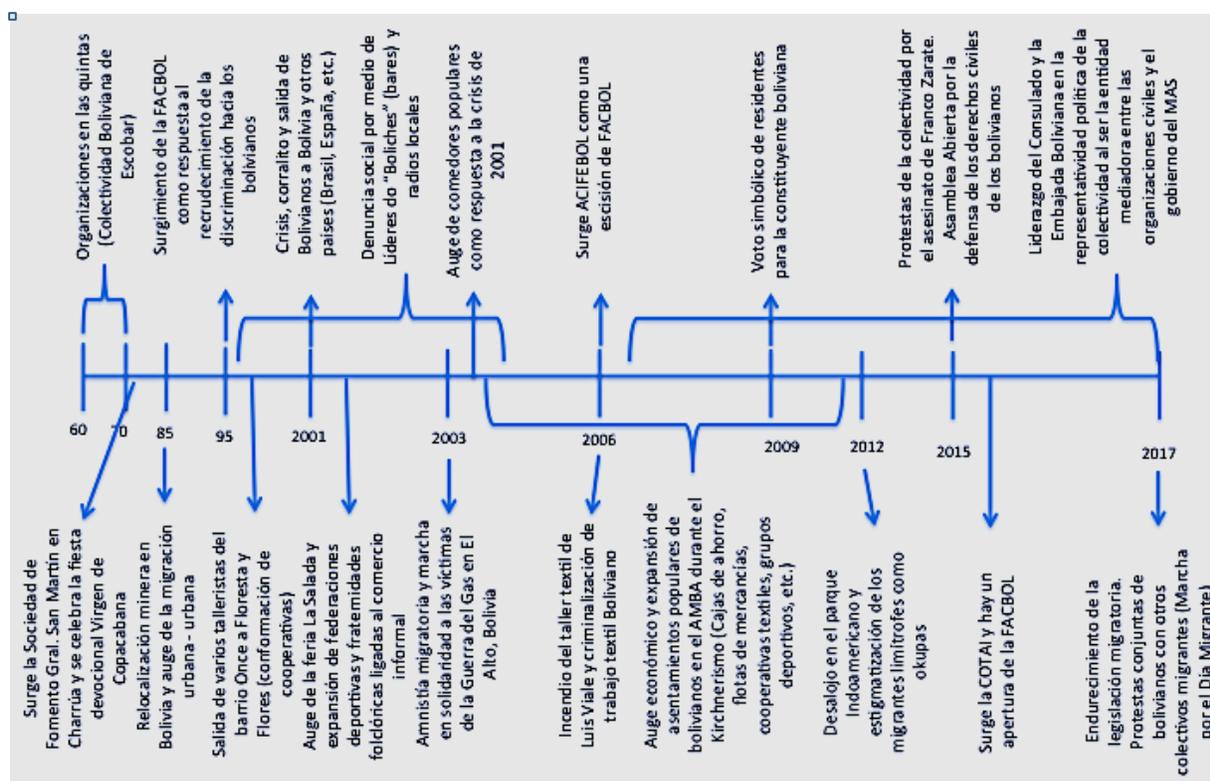
La década de los años noventa representa un despertar político de la colectividad boliviana, en tanto convergieron dos factores fundamentales: la consolidación de la migración urbana-urbana, principalmente hacía el conurbado sur y occidente del AMBA (trayendo consigo una generación de migrantes e hijos de migrantes con una mayor formación política) y una mayor necesidad de autoorganización y visibilidad política frente a la intensificación de la discriminación y la exclusión social.

De acuerdo a la línea del tiempo del cuadro 4, podemos observar cómo en las últimas tres décadas ha existido una mayor visibilidad y presencia de organizaciones de diverso

cuño, en torno a la representatividad de los intereses económicos, sociales y culturales tanto de individuos como de grupos de la colectividad.

Podemos decir que el “despertar identitario” que describimos en el capítulo anterior, también se ha visto reflejado por un *boom* de organizaciones de la colectividad, muchas de ellas en respuesta a un clima generalizado de discriminación social y de adversidad económica, producto de las consecuentes crisis económicas argentinas.

#### Cuadro 4. Acontecimientos históricos en los agenciamientos políticos de la colectividad boliviana en Buenos Aires



Fuente: Elaboración propia con base a testimonios de miembros de la Confederación de Trabajadores de la Indumentaria (COTAI) y el Bloque de Trabajadores Inmigrantes

Si bien el periodo progresista de los gobiernos de Evo Morales (2006-2018) y de Néstor y Cristina Kirchner (2003-2015) fue correlativo de cierto auge económico popular de la colectividad boliviana, el ambiente de discriminación y exclusión hacía los bolivianos no

dejó de existir, sobre todo por parte de las políticas de la provincia y la alcaldía de Buenos Aires.

Sucesos como el incendio del taller textil en 2006 o el desalojo del Parque Indoamericano en 2012 supusieron una encrucijada, en donde el recrudecimiento de la estigmatización hacia los bolivianos fue correspondido por una mayor problematización al interior de las organizaciones económicas bolivianas sobre las condiciones de explotación por parte de empresarios bolivianos y argentinos.

En los últimos años, el recrudecimiento de las normas migratorias por parte del gobierno de Mauricio Macri, ha permitido paradójicamente la visibilidad de diversas demandas sociales de la colectividad boliviana (empadronamiento, acceso a la tarjeta sanitaria, educación intercultural, planes de trabajo para residentes, etc.) en conjunto con otros colectivos migrantes<sup>182</sup>.

A la par de este activismo migrante, no debemos perder de vista el nuevo papel del Consulado y la Embajada Boliviana en Buenos Aires, que históricamente había fungido como una extensión burocrática del aparato estatal boliviano, y que en los últimos años de la era Evo Morales, ha fungido como una entidad legitimadora de un reducido grupo de asociaciones bolivianas (cercanas al proyecto del MAS), asumiéndolas como las interlocutoras válidas en la representación política de la colectividad boliviana con el Estado Boliviano.

Actualmente la trayectoria organizativa de la colectividad boliviana podemos entenderla desde dos niveles. Por un lado persiste un universo heterogéneo de organizaciones de diverso cuño (económicas, culturales, civiles, vecinales, comunicativas, educativas, etc.) que en momentos disruptivos, colaboran y se organizan de manera puntual, dificultando una continuidad política de demandas sociales del conjunto de la colectividad. Por otra parte un nivel horizontal y “desde abajo” de lo político en donde los cuidados

---

<sup>182</sup> El 30 de Marzo de 2017, en respuesta al decreto anti-inmigratorio 25.871 de enero de ese mismo año, distintos colectivos anunciaron un paro nacional migrante en donde se enfatiza el derecho a la migración como un derecho universal que debe estar garantizado en la constitución. La participación de diversas organizaciones bolivianas, en hermanamiento con otros colectivos migrantes, supuso ir más allá de las especificidades nacionales, para concebir al migrante como una condición de vulnerabilidad (dada la pérdida de lazos sociales) que se traduce en una sobreexplotación empresarial y que se intensifica, con la actual normativa migratoria restrictiva.

(protagonizados por las mujeres) y la reproducción de la vida colectiva al interior de los barrios, conforman el soporte material de la subjetividad política de las diversas generaciones de la colectividad.

Como podemos ver en el Cuadro 5, la estructura organizativa de la colectividad responde a intereses gremiales y cooperativos, atomizados en un conjunto de organizaciones, muchas veces reducidas a grupos de proximidad. En situaciones de coyuntura, estas organizaciones logran converger bajo la dirigencia de líderes sociales, altamente politizados<sup>183</sup>.

**Cuadro 5. Organizaciones que participan con la colectividad boliviana (según actividad)**

Mutuales	Asociaciones Civiles	Cooperativas	Cámaras comerciales	Entidades locales	Radios	Personalidades
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mutual Casa</li> <li>- ACIFEBOL</li> <li>- FACBOL (Federación)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Centro Integral Angelelli</li> <li>- Fraternidades Folclóricas</li> <li>- Asociación Deportiva del Altiplano</li> <li>- Organización Barrial Túpac Amaru</li> <li>- CELS</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- COTAI</li> <li>- Cajas Ahorro</li> <li>- Comedor Bartolina Sisa</li> <li>- Comedores Ollitas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Cámara Comercial "vía pública"</li> <li>- Cámara comercial "Liniers"</li> <li>- Cámara de comercio Argentino-Boliviana</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Asociación Alameda</li> <li>- CTEP</li> <li>- Proyecto Patria Grande</li> <li>- Colectivo Simbiosis</li> <li>- Sociedad de Fomento Gral. San Martín</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Líder América Latina</li> <li>- Metropolitana</li> <li>- Urkupiña</li> <li>- Impacto Copacabana</li> <li>- Color FM</li> <li>- Bolivia TV</li> <li>- Imagen FM</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Alfredo Ayala</li> <li>- Mario Flores</li> <li>- Choque Calzada</li> <li>- Pablo Rocha</li> <li>- Lilia Camacho</li> <li>- Lucía Luna</li> <li>- Efraín García</li> <li>- Víctor Apaza</li> <li>- Juan Vázquez</li> <li>- Eder Mamani</li> </ul>

Fuente. Elaboración propia de acuerdo a testimonios de activistas, periodistas y empresarios

<sup>183</sup> Existe un relato muy frecuente en las entrevistas a miembros de organizaciones, sobre la falta de liderazgos fuertes que permitan la integración de la colectividad boliviana. La figura carismática del líder supone un componente cohesionador, al menos en el imaginario popular de la colectividad.

En los últimos años, podemos ver cómo se van integrando un número cada vez más significativo de organizaciones locales (no exclusivas de bolivianos) que se producen tanto por el afianzamiento de lazos interculturales, como por la convergencia en la solución de problemas comunes que atraviesan a los distintos sectores populares al interior de las villas, talleres y ferias.

Por último, las fiestas devocionales y folklóricas se convierten en los espacios de convergencia de estos dos niveles de politicidad de la colectividad. Según Silvia Rivera Cusicanqui en la fiesta:

Se forma un tejido de colores opuestos, una neocomunidad transnacional, cuya identidad contradictoria y *ch'ixi* hace coexistir, en permanente tensión, las lógicas de acumulación y el consumo ritual, del prestigio individual y la afirmación colectiva (Colectivo Simbiosis y Colectivo Situaciones, 2011, p. 28)

Siguiendo a Rivera Cusicanqui, en la fiesta se encierra una unidad contradictoria de los que representa la identidad colectiva de la bolivianidad. Dicha bolivianidad en el exilio no es un asunto menor. En ella se encierran varios significantes sumamente poderosos, en torno a la organicidad política del conjunto societal migrante boliviano, esto en múltiples sentidos.

En un sentido religioso, la fiesta renueva la cultura sacrificial del proyecto migratorio, los lazos de proximidad y la idea del porvenir frente a las adversidades.

En un sentido material-simbólico, la fiesta refuerza los constructos sociales de la circularidad de la economía del frenesí, reforzando así los mercados étnicos de trabajo.

En un sentido cultural, la fiesta reconfigura de manera permanente el imaginario colectivo de comunidad al dotar de un *locus* de enunciación permanente que se suscribe a ciertos tiempos y ritmos de la vida social, regidos por el calendario<sup>184</sup>.

En un sentido etario, las fiestas se vuelven espacios de disputa y de negociación de los diversos significados de pertenencia de la identidad colectiva de la bolivianidad entre las

---

<sup>184</sup> Los calendarios festivos marcan cronologías de discontinuidad en la vida cotidiana en donde los momentos devocionales de la fiesta segmentan el tiempo lineal y evolutivo de los proyectos individuales. En estas disecciones del *continuum* del tiempo se marcan ritmos colectivos de la comunidad boliviana, los cuales están presentes en las proyecciones productivas y de intercambio de todos sus miembros.

diferentes generaciones. A riesgo de sintetizar demasiado, podemos situar dos comportamientos generales en torno a los significados intergeneracionales de la fiesta.

Por una parte encontramos una actitud de estatismo y conservadurismo por parte de las generaciones más antiguas, que consideran que dichas fiestas deben realizarse “en el mismo sentido” que se realizan en Bolivia, preservando su función de reconocimiento y prestigio de los mayordomos y pasantes de la fiesta (muchas ocasiones los mismos miembros de las élites económicas o sus líderes dirigenciales).

En otro sentido, las generaciones más jóvenes encuentran en las fiestas un lugar de emergencia y disputa de los valores que atraviesan al conjunto de la colectividad. Jóvenes y miembros de organizaciones de base, cuestionan el *establishment* de la élites en las fiestas, transgrediendo con nuevas expresiones culturales las problemáticas y contradicciones al interior de la colectividad. Estas generaciones retoman las danzas y la música folklórica como espacios de organización en torno a una participación política de visibilidad y de superación de la exclusión social que supone su lugar de encrucijada socio-cultural (al ser argentinos de ascendencia boliviana).

#### 4.2.1. Federaciones económicas. Representaciones políticas de las élites migratorias y el problema de la “unidad” organizativa de la colectividad boliviana

Desde comienzos del siglo XX, la migración de la colectividad boliviana, a Buenos Aires, se caracterizó por reproducir miméticamente las formas verticales de representación política a partir de la figura carismática del líder.

Las primeras asociaciones de residentes bolivianos en Buenos Aires, fueron protagonizadas por empresarios, funcionarios consulares y líderes políticos<sup>185</sup>. A pesar de que estas pioneras organizaciones, generalmente se presentaban como organismos difusores de la cultura boliviana, en realidad recogían la intención política de aglutinar el poder de la representación política de la colectividad boliviana en manos de una élite ilustrada.

Tenemos por ejemplo el caso de asociación más antigua y quizás, con mayor resonancia en la representación de la colectividad, sobre todo frente a los gobiernos locales y nacionales argentinos. Nos referimos a la Asociación Boliviana de Buenos Aires (ABBA) fundada en 1959 y reconocida con personería jurídica por el presidente Arturo Frondizi. Dicha organización nucleó durante un par de décadas a un gran número de atómicas asociaciones económicas de bolivianos en Buenos Aires. A decir de Herbert Montaña, “dichas asociaciones encontraban cierta legitimidad institucional al afiliarse en el ABBA, lo cuál resulta muy significativo, tomando en cuenta el ambiente de exclusión social al que se enfrentaban los bolivianos de la época” (Montaña, comunicación personal, 2017). Por su parte, los dirigentes del ABBA ejercían de facto el poder de representación política, conformándose como los interlocutores válidos entre la “comunidad boliviana”, la alcaldía de Buenos Aires y el Consulado de Bolivia.

En ese sentido, la interlocución política de la heterogénea trama social de la colectividad boliviana quedaba eclipsada por ciertas enunciaciones de los que las élites consideraban

---

<sup>185</sup> En el año 1942, después de la Guerra del Chaco, un grupo de exiliados funda el Instituto Cultural Argentino-Boliviano, considerada la asociación pionera de la colectividad boliviana.

la “comunidad boliviana”. El relato de la investigadora Cynthia Pizarro resulta interesante al respecto:

Esa elite no vinieron a trabajar en las quintas o el taller, vinieron con capital (...) Yo lo veo en la colectividad boliviana en Córdoba. Por ejemplo, el cónsul. Cuando lo vi, y le pregunte por la colectividad boliviana por lo que ya yo conocía, por lo que estaban trabajando en negro y nunca había salido a conocer. Todas las alianzas eran con todos los jefes de las fraternidades, los presidentes de las asociaciones que muy pocos de ellos vinieron como trabajadores, o a estudiar o de sectores elitistas de cada provincia (Cynthia Pizarro, comunicación personal, 2017)

Este argumento reconstruye la vigencia de esta tradicional representación de la “comunidad boliviana” a partir del protagonismo de federaciones económicas, fraternidades culturales y los consulados. Es común que tanto la Alcaldía de Buenos Aires como el Consulado de Bolivia en Buenos Aires, reconozcan sólo como interlocutores válidos de la “comunidad boliviana” a instituciones formalmente constituidas y con personería jurídica<sup>186</sup>.

Todas estas instituciones reconstruyen una forma de ser boliviano en donde se diluyen las diferencias y se ensalzan ciertos valores de la identidad nacional como elementos aglutinantes sobre los cuales se pretende construir ciertas narrativas hegemónicas de la bolivianidad, en la que éstas son mediadoras.

Podemos encontrar un correlato en la expansión de la migración boliviana hacía la AMBA (década de los años setenta y de los años ochenta) y la atomización de la Asociación de Bolivianos en Buenos Aires (la organización pierde su sede en 1977) a la que le sucedió un periodo de fragmentación organizativa y de auge federacionista.

A finales de la década de los años setenta, se calcula que existían alrededor de 40 federaciones económicas en toda el AMBA, principalmente en el rubro hortícola,

---

<sup>186</sup> Existen una diversidad de escenarios sobre la legitimación de organizaciones por medio de la personería jurídica en Argentina. Existen pequeñas organizaciones que debido a problemas de acceso administrativo y falta de asesoría legal, infrarrepresentan al conjunto de participantes ante las autoridades locales. Por el contrario, encontramos organizaciones ávidas de una gran infraestructura administrativa que sin embargo, en nombre de una amplia representación popular, articulan intereses de pequeños sectores económicos o grupos de poder. Las federaciones económicas bolivianas en Argentina, principalmente FACBOL y ACIFEBOL, con algunos matices, parecen encontrarse en este segundo escenario.

comercial y textil, todas diseminadas a lo largo del conurbado y sin ninguna dirección hacia la rearticulación en una federación mayor.

Existieron intentos por nuclear dichas organizaciones, sobre todo a partir de cooperativas y torneos de fútbol, todos ellos sin ningún éxito debido a las rencillas entre líderes altamente politizados y poco dispuestos a ceder su influencia en las organizaciones que lideraban.

Para el año 1993 el Centro de Estudios Sobre las Migraciones Latinoamericanas calcula que existían alrededor de 200 asociaciones bolivianas, muchas de ellas sin actividad permanente (CEMLA, 1996). Podemos afirmar que dicha atomización organizativa proviene del despliegue de múltiples necesidades organizativas que al interior de las villas, talleres, asociaciones vecinales y radios comunitarias ejercen una política callejera, claramente alejada a las enunciaciones de las federaciones que pretenden ser hegemónicas. Pareciera que el nivel horizontal y “desde debajo” de la política de la colectividad boliviana no lograra ser representada por estas entidades, basadas más en el reconocimiento estatal o “desde fuera” que en la simbiosis con la organicidad política al interior de los espacios reproductivos de la vida social de esta comunidad migrante.

Con la conformación de la Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas (FACBOL) en 1995 nace el más reciente ensayo aglutinante de federaciones económicas. A diferencia de la ABBA, la FACBOL deja de lado la tarea de conformarse a partir de la reconstrucción de una identidad nacional y detona su devenir a partir del combate de la exclusión social y la marginación que viven “los bolivianos” en Buenos Aires. A decir de Oscar Velazco, uno de sus líderes fundacionales.

La Federación ha nacido a raíz de la discriminación, a raíz de la intolerancia que tenían la gente con la colectividad boliviana. La colectividad boliviana hasta hoy en día, sigue siendo la más vulnerable de todas las colectividades aquí en capital. Por tal razón necesitábamos organizarnos, necesitábamos una organización fuerte que pueda hacerse escuchar en los estrados de organismos más grandes (...) La idea es que con el tiempo podamos formar un ente mayor como una confederación a nivel nacional (Oscar Velazco, comunicación personal, 2017)

La discriminación (tan intensiva en la década de los años noventa) como razón fundante, tal como nos muestra Oscar Velazco en este argumento, contrasta con las formas de estructuración sobre las que se conforma la FACBOL. Su estructura organizacional está conformada por empresarios del sector textil y hortícola, así como líderes de fraternidades culturales<sup>187</sup>.

Liderada en su mayoría por los mismos hombres que la fundaron, la FACBOL opera a partir de la participación verticalizada de sus 3000 asociados, de los cuales la Colectividad Boliviana de Escobar aporta más de la mitad. Ante el hermetismo y la falta de incorporación de otros sectores sociales de la colectividad, la FACBOL ha tenido varias escisiones (Federación de Instituciones Bolivianas FIDEBOL) e intentos de democratización en los que se remarca las falencias que como organización se tiene para representar al conjunto social de la colectividad boliviana.

El fracaso de una confederación de organizaciones tanto económicas como sociales responde a nuestro parecer, a diversos factores tanto endógenos como exógenos de la colectividad. Podemos situarlos desde tres dimensiones:

- a) La reproducción mimética de verticalismos de representación política por parte de las élites económicas de la colectividad boliviana. Al igual que las burguesías bolivianas (cholas, mineras o cocaleras) el empresario migrante boliviano prefiere mantenerse en el ostracismo, antes que asumir un papel dominante de clase.
- b) Al igual que otras organizaciones migrantes en Argentina, las federaciones bolivianas se definen como asociaciones de base, en donde se enfatiza su carácter social, cultural y/o deportivo, obviando el campo político, muchas veces considerado como un derecho exclusivo de la ciudadanía argentina.
- c) Al igual que como se ejerce la institucionalidad estatal boliviana, muchos dirigentes de federaciones reducen su acción política en la interlocución con otros dirigentes de federaciones, con la municipalidad o con el cuerpo consular

---

<sup>187</sup> Actualmente la FACBOL se compone de 18 asociaciones, todas ellas económicas, culturales y deportivas, en donde se aprovecha el ambiente lúdico-festivo de las expresiones folclóricas de la colectividad para la conformación de mercados de trabajo y redes de inversión protagonizados por los líderes de estas asociaciones.

boliviano. No es casualidad que la gran mayoría de federaciones de la colectividad tengan una cercanía política muy íntima con el partido gobernante del Movimiento al Socialismo (MAS), sirviendo muchas de ellas, como plafón de sus campañas electorales.

Podemos concebir la política de la colectividad boliviana en un sentido ambivalente. Por un lado coexisten liderazgos económico-culturales y asociaciones gremiales en donde el empresariado boliviano persiste gracias a un ambiente festivo de alianzas económicas y mercados emergentes de trabajo. A un otro lado de esta política de las élites bolivianas, se sitúa el universo popular de la gran mayoría de los migrantes bolivianos: un entramado de organizaciones vecinales, cooperativas textiles, comedores populares, radios comunitarias, adscritas territorialmente a las formas políticas de “los locales” en los asentamientos y villas del conurbado bonaerense.

Desarrollaremos en los próximos apartados estos procesos constitutivos de la política plebeya de la colectividad boliviana. Por ahora nos gustaría concluir con una problematización sobre las potencialidades de unicidad política por parte del conjunto social migrante boliviano.

¿Hasta qué punto podemos hablar de una comunidad boliviana en Buenos Aires? ¿Qué concepto nos ayudaría a incorporar la heterogeneidad y fracturas al interior de esta comunidad?

Habría que situar como las primeras generaciones migratorias de bolivianos, además de sus repertorios culturales, trajeron desde Bolivia diversas marcas de exclusión y diferenciación social. El criterio de nacionalidad puede resultar ser un elemento identitario claramente cohesionador que, sin embargo, no borra la reconfiguración de clase al interior de la colectividad boliviana.

Al igual que en Bolivia, la identidad nacional opera en el contexto migratorio, como un dispositivo ideológico homogeneizador e igualador de las diferencias en favor de una élite económica, y en donde que se obnubilan las tensiones de la diversidad cultural, etaria y política del conjunto social migrante.

Consideramos que existe una disputa en los sentidos de pertenencia de la bolivianidad por parte de las generaciones más jóvenes de la colectividad. En su mayoría nacidos en Argentina en un contexto de exclusión social (debido del origen boliviano de sus padres), los hijos y nietos de las primeras oleadas migratorias no se adscriben a las interpretaciones pasivas y acríticas que las federaciones y fraternidades tienen de la identidad boliviana, al considerar que dicha identidad no representa las tensiones y contradicciones que subyacen de la profunda raigambre binacional en la que ellos se encuentran insertos.

En lo político, los jóvenes de la colectividad se adscriben a luchas sociales que van más allá de las interpretaciones institucionales respecto al deber ser boliviano, tales como la defensa del trabajo informal, el respeto a los derechos de los migrantes, el acceso a una educación y salud pública de calidad, etc.

Debido a estas interpretaciones diferenciadas de “lo boliviano” surgen voces dominantes y voces silenciadas al interior de la colectividad que dificultan la cohesión asociativa del diverso conglomerado de asociaciones migrantes.

#### **4.2.2. “En el barrio, las mujeres también hacemos política”. Núcleos de la politicidad autogestiva en torno a la reproducción familiar: comedores populares y las asociaciones vecinales**

Desde las primeras experiencias de asentamiento, las generaciones pioneras de migrantes bolivianos han tenido que satisfacer (al igual que otros sectores populares del periurbano bonaerense) sus necesidades básicas a través de la autoorganización y las demandas hacia el Estado por el reconocimiento de sus derechos sociales.

Desde el comienzo de estas experiencias, el trabajo de las mujeres ha cobrado un papel central, no solo por su protagonismo en los cuidados para la reproducción de la vida familiar, sino por ser las promotoras de las principales instituciones de representación política al interior de los asentamientos y villas de la ciudad. Nos referimos a los comedores populares y a las asociaciones vecinales.

La experiencia de los comedores populares debemos entenderla como un repertorio de organización comunitaria que en momentos de urgencia social ha puesto en la entrega colectiva de alimentos, el centro de la politicidad de un barrio o un grupo social.

En la medida que los comedores populares se consolidan como espacios estables en donde se deposita una identidad barrial, se van reconociendo como actores políticos válidos por parte de otras organizaciones y la misma municipalidad. En muchas ocasiones, los participantes de los comedores (en su mayoría mujeres) se convierten en los únicos interlocutores con la alcaldía, consolidándose como las fuentes censales y logísticas de las políticas sociales.

Desde una perspectiva de género, los comedores populares resultan sumamente relevantes debido a la importancia política que supone el traslado a un ámbito comunitario y público de una necesidad que por lo general se cubre en la esfera privada por las mujeres.

Los comedores populares podemos verlos como instrumentos de denuncia y visibilidad de las condiciones de marginalidad, pero sobre todo como ejercicios democráticos en donde las mujeres ensayan relaciones de solidaridad y procesos de concientización sobre

las condiciones tradicionales de opresión, mostrando alternativas de ciudadanía justo en el epicentro de los espacios de exclusión urbana. El caso de los comedores populares en Perú, son quizás el ejemplo más notorio de agenciamiento político de mujeres en el contexto periurbano de América Latina<sup>188</sup>.

Según Luis Razeto (1986) podemos entender a los comedores populares desde tres niveles de significación. Un significado económico, en el sentido de que satisface colectivamente una necesidad siempre considerada en un contexto individual; un significado político, en tanto representa una praxis democrática que devela la dignidad y la solidaridad en el centro de la convivencia social y; un significado cultural, en tanto que estas organizaciones nos muestran el germen de una economía solidaria en el espacio urbano en donde impera el consumo individual mediado por el mercado capitalista. Agregaríamos un cuarto nivel de socialización, en donde se configura un espacio de comunalización y de inclusión de los sectores más vulnerabilizados por el modelo de exclusión neoliberal.

La participación de mujeres bolivianas en comedores populares de villas y asentamientos del AMBA, ha sido correlativa a la de otras mujeres que provienen de sectores populares, con la particularidad de que su presencia se ha expandido conforme se intensificaron los flujos migratorios hacia el conurbano bonaerense y su agrupación responde, además, a una sensibilidad por su condición tanto de ser mujeres, como de ser bolivianas. Nos comenta María Blanco, miembro del proyecto Sociedad de Fomento Patria Grande, respecto a los motivos de participación de las mujeres bolivianas en los comedores:

En nuestro caso (un grupo de 15 madres de familia bolivianas) creo que nos empezamos a reunirnos porque vivíamos mucha violencia y carencias en nuestros hogares. Recuerdo que

---

<sup>188</sup> Los comedores populares en Perú surgen a finales de la década de los años setenta, impulsados por ONG's como CARITAS y en respuesta a la crisis económica que atravesó Perú. En 1983, se crea en Lima el programa estatal "Vaso de Leche", aprovechando la organización de las mujeres tanto en los comedores populares, como en los "clubes de madres". Según el Registro Nacional de Municipalidades, se calcula que en 2016 existen en Perú alrededor de 63,474 comités del Programa Vaso de Leche que beneficia a 2,452,226 personas; 16,461 comedores populares que benefician a 870,866 personas y; 7,679 clubes de madres que benefician a 342,902 personas (INEI, 2017, p.85). Dada la magnitud de esta asistencia social protagonizada por mujeres, no podemos concebir la escena pública peruana sin contemplar las propuestas políticas que subyacen de la práctica cotidiana de los comedores populares.

fue un grupo de 3 compañeras que convocaron a una asamblea (agosto de 2004) aquí en el barrio (17 de noviembre, Villa Celina). De la mano del programa “Ellas hacen” de la segunda gestión de Cristina (Kirchner) comenzamos a repartir copas de leche (...) Nos dimos cuenta que el comedor era más que un centro comunitario. Con el paso de los años, nos convertimos en un referente social dentro y fuera del barrio. Nos ubican como las “compañeras bolivianas” y servimos de enlace con otras organizaciones de la colectividad y la alcaldía. (María Blanco, comunicación personal, 2017)

Podemos recoger de este argumento la importancia de que las mujeres jefas de hogar bolivianas hayan encontrado en los comedores populares un espacio de refugio e identidad. En un principio, los comedores sirvieron como lugar de prácticas autogestivas en la atención de necesidades inmediatas de sus familiares y posteriormente, como un lugar de legitimidad y mediación política.

Los comedores representan un proceso alternativo de politicidad y de agenciamiento para las mujeres bolivianas en tanto su triple condición de subalterización: por ser mujer, por ser pobre y por ser migrante.

Los cuidados familiares a partir de lazos de proximidad, representan el núcleo de estos procesos de acción social que se vuelven políticos en tanto trascienden como espacios de representación pública del barrio hacia el exterior. En su búsqueda de recursos para sostener los comedores populares, las mujeres bolivianas protagonizan acciones colectivas que reproducen comunidad al interior de sus barrios.

En la formación de estos comedores populares protagonizados por mujeres bolivianas, la identidad étnico-popular jugó un papel aglutinante muy importante. En Ciudad Celina por ejemplo, el surgimiento de los 4 comedores populares “de bolivianos” que actualmente operan, tiene mucho que ver con el origen étnico regional. El comedor “Bartolina Sisa” se creó por mujeres aymaras en su mayoría provenientes de La Paz, el comedor Dignidad creado por mujeres de Cochabamba, etc.

Con el paso del tiempo, estos comedores fueron abriéndose a la participación de vecinas de otras regiones, países y sectores populares argentinos<sup>189</sup>. Resulta interesante como al

---

<sup>189</sup> Cabe aclarar que en Villa Celina han existido comedores que se crearon con la participación de mujeres provenientes de diversos países limítrofes y de diversos sectores populares argentinos. En comedor Ollitas

reproducir cotidianamente los comedores populares, las mujeres ponen en práctica una política de inclusión de las diferencias y un dialogo intercultural, en ocasiones, el único posible en este contexto de participación colectiva.

Las asociaciones vecinales al igual que los comedores populares, representan formas de acción colectivas de base territorial, en donde la autogestión para la satisfacción de servicios públicos se pone en el centro de la politicidad y de la representación política.

Existe en Buenos Aires una larga tradición organizativa en torno a las juntas vecinales, que desde la década de los años cincuenta (durante el peronismo), han protagonizado luchas colectivas por la radicación, reconocimiento y dotación de servicios públicos de villas y asentamientos. Desde la asociación por intereses sectoriales, la ocupación del tiempo libre, el acceso a la información, se han conformado bibliotecas populares, clubes sociales y deportivos, agencias culturales que en diversos barrios se han impreso como los espacios de la identidad barrial.

Esta cultura asociativa, ha sido recogida activamente por los residentes bolivianos, imprimiendo sus propias especificidades culturales. Al igual que las primeras asociaciones de migrantes europeos a comienzos del siglo XX, las asociaciones vecinales bolivianas resignifican algunos rasgos identitarios de sus comunidades de origen como formas de integración al interior de sus barrios.

En las asociaciones vecinales protagonizadas por bolivianos se exaltan diversas prácticas folclórico-culturales y simbolismos originario-ancestrales de diversas cosmovisiones de los pueblos bolivianos, como detonantes de un accionar colectivo. Los casos de la Asociación Vecinal de Fomento General San Martín (AVFGSM) en el barrio Charrúa y la Organización Barrial Túpac Amaru<sup>190</sup> (OBTA) en diversos asentamientos del Partido Florencio Varela (AMBA) , son ejemplos de ello.

---

por ejemplo, surge de la iniciativa del psicólogo social Alfredo Muffat con la clara convicción de que una de las principales funciones sociales de los comedores populares está en la integración intercultural al interior de los barrios.

<sup>190</sup> La OBTA es la principal organización social en torno a al gestión de la vivienda que ha logrado conformar la mayor comunidad política y afectiva a partir de una adscripción identitaria territorial en Argentina. Surge en San Salvador de Jujuy en la década de los años ochenta en torno al liderazgo de Milagros Salas. Esta raigambre popular condensada desde una identidad originario-discursiva, devela ciertas evocaciones del pasado andino, como un elemento que cohesiona narrativas de continuidad

La AVFGSM surgió en 1989 como una comisión vecinal de mediación entre los vecinos la alcaldía de Buenos Aires. Ejemplo de barrio étnico<sup>191</sup> (Sassone, 2007), el Barrio General San Martín o barrio Charrúa fue edificado por los mismos vecinos bolivianos a semejanza de las altas construcciones andinas. Podemos decir que en la AVFGSM se condensan diversos procesos históricos de autoorganización vecinal.

Todo espacio público del barrio fue autoconstruido por sus vecinos a partir del trabajo conjunto con diversas instituciones sociales como la iglesia, las Organizaciones no gubernamentales y la municipalidad.

Su iglesia consagrada a la Virgen de Copacabana es quizás el espacio social donde convergen todas las acciones colectivas. Desde su precaria construcción en 1962, la iglesia sirvió de albergue para damnificados de los numerosos incendios durante el periodo de erradicación de villas en la dictadura. El arribo de la imagen de la virgen de Copacabana de La Paz en 1975 fue el antecedente de uno de más significativos sincretismos lúdico-religiosos de la identidad de la colectividad boliviana: la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana.

Además de su función devocional, existen alrededor de la iglesia una serie de instituciones abiertas para la socialidad y atención de necesidades básicas de los vecinos, promovidas por la AVFGSM. La biblioteca pública, la radio local, el centro salud, las asociaciones culturales, al igual que otros barrios autogestionados por asociaciones vecinales en Buenos Aires, representan la territorialización de una identidad colectiva.

A unos kilómetros del sur de barrio charrúa, la OBTA se ha extendido a lo largo del Partido de Florencio Varela (AMBA) como una red de apoyo para la autoconstrucción y autogestión de vivienda en diversos asentamientos con una amplia presencia de migrantes bolivianos. A decir de la investigadora Carolina Rosas:

---

histórica de los pueblos originarios, que se mantienen en condiciones de exclusión y discriminación social a lo largo de los siglos. Este juego de enunciaciones y discursos indianistas fueron claves en la rápida propagación de la OBTA en toda la Argentina.

<sup>191</sup> Advirtamos que cuando nos referimos a “barrio étnico” estamos pensando en un hábitat donde convergen sectores heterogéneos (y muchas veces conflictivos) de una comunidad migrante, que conviven, de forma mayoritaria con sectores populares –también heterogéneos- de la sociedad de acogida. La reagrupación simbólica en comunidades étnicas, proviene de una necesidad de pertenencia identitaria y su conformación no está exenta de conflictos con sectores que pueden considerarse excluidos en su propio barrio. Para más detalle sobre esta discusión véase Sassone, 2007.

La segunda organización más importante (en los asentamientos de Florencio Varela) es la Túpac Amaru. La Túpac Amaru que es una organización ligada al Kirchnerismo que tiene a su líder presa en Jujuy, que se reivindica indígena y que tiene mucha mayor llegada con los bolivianos, precisamente porque hay un reconocimiento de lo indígena y lo andino. Muchas mujeres bolivianas se sienten mucho más cómodas con la Túpac Amaru que con el centro Angelelli. Ahí tenías señoras bolivianas que tenían su comedor, que tenían su merendero y que venían con dinero financiado de la Túpac Amaru. Las señoras siempre decían que la Túpac Amaru es andina, que se entendían mejor. No se sentían discriminados. El vínculo con la Túpac Amaru es muy interesante por el entrecruce de la cuestión de género y la cuestión indígena. Yo no se si la Túpac Amaru podía pensarse en términos transnacionales, por cierta injerencia en los proceso bolivianos. (Carolina Rosas, comunicación personal, 2017)

Resulta interesante analizar como los discursos indianistas permiten que una organización tan lejana como la OBTA de San Salvador de Jujuy, con una exigua presencia en las periurbano bonaerense, tenga tanta recepción en el sector domestico, protagonizado mayoritariamente por mujeres migrantes bolivianas.

La resignificación de ciertos horizontes identitarios de matriz andina, juega un papel cohesivo muy importante, en tanto que la discriminación y la exclusión social puede ser percibida por los bolivianos como un fenómeno producto de las diferencias identitario-culturales. Estos horizontes originario-andinos suponen novedosas herramientas en la reinención de las identidades populares de la colectividad boliviana, propagándose a los ritmos de su movilidad transnacional y transurbana.

Podemos señalar que las experiencias de la OBTA y de la AVFGSM en la autogestión de vivienda nos permiten problematizar sobre la interseccionalidad entre los distintos fenómenos que atraviesan la politicidad colectiva de los bolivianos. En el centro de esta organicidad barrial se sitúa la reproducción material y afectiva de la vida familiar y las adscripciones culturales en torno a una identidad boliviana.

#### 4.2.3. “Ni bolitas, ni boludos”. El papel de los medios comunitarios de comunicación en la construcción de identidades políticas

En abril de 2016, el periodista boliviano Abdel Padilla, emprende “Ni Bolitas, ni boludos.. Contar historias sin etiquetas”, un esfuerzo periodístico por visibilizar las historias de vida de los migrantes bolivianos más allá de sus propias representaciones folclóricas y de los estereotipos que prevalecen en ellos, enfatizando su papel protagónico en la economía local y nacional argentina, y en la necesidad de reconocer la importancia de la interculturalidad en la convivencia histórica entre argentinos y bolivianos.

Al igual que este proyecto audiovisual, los medios de comunicación “de y por” bolivianos en Buenos Aires, han transitado en los últimos años del repliegue cultural y el ostracismo, a la conformación de espacios de visibilidad social y de denuncia popular de la colectividad boliviana.

Uno de los más claros trasvases de experiencias organizativas que han vertido los migrantes bolivianos a sus espacios de asentamiento, es sin duda la conformación de radios de base comunitaria.

Si bien, la proliferación de radios locales bolivianas a lo largo de todo el conurbado bonaerense es un fenómeno reciente, su trayectoria expansiva responde a factores que podemos conectar con experiencias organizativas de Bolivia.

La radio como medio comunitario de comunicación, ha tenido resonancia en el sindicalismo minero boliviano desde la década de los años cincuenta. En una demografía remota y aislada de núcleos urbanos como los centros mineros del altiplano boliviano, las radios representaron por muchos años el único medio eficaz de información. Sobre las “radios mineras” se estructuró la organicidad política sindical, dado su poder difusor de convocatoria.

Si bien no existen radios bolivianas en Buenos Aires que provengan directamente de experiencias radiodifusoras del universo sindical boliviano, es importante señalar que como consumo cultural la radio sintetiza una práctica de difusión muy extendida en la vida comunitaria de Bolivia.

La comunidad boliviana acá (en el AMBA) tiene una gran ventaja con relación a las otras comunidades, que han empezado a hacer radios comunitarias. Estas radios tiene poder. Al igual que en Bolivia, estas radios recrean un espacio de comunicación que nos hace sentir que somos comunidad. A pesar de las nuevas tecnologías de información, las radios siguen siendo el principal medio, creo que por una costumbre muy arraigada en la gente (boliviana) de comunicarse por esta vía (Luis Valdivia, comunicación personal, 2017).

Podemos dar una lectura a este transvase de experiencias radiofónicas desde Bolivia en clave de reminiscencia comunitaria, al menos por la parte de los radioescuchas. Las radios bolivianas exceden la función comunicativa al conformar en los radioescuchas la visión de una comunidad en el exilio, muchas veces adscrita a la problemática territorial de sus barrios.

A partir de diversos testimonios pudimos constatar que en el imaginario colectivo de los migrantes bolivianos existe una diferenciación de las radios respecto a su función social. Están por una parte las radios comerciales que tienen razón de ser en tanto negocio (las cuales se valoran de manera negativa), y las radios comunitarias, adscritas de forma barrial a un programa cultural y social (valoradas de forma positiva).

A pesar este discernimiento popular, las radios de/para/por los bolivianos han jugado un papel dinamizador muy importante en la reconfiguración de la reticularidad productiva y cultural de la colectividad boliviana, principalmente en las villas y barrios populares.

Siguiendo la clasificación que realiza Lucía Blasco (2017), encontramos tres etapas en el desarrollo de las radios bolivianas, en consonancia con las principales reacciones de los actores radiofónicos a las modificaciones legislativas en radiocomunicación argentinas.

- a) Programas por y para bolivianos que entre 1975 y 1989 se transmitían en radios nacionales de gran relevancia. El programa “Sentir Boliviano” de Hernán Pacheco Ibáñez en Radio Argentina (1975) fue quizás el programa pionero para bolivianos en donde se vertían contenidos culturales, algunas noticias de Bolivia y se anunciaban festivales solidarios. Le sucedió el programa “Bolivia, corazón de América” del locutor Hugo Arnez en Estación Latina.

- b) Radios “por y para” bolivianos que trasladaron gran parte de los contenidos culturales de los programas pioneros a radios informales que difícilmente podrían acceder a los circuitos regulados de las radiodifusoras argentinas. Entre 1992 y 2004 surgieron este tipo de radios como una respuesta alternativa a las restricciones de acceso a medios de comunicación por parte de la legislación en radiodifusión (Kejval, 2009). Son producto de la iniciativa de empresarios argentinos que vieron en los bolivianos su nicho de mercado. Las principales radios durante este periodo fueron Radio La Digital (1992) y Radio Urkupiña (1998).
- c) Radios “por, para y de” bolivianos que al igual que otras experiencias de radios populares comienzan en 2004 a multiplicarse dada la facilidad tecnológica y la aplicación laxa de la normativa radiodifusora por parte de los gobiernos nacionales.

En este último periodo es donde nos detendremos más a detalle, sobre todo por el potencial político que supone la reticularidad popular radiodifusora de la colectividad boliviana.

Sostenemos la hipótesis de que la expansión de radios bolivianas en todo el conurbado bonaerense, además del entorno generalizado de permisividad y omisión por parte del Estado en la aplicación de la normatividad de radiodifusoras, se debe a la recreación de ciertos recursos organizativos muy comunes en la reproducción de la vida cotidiana diversos grupos sociales en Bolivia. A decir de Lilia Camacho, periodista y locutora de Radio Líder en Ciudad Celina:

El ascenso de Evo representó una mayor difusión de lo que pasaba en Bolivia (...) A la luz del criterio más permisivo del gobierno de Kirchner, ahí se empiezan a poner radios como verdulerías. Ahí empiezan a jugar una suerte de auge. Más de uno vio el potencial lucrativo de las radios y (como) el desarrollo tecnológico de Argentina, en términos de costo, facilitaba la proliferación de radios (Lilia Camacho, comunicación personal, 2017)

Estas radios “por, para y de” bolivianos además de cumplir una función comunicativo-social, se convierten sobre todo en el contexto de marginación social del conurbado bonaerense, en un instrumento social sobre el cual se estructuran los imaginarios

colectivos de comunidad. A decir de Marco Guzmán, residente de origen boliviano y locutor de Radio Líder:

Con la expansión de las radios bolivianas (en 2004), que existen desde Flores hasta Mataderos alrededor de 52 radios que francamente no cumplen con la normativa de medios argentina. Son radios autofinanciadas que sobreviven de la publicidad comercial y los clasificados de empleo que son muy usados por los bolivianos. Se dan noticias de Bolivia, pero sobre todo se ponen músicas folklóricas y se anuncian fiestas y boliches. Con ese esquema de financiación, continúan expandiéndose (Marco Guzmán, comunicación personal, 2017).

En esa misma década, algunos líderes de opinión y organizaciones vecinales encontraron en los espacios radiofónicos y en los centros de ocio, lugares de denuncia y de visibilidad de las condiciones de explotación y de discriminación social a la que son víctimas los migrantes bolivianos, sobre todo en las áreas más marginales del conurbado bonaerense.

Poco a poco estas radios van conglomerando una función política comunitaria de base, en tanto se vuelven los conductos de las demandas populares de los bolivianos y refuerzan la adscripción territorial de algunas organizaciones de base. A decir de María Blanco, activista social y participante de la organización Sociedad de Fomento Patria Grande.

Nosotros empezamos a trabajar en la placita de Antofagasta levantando la bandera. Había un compañero acá que se llamaba Carlos Bando que hacía radio (Radio Estrella) y con él empezamos a coordinar trabajos sociales, porque él, como hacía radio y tenía mucha audiencia, lo que hacía era hacer llegar a su audiencia los trabajos que en la organización (Sociedad de Fomento Patria Grande) veníamos haciendo. Así, generaba trabajo social a través de su programa de radio. De esa forma es que empezamos acá (Barrio 17 de noviembre, Villa Celina) a hacer desfiles los 6 de agosto. Con el tiempo, las mismas familias del barrio recurrían a la radio para dar denuncia de abusos o solicitar apoyo económico. Creo que muchas amas de casa han encontrado en la radio y el comedor, sus espacios de referencia, es decir su comunidad boliviana en Villa Celina. (María Blanco, comunicación personal, 2017)

Como podemos ver en este relato, las radios se adscriben socialmente a un barrio en tanto cumplen un papel articulador entre las organizaciones vecinales y las demandas populares de los habitantes.

Al igual que en otras experiencias político-culturales de radios populares argentinas, los formatos radiofónicos de las emisoras bolivianas comienzan a decantarse por la órbita comercial (orientada a captar las demandas de un mercado de consumo cultural en auge) o en una función comunitaria de base (que satisface las necesidades de difusión de diversas organizaciones en pro de los derechos sociales, no solo de la colectividad boliviana, sino de otros sectores populares del conurbado)<sup>192</sup>.

Podemos apuntar que, al margen de este discernimiento, las radios de/para y por bolivianos son una herramienta muy eficaz en la configuración de una comunidad política al interior de la colectividad.

Al estar ancladas en los circuitos económico-culturales de una cada vez mayor comunidad boliviana en el conurbado, las radios bolivianas cuentan con un gran potencial de enunciación política en tanto van abandonando la introyección y la victimización social para enfatizar su papel como actores políticos, dada la contribución económica y cultural que hacen a la sociedad de Buenos Aires.

Desde una escala multi-situacional, las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC's) han abierto también un espacio de socialidad de la colectividad boliviana. Principalmente la web y las redes sociales han potenciado el acceso de información y comunicación con familiares de Bolivia sobre los cuales, los migrantes logran resignificar su situación de migrantes al recrear sentimientos de pertenencia, tanto a nivel individual como colectivo.

Según Alicia Szmukler (2015), las TIC's adquieren un rol clave en los procesos identitarios de la colectividad boliviana, en tanto que los recursos narrativos, audiovisuales e interactivos de la web, posibilitan la generación de esferas públicas que

---

<sup>192</sup> En numerosas entrevistas a locutores de radio, captamos la percepción de que a pesar de que la colectividad boliviana cuenta con una extensa red de radios, su potencial como medio para la contingencia de una comunidad más politizada, dependerá mucho de los esfuerzos que como colectividad se tengan para crear radios comunitarias, más ajenas a los intereses comerciales de un solo dueño.

dan visibilidad a los bolivianos, muchas veces sin el pleno ejercicio de sus derechos ciudadanos y siendo sujetos a condiciones de explotación, producto de las situaciones de discriminación y violencia que continua padeciendo.

Tal como describe Szmukler en su investigación, las paginas web y redes sociales que habitualmente utilizan los bolivianos cumplen una función virtual de cohesión de diversos sectores etarios, sociales y culturales de la colectividad en la reconstrucción de imaginarios comunitarios que son convocados por los principales problemas que enfrentan en Buenos Aires.

Nos referimos a las expectativas de algunos de los principales portales web<sup>193</sup> de la colectividad de ser reconocida la colectividad boliviana como un actor político que reivindica los derechos de los bolivianos como residentes en Argentina con plenos derechos constitucionales.

---

<sup>193</sup> En su libro, Szmukler parte de las paginas web "[www.comunidadboliviana.com.ar](http://www.comunidadboliviana.com.ar)", "[www.agrupacionsimbiosiscultural.blogspot.com](http://www.agrupacionsimbiosiscultural.blogspot.com)" y "<https://fotolog.com/tobasbolivia>" para problematizar la identidad en la que se cruzan y superponen diversas posiciones étnicas, geográficas, etarias, laborales y culturales de los migrantes bolivianos. La identidad cultural como creadora de espacios de integración, el acceso a la ciudadanía política a través de la reivindicación de derechos colectivos, la construcción de una comunidad como espacio de contención de la violencia y la discriminación y el activismo de denuncia de las condiciones de explotación, son los principales problemas que la autora analiza a partir de una lectura de estos ciberespacios.

#### 4.2.4. Asociacionismo migrante y ocupación del espacio público. Disputas por el reconocimiento de derechos colectivos

En este apartado, resaltaremos algunas de las principales experiencias de agenciamiento político por parte de algunos miembros de la colectividad boliviana, que están sumamente intrincadas con las principales problemáticas políticas, reflejadas en dos dimensiones de la vida cotidiana de los bolivianos: el reconocimiento por la legítima ocupación del espacio público y el pleno reconocimiento de sus derechos civiles, enmarcados en la Constitución de la Nación Argentina.

En primer lugar, mostraremos las tensiones sociales que surgen de las diferencias en la ocupación del espacio público por parte de bolivianos y argentinos. A partir de las disputas por el espacio público, los bolivianos ejercen sus derechos de participación en la vida pública. Estas manifestaciones por el derecho a vivir la ciudad, nunca están exentas de tensiones y conflictos debido a las diversas interpretaciones políticas, por parte de los diversos colectivos y organizaciones de la colectividad boliviana.

En segundo lugar, recogemos algunas experiencias de activismo político por parte de algunas redes de organizaciones migrantes (no exclusivamente bolivianas), con la finalidad de mostrar las diversas estrategias de visibilización social del sujeto migrante, en tanto condición transnacional subalterna, sobre el que recaen las condiciones de explotación del capitalismo del siglo XXI<sup>194</sup> y a la que se adscribe la mayoría de los trabajadores de la colectividad boliviana en Buenos Aires.

Estas dos dimensiones de la vida social de los bolivianos (la ocupación del espacio público y el reconocimiento de sus derechos como migrantes) están atravesadas por una serie de marcas excluyentes que limitan el potencial de agenciamiento político del conjunto de los bolivianos. El derecho al voto como residentes, el registro de personería

---

<sup>194</sup> Desde una perspectiva menos esencialista, estos colectivos migrantes denuncian la exclusión social que padecen, no desde el lugar del esencialismo de su subalterización, sino desde la lucha por el reconocimiento de sus aportaciones como trabajadores en donde la ilegalidad, la informalidad y la xenofobia condicionan su acceso a un salario digno.

jurídica<sup>195</sup> de sus organizaciones, el acceso a documentos de identidad y la situación generalizada de discriminación y violencia son los principales condicionantes que impiden el libre ejercicio de ciudadanía política de los migrantes bolivianos.

Desde los primeros arribos en el AMBA, han sido evidentes los usos diferenciales del espacio público entre bolivianos y argentinos. Estas diferencias de habitar lo público, que podrían abonar a un dialogo y convivencia intercultural, han sido utilizadas por parte de funcionarios de diversas municipalidades del AMBA como arquetipos de polarización que denuncia la transgresión de la normalidad social a la que los migrantes deben integrarse.

Retomando la investigación de Brenda Canelo (2013) sobre el uso que hacen los bolivianos del Cementerio de Flores y del Parque Indoamericano, podemos destacar el cruce entre el Estado, la migración y el espacio urbano, como una triada multidimensional en donde se producen los principales agenciamientos políticos de los migrantes.

El Estado (en este caso representado por la Alcaldía de Buenos Aires) como uno de los principales estigmatizadores de la migración, interviene a partir de la aplicación sesgada de la normativa reguladora de la vía pública en la construcción de una normalidad del uso de lo público, a la que los que “vienen de fuera” deben ajustarse para su integración; los migrantes bolivianos que al producir diferencialmente el espacio público, inciden en su conformación y movilización política como grupo y; el espacio público como un lugar no neutro, en donde se vierten distintos significados a partir de las prácticas sociales de quienes lo habitan.

En el trasfondo, las disputas espaciales entre la pragmática espacial que hacen los bolivianos y el accionar del Estado en la normalización del espacio público, esconde una dimensión conflictiva entre la práctica espacial (espacio percibido) por los sectores

---

<sup>195</sup> En Argentina, el Código Civil y Comercial de la Nación, estipula que toda asociación civil con o sin fines de lucro debe constituir una personalidad jurídica a fin de ser sujeta de derechos y obligaciones respecto a los diversos organismos estatales y civiles con los que interactúe. En la práctica, diversas asociaciones civiles emprendidas por bolivianos, presentan la dificultad inicial de no contar con los papeles de identidad vigentes o de no lograr la representación legal necesaria para la constitución de su personalidad jurídica. Ello ocasiona que de facto, el acceso a la personalidad jurídica represente un obstáculo para la mediación y la interlocución de muchas organizaciones civiles bolivianas, principalmente con la alcaldía.

dominados y la representaciones hegemónicas del espacio (espacios concebidos), en términos de Henri Lefebvre. En este escenario, el rol del Estado históricamente ha consistido en “organizar y homogenizar el espacio, valorizando ciertas relaciones sociales en lugares particulares y generando consensos respecto al modo apropiado de comportarse en ellos” (Canelo, 2013, p.49). En el contexto de la colectividad boliviana, nos dice Canelo, la alcaldía “procura instaurar que prácticas y representaciones espaciales son normales, propias de un nosotros nacional y/o porteño y cuáles son diferentes, propias de un (o varios) otro (s), simultáneamente construido como desigual en *estatus*” (Ibíd.).

En el caso del Cementerio de Flores por ejemplo, uno de los tres cementerios públicos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, las representaciones del cementerio de los bolivianos como “un lugar para reencontrarse y compartir” que manifiestan en sus celebraciones del día de muertos, son fuertemente restringidas (y por lo tanto deslegitimadas) por la policía local de Buenos Aires, al considerar que transgreden la normalidad del cementerio, históricamente representado como “un cementerio de pueblo”, “tranquilo” y “homogéneo” (p.51)

En el caso del Parque Indoamericano, la segunda área verde más grande de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (después de los parques de Palermo), la colectividad boliviana lo ha ocupado como un espacio recreativo, principalmente los fines de semana. Ocupando la parte cercana al lago, el “espacio de los bolivianos” representa más que un lugar de ocio.

A partir de sus campeonatos de fútbol, sus paradas de comida y sus eventos culturales, los bolivianos producen en el Parque un lugar de encuentro sociocultural donde se informa sobre trabajo, de sucesos de Bolivia y se afianza los lazos de amistad y compadrazgos, muy similar a las formas de socialidad bolivianas.

Para muchos bolivianos, la actividad lúdica y familiar de los domingos representa el principal lugar de socialización, dada las extensas jornadas laborales de los bolivianos en sitios cerrados del sector textil, la construcción y el comercio. De ahí las representaciones del Parque Indoamericano como “un lugar abierto para respirar” (p.103) que emula la espacialidad abierta de las comunidades andinas.

Como espacio sociocultural, el Parque alberga desde hace 2 décadas la “fiesta de alasitas”, una festividad ancestral andina que se ha hecho muy popular dentro de la colectividad, extendiéndose en distintos lugares del AMBA. A nivel político, el Parque fue elegido por el Comité de Defensa del Proceso de Cambio y la Soberanía Popular Originaria de Bolivia (cercana al partido político MAS de Bolivia) como sede de actividades de fomento cívico tales como las jornadas de voto simbólico de 2008 (p.104).

Todas estas prácticas socioculturales de la colectividad boliviana en el Parque Indoamericano, que podemos considerar como la sede de la raigambre cultural de la colectividad en la ciudad, impugnan las representaciones que los agentes estatales tienen del parque al considerarlo un “espacio verde” invadido por prácticas inadecuadas como el deporte masivo y el comercio ambulante.

Como medidas restrictivas, la municipalidad recurre a la falta y la omisión como una práctica de exclusión. Cortes de luz, abandono de la limpieza y el retiro de baños públicos son algunas medidas muy recurrentes de los agentes estatales con al finalidad de mostrar los lugares de los bolivianos, como lugares inseguros, sucios e inaccesibles que contravienen, nuevamente, la normalidad de los espacios públicos de la ciudad.

Las diversas organizaciones culturales, gastronómicas y deportivas que posibilitan la convivencia de la colectividad en el parque, son conscientes de estos usos maniqueos de la alcaldía en la gestión de los espacios públicos. En ese sentido, han surgido iniciativas comunitarias de autogestión y cuidado del espacio ocupado en el parque, con la finalidad de mostrar la responsabilidad social que estas organizaciones tienen en la conservación del espacio público.

No obstante estas iniciativas de cuidados del parque, coincidimos con Brenda Canelo en que la principal disputa del Estado está en frenar los procesos de comunalización entre los diversos sectores sociales (migrantes y locales) dentro del parque. El potencial dialogo intercultural, la proliferación de organizaciones civiles y la consolidación de un referente de convivencia, sobre todo, no mediado por un mercado de consumo cultural, representa un problema al Estado, en tanto “emerge la posibilidad de otorgarle a los migrantes bolivianos igualdad de estatus en la vida pública porteña” (p. 113).

Estas tensiones son cada vez más visibles tanto por dirigentes sociales, como por el conjunto de los miembros de la colectividad: ¿Porque tengo yo que “integrarme” a la sociedad porteña, si yo la produzco con el sudor de mi trabajo? Esta pregunta, muy frecuente en las generaciones más jóvenes, abre nuevos sentidos disidentes a la posibilidad de agenciamiento político por parte de algunos sectores organizados de la colectividad. Más allá de sus especificidades culturales, los bolivianos forman parte ya de la sociedad bonaerense en tanto la producen con su trabajo.

En este sentido, es que diversos colectivos y activistas sociales bolivianos, han abierto la discusión de la exclusión y la marginación de la colectividad, desde una dimensión más amplia a la de sus especificidades culturales.

El colectivo Simbiosis Cultural por ejemplo, está integrado por diversas organizaciones civiles y activistas sociales, tanto de migrantes (no sólo bolivianos) como argentinos, muy cercanos a la lucha por la denuncia a la explotación laboral y el reconocimiento de los derechos civiles de los migrantes.

Como su nombre lo indica, uno de los principales ejes de lucha de este colectivo, está en situar el problema de los derechos migrantes, como un fenómeno que atraviesa no solo las particularidades de los migrantes, sino que compromete a un largo proceso de cambio del conjunto social argentino, a partir de un profundo dialogo horizontal e intercultural en donde se visibilicen los aportes económicos y culturales de los migrantes a la sociedad argentina.

Adscrito a las problemáticas del universo de los talleres textiles informales, el colectivo simbiosis surge como una plataforma de organización, difusión y denuncia de los costureros (en su mayoría bolivianos), en tanto trabajadores cuentapropistas que se distinguen de los grandes talleristas.

Sin duda el incendio del taller textil Luis Viale abrió un debate sobre las condiciones de auto y sobreexplotación de los bolivianos, situando en el centro de la discusión, no las particularidades culturales de los modos de trabajo de los bolivianos, sino de la configuración de los sistemas de explotación de la industria textil, basados en la

expansión de los circuitos inferiores de la confección<sup>196</sup> basados en al hiperexplotación, la corrupción y la privación de los derechos laborales más elementales.

Logrando un discernimiento entre los grandes talleristas (que en muchas ocasiones recurren a los espacios de la identidad cultural boliviana para la contratación y la sobreexplotación laboral) y los trabajadores textiles (que sobreviven gracias al autoempleo y el trabajo familiar) colectivos migrantes como Simbiosis Cultural muestran un claro decantamiento por la autoorganización y la cooperación entre trabajadores.

Se forja una identidad migrante que va más allá de la victimización y el esencialismo de las identidades culturales, para mostrar el potencial creativo del trabajo y del intercambio cultural que abonan los migrantes no solo en la economía local, sino en los procesos identitarios de la ciudad.

Anclados en el fenómeno de la explotación laboral, el colectivo Simbiosis Cultural problematiza la criminalización de los talleres y el comercio popular de los migrantes, al colocar en el centro de análisis la capacidad de afiliación, la reproducción de la vida colectiva y la visibilidad del trabajo migrante en la búsqueda de alternativas a la precariedad, la exclusión y los estereotipos que padecen tanto bolivianos como el resto de sectores populares. Esta búsqueda de alternativas, pasa necesariamente por una reinención de la figura del migrante como sujeto exclusivamente trabajador. A decir de una discusión del colectivo:

Nos dimos cuenta que para imaginarte otra idea de trabajo o de vida, primero tenés que tener una imaginación de otro tiempo, y un impulso de liberarte tiempo. Esa es la primera forma de salir del taller textil, de imaginarte un afuera, de necesitar robarle horas a una jornada laboral interminable. Desde ahí es posible una crítica del trabajo que se vuelve más real, más concreta, que se la puede asumir más vitalmente, en las trayectorias de cada quien. Y nos confronta con un tema que, de nuevo, excede la clasificación por nacionalidades: con qué cálculo nos movemos, qué parte de nuestro tiempo estamos

---

<sup>196</sup> El sector textil es sin duda la rama económica que más se ha moldado a los imperativos de flexibilización laboral, tercerización productiva y movilidad de capital del modelo neoliberal. Dada su baja composición orgánica de capital, las ganancias de los talleres textiles se basan principalmente de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, lo que ha generado que las principales marcas transnacionales dependan cada vez más de un circuitos inferior de la producción textil, sólo posible gracias a la corrupción y a la violación sistemática de los derechos más elementales de trabajo. Para más detalles véase Klein, 2002.

dispuestos a resignar en el trabajo, qué imagen de progreso nos impulsa íntimamente, qué forma de vida naturalizamos (Simbiosis, 2011, p.15)

Estos posicionamientos del colectivo proyectan la capacidad libertaria de los sujetos migrantes, que de manera activa pueden desplegar subjetividades distintas a la simple reproducción de sus condiciones de auto explotación. Se desprenden de estos planteamientos introyectivos, horizontes de realización que permiten agenciamientos políticos subversivos a las representaciones tradicionales de la colectividad boliviana por parte del *establishment*.

El 30 de Marzo de 2017<sup>197</sup> el colectivo Simbiosis Cultural, junto con más de 30 agrupaciones de inmigrantes, crean el Bloque de Trxbajadores Migrantes, cuya primera acción colectiva fue la de realizar el primer paro general migrante en la historia de Argentina.

Este paro tuvo como convocatoria la anulación del Decreto de Necesidad de Urgencia 70/2017 (19/01/2017) que modifica la Ley Migratoria 25.871 de 2003 y que criminaliza la migración. A su vez, este paro migrante tuvo como objetivo visibilizar el importante rol económico que representa el trabajo que realizan los migrantes. En voz de Víctor Castillo, del Movimiento Sembrar de Perú, uno de los convocantes al paro:

El bloque migrante que hoy convoca al paro se fue gestando a partir de necesidades comunes. Surgió de la necesidad de salir del lugar de víctimas, de reconocernos como trabajadores y comenzar a discutir las migraciones como un complejo entramado de la realidad política, social y económica. (Telam, 29/03/2017)

La demanda por un reconocimiento social de los migrantes, no solo como trabajadores, sino como sujetos de participación en la vida cultural y política argentina, supone desde nuestra perspectiva, un avance significativo en el proceso de identidad política de la colectividad boliviana, en tanto que problematiza la subjetividad política, que de si mismo los bolivianos han construido, y a su vez, permite repensar el lugar que deben ocupar en la sociedad argentina.

---

<sup>197</sup> Esta fecha fue elegida en conmemoración del 11 aniversario del incendio del taller textil de la calle Luis Viale, en el que murieron cuatro personas de origen boliviano, dos de ellas menores de edad.

Surge del paro general migrante un proceso de subjetivación política, del cual se pretende mostrar el poder político que representa la fuerza de trabajo migrante, y la necesidad de un agenciamiento político que rompa con la reafirmación de estereotipos y la auto victimización que continúan construyendo una imagen generalizada del migrante desde el binarismo delincuente-explotador/víctima-pobre.

Un agenciamiento político que visibilice la explotación laboral como el principal problema de los migrantes, la cual surge de un proceso económico transnacional, que engrana perfectamente las necesidades básicas de los migrantes con el trabajo precario<sup>198</sup>. Un proceso en donde las empresas y el Estado son los principales cómplices y por tanto, toda posibilidad de ruptura con ese orden social, pasa por la demostración del papel que juega el trabajo migrante en esta relación de fuerzas.

Esta clandestinidad laboral que facilita las condiciones de explotación del trabajo de los migrantes, esta íntimamente ligada al acceso de los bolivianos al registro electoral, lo que limita su participación política en instancia locales como la alcaldía, los sindicatos, o en la conformación de personerías jurídicas. Según el testimonio de Daniel Segovia, fundador del partido IPSP:

Para las elecciones legislativas se requiere del documento permanente y obviamente tener el arraigo demostrativo de residencia de 5 años. Esta disposición electoral está fijada de distinta manera en cada provincia de acuerdo a sus propios códigos. El gobierno de la ciudad de Buenos Aires no establece un tema de registro para que la residencia se transforme en permanente y todos los ciudadanos bolivianos tienen que andar luchando con el registro civil por tratar de regularizar su situación por un padrón electoral que tampoco coincide con respecto a la documentación de cada uno.

El ejercicio de voto simbólico en las elecciones presidenciales bolivianas en 2009, tuvo como objetivo demostrar esta problemática. Al representar uno de los principales colectivos migrantes significativamente contributivos de la economía de la ciudad, la

---

<sup>198</sup> En esta visibilización de la explotación laboral, las asociaciones migrantes encuentran grandes claros-oscuros, en tanto que existen barreras muy difusas entre las proyecciones de autoexplotación y los severos condicionamientos laborales que representa llegar desde Bolivia con una "oferta de trabajo". Según el Colectivo Simbiosis, debe haber un profundo trabajo de sensibilización al interior de los talleres textiles sobre la legislación laboral argentina en donde estipula los límites de la jornada de trabajo y las mínimas condiciones de los espacios de trabajo que garanticen la dignidad de los costureros.

colectividad boliviana expresaba su derecho a elegir a sus representantes en Bolivia, como un ejercicio de visibilidad y reconocimiento de su participación como actores políticos, yendo más allá de su condición de trabajadores precarios y su falta de acceso a documentos que legalicen su radicación en Argentina<sup>199</sup>.

Estas experiencias de agenciamiento político de la colectividad boliviana (toma de espacios públicos, paros migrantes y registro del DNI) continúan desplegándose de manera intermitente en una multiplicidad de espacios del conurbado bonaerense, mostrándonos de manera ceñida un ejemplo de los complejos procesos de reconfiguración étnico-culturales de las clases populares en el siglo XXI.

---

<sup>199</sup> A pesar de que la Constitución Política de Bolivia previa a la de 2009 contemplaba la participación del voto de los residentes bolivianos en el exterior, no fue hasta el referéndum del proyecto constitucional del 2016 que se ejerció el voto directo de residentes bolivianos. Actualmente, los residentes bolivianos solo pueden ejercer su voto en las decisiones de la alcaldía de los gobiernos locales de la provincia de Buenos Aires, quedando limitada su participación con registro en el padrón electoral.

## Reflexiones finales

A lo largo de la investigación, hemos enfatizado la importancia de abonar diversas perspectivas interseccionales en la construcción de conceptos que nos permitan describir el heterogéneo contexto de las prácticas populares de las periferias urbanas latinoamericanas. Ello deviene de múltiples fenómenos de coyuntura. El actual escenario de agotamiento del modelo social basado en el salario patriarcal nos ha obligado a reinterpretar los múltiples reajustes de los sectores populares a los imperativos de la racionalidad neoliberal, sobre todo desde una perspectiva integral que incorpora distintas dimensiones de la realidad social.

Podemos decir que la experiencia de adaptabilidad de la colectividad boliviana en Buenos Aires confirma nuestra hipótesis central sobre la persistencia de diversas ancestralidades y saberes comunes que sustentan las prácticas vitales de los sectores populares latinoamericanos en su adaptación a los sistemas económicos dominantes. La colectividad boliviana ha logrado resignificar gran parte de sus repertorios culturales de origen, conformando en un principio enclaves étnicos, para dar paso más adelante a “espacios socioculturales transurbanos” (Pizarro, 2009). Estos procesos de reinención de las identidades de origen nos muestra la profunda raigambre cultural con que los bolivianos cuentan para ocupar y dotar de sentidos propios a los hábitats donde reproducen sus vidas cotidianas. Ello nos devela algunos elementos para mostrar los procesos ambivalentes que suponen las pragmáticas populares en los contextos de exclusión del modelo de ciudad neoliberal.

A partir de esta experiencia situada, hemos propuesto una visión integradora de cuatro dimensiones de la realidad social de la colectividad boliviana que a nuestro juicio, explican las heteronomías y las tensiones de la inserción de los sectores populares a la globalización desde abajo. Al centro de esta perspectiva integral se sitúa el concepto de ensamblaje popular. Un recurso conceptual que da cuenta de la refuncionalización de los espacios donde se reproduce la vida cotidiana de los sectores populares, producto de las transformaciones que ha impreso la globalización y la exclusión neoliberal en las periferias urbanas.

Desde una dimensión espacial, la colectividad boliviana en Buenos Aires corrobora nuestra problematización entorno a la preeminencia del trabajo auto-creativo en la conformación de espacios periurbanos en Latinoamérica. A partir de testimonios orales y relatos de vida, hemos podido contrastar como los espacios transurbanos de la colectividad boliviana lograron superar los históricos desplazamientos forzados (por la última dictadura cívico-militar) para consolidar a partir de fiestas, ferias y emprendimientos de base familiar, una amplia espacialidad transurbana que puede leerse en sus claves étnico-culturales.

A lo largo de nuestra investigación de campo en Ciudad Celina (el principal centro económico de la colectividad boliviana en el AMBA), hemos corroborado que las olas migratorias de bolivianos de las últimas dos décadas, han protagonizado un auge económico-popular (en apariencia inédito) imposible de interpretarse sin conocer el papel de las relaciones de reciprocidad y de organización de los distintos grupos sociales bolivianos. Ello ha supuesto un ensanchamiento espacial a partir de una morfología muy similar a las urbanizaciones andinas de Bolivia, lo que representa múltiples tensiones respecto a otros sectores que cohabitan en estos hábitats populares.

El surgimiento y consolidación de los espacios transurbanos que hemos seguido de cerca de la colectividad boliviana en el AMBA, nos remite a seguir pensando en la idea de “desborde popular” como una renovación del proceso constitutivo de la ciudad en Latinoamérica. Las experiencias de ocupación, construcción y autogestión al interior de las villas y asentamientos por parte de los bolivianos nos avisan del universo cultural que persiste y se reactualiza a partir de la reproducción de la vida social de sus miembros.

Desde una dimensión material-reproductiva, las periferias desbordadas son el espacio predilecto para la inserción quirúrgica del consumo a los sectores populares. Nuevamente nuestro estudio de caso en Ciudad Celina en Buenos Aires, confirma nuestra hipótesis de que a partir de emprendimientos moleculares, basados en esfuerzos familiares, la globalización penetra a las periferias de las ciudades latinoamericanas, ensamblando el trabajo colectivo de millones de invisibles e imbricando sus prácticas comunitarias con los imperativos de la racionalidad neoliberal. Esta promiscua inserción

de los sectores populares a la globalización presenta una paradoja, ya que a la vez que permite el acceso de mercancías a los segmentos más precarios de la población, lo hace a partir de la renovación de formas de explotación y autoexplotación, conocidas ya en décadas y siglos anteriores. Los testimonios de talleristas y costureros en Ciudad Celina nos corroboran el carácter ambiguo y ambivalente de la noción de trabajo y autoexplotación sobre la que se basan los proyectos migratorios de la colectividad boliviana, y que comienza a tener más claridad, conforme las generaciones más jóvenes de esta comunidad migratoria comienzan a develar y denunciar los verdaderos beneficiarios de dicha cultura sacrificial del trabajo (principalmente los grandes talleres de los circuitos mayores del comercio global de la industria indumentaria).

Si nos decantamos por mirar a la globalización desde abajo como un horizonte de posibilidad de la vida popular, tenemos que para su reproducción, los sectores populares ponen todos sus repertorios culturales en juego: lazos familiares, reciprocidades, solidaridades, etnicidades, ancestralidades y memorias se incorporan para conformar identidades colectivas que posibilitan su inserción a la globalización a través de ciertos circuitos inferiores de la producción y el comercio global. En la reproducción de estos ensamblajes populares, las adscripciones territoriales son fundamentales, en tanto que sólo es posible la legitimidad de estas institucionalidades plebeyas a partir de relaciones de confianza y proximidad.

La investigación de campo en los espacios transurbanos de la colectividad boliviana nos mostró la fuerte cohesión social entre los diversos lugares donde se desarrolla la vida colectiva de los bolivianos. Las villas y asentamientos no solo son habitajes sino representan el epicentro de las formas reticulares de adaptación a la globalización popular, en donde los cuidados colectivos, las redes de comunicación local y los ciclos de la fiestas marcan los ritmos de la acumulación horizontal del capital de los bolivianos.

La fuerte simbiosis entre villas, talleres, ferias y fiestas esta marcada por ciertas genealogías históricas de la migración boliviana hacia Argentina. La circularidad migratoria de la familia extensa ha permitido al consolidación de vínculos fuertes y débiles que permiten dicha cohesión social transurbana. En ello radican las claves del

auge económico popular, no sólo de la colectividad boliviana en Buenos Aires, sino de toda la cartografía de las redes y nodos del comercio popular latinoamericano.

Por otra parte, hemos problematizado en la investigación el papel que juegan las identidades colectivas en la conformación de pertenencias comunes en un contexto tan fragmentario y discontinuo como es el espacio periurbano. Un primer acercamiento está en advertir que los sectores periurbanos han estado relegados del esquema de ciudadanía individual, y por lo tanto habría que localizar algunos otros indicios en la conformación de identidades colectivas en las periferias urbanas. Seguimos la pista de las resignificaciones identitarias originarias, en tanto que en su mayoría los habitantes de las periferias urbanas provienen del éxodo rural, minero y obrero del siglo XX. En este proceso de resignificación de identidades de origen la extensión de la familia y las memorias colectivas son determinantes para la consolidación de pertenencias identitarias en común.

Dichas identidades culturales devienen en estrategias de sobrevivencia, adaptación y resistencia a los imperativos de la globalización en las periferias urbanas (flexibilidad laboral, movilidad transnacional y permanente adaptación al cambio de los giros económicos). Ello supone un proceso flexible de adaptación y resistencia de las costumbres, en función de lo que se considera lo invariable precedente. En este sentido, los elementos étnico-ancestrales, lejos de representar reminiscencias del pasado que se anclan en la modernidad, responden a las continuas y renovadas estrategias de vida de los millones de habitantes periurbanos, subalterizados por diversas marcas coloniales, los cuales perviven gracias a la infinita renovación y reinención de sus costumbres.

El caso de la colectividad boliviana en los espacios que predominantemente habita en el AMBA, nos ha develado la reinención de sus tramas culturales de origen. Dichas tramas no solo hacen soportable el hecho migratorio, sino que abonan estrategias de cohesión social que facilitan la creación de espacios transurbanos, que en clave étnica permiten cierto auge económico popular.

Algunas prácticas de solidaridad del mundo andino se reinventan en el contexto migratorio como estrategias de sobrevivencia y adaptación económica. La práctica de “hacer el hogar” o *sayaña* ha sido reinventada en la conformación de la estructura

familiar, sobre todo de familias que provienen de la región andina. El *pasanako* y el *ayni* se reinventan en la construcción de espacios comunes, en la adquisición de vivienda y en ciertas formas de financiamiento entre comerciantes. La irradiación comunicativo organizativa que ha supuesto el proletariado minero boliviano encuentran resonancia al interior de las villas y barrios de la colectividad, en donde cumplen una función de divulgación y de creación de comunidad barrial.

Estos procesos de resignificación cultural deben ser pensados desde una perspectiva dialéctica, en tanto la existencia de diversos “empujes” producto de la superación de las primeras actitudes de repliegue identitario, sobre todo por las generaciones más jóvenes de la colectividad. Los hijos de la escalera boliviana (como suele denominarse a las generaciones de argentinos con ascendencia boliviana), representan la generación del dialogo intercultural cuyas prácticas culturales transgreden los sentidos “puros” de la tradición de sus antecesores y a la vez evidencian los cambios necesarios para la pervivencia de la simbiosis cultural entre las identidades bolivianas y argentinas.

Por último, nuestra investigación de campo nos ha develado la profunda raigambre asociativa que persiste en la organicidad política de los miembros de la colectividad boliviana. En este punto, la territorialidad que ocupa de manera diferencial la colectividad boliviana ha sido el soporte estructural de los núcleos de su politicidad que a nuestro juicio es autogestiva y orientada a la reproducción de la vida colectiva de base familiar. Las experiencias de los comedores populares, las asociaciones vecinales y las radios comunitarias, mayoritariamente protagonizados por mujeres, develan la política “desde debajo” de la colectividad, política que contrasta con los intentos verticales y delegativos de representación política por parte de las élites económicas y culturales.

En el caso de las radios colectivas “de/para y por” bolivianos, estas se han apuntalado como una herramienta muy eficaz en la configuración de una comunidad política al interior de la colectividad. Al estar ancladas en los circuitos económico-culturales de una cada vez mayor comunidad boliviana en el conurbado, las radios bolivianas cuentan con un gran potencial de enunciación política, en tanto han ido abandonando la introyección y la victimización social, para enfatizar el papel activo de los bolivianos como actores políticos, dada su contribución económica y cultural a la sociedad argentina. Dicho papel

activo va orientando una agenda política por el reconocimiento de los derechos sociales de la colectividad, protagonizada por asociaciones migrantes. Según los testimonios de activistas sociales de la colectividad, dicha agenda política gira en torno a la legitimación de los usos diferenciales que hacen los bolivianos de los espacios públicos, el acceso a documentos de identidad que permitan la participación electiva y la conciencia colectiva de los derechos del trabajo popular.

La disección en estas cuatro dimensiones de nuestro estudio de caso nos devela la necesidad de nuevas categorías que problematicen la heterogeneidad histórica y estructural que supone la introyección de la racionalidad neoliberal en los sectores populares del periurbano latinoamericano. En este contexto, la categoría de enclave popular supone un concepto sugerente, en tanto devela los diversos niveles de interconexión y simbiosis de las experiencias populares y los requerimientos de subordinación laboral y consuntiva por parte del neoliberalismo.

¿Por qué pensar en clave de ensamblajes populares a las periferias urbanas?

Pensar en clave de ensamblaje popular nos permite detonar interpretaciones alternativas de la participación de los sectores populares en la globalización popular. A diferencia de la globalización que protagonizan gobiernos y multinacionales, la globalización que protagonizan los actores periurbanos la conforman a partir de millones de microemprendimientos de personas que ponen en el centro de su realización su sistemas de necesidades, sus relaciones de proximidad y sus repertorios culturales, etc.

Ello nos advierte que detrás del aparente caos del comercio y la producción informal, se esconde una economía moral multitudinaria en donde prima la reproducción material y simbólica de la vida popular, sin dejar de estar subordinados por las relaciones de dominación capitalista.

La categoría de ensamblaje popular nos ha permitido comprender el complejo escenario de contradicciones y antagonismos que subyace de esta nueva gramática social de los sectores populares en la globalización. Nos devela el cruce heterogéneo y discontinuo de distintas marcas liminales que la colonialidad ha logrado reactualizar, como la clase, la

raza, el género, etc. Estas marcas de la diferencia son el fundamento de las particulares formas de hegemonía capitalista en las ciudades latinoamericanas, expresándose mayoritariamente de manera coactiva en sus periferias.

Pensar el espacio urbano en clave de ensamblaje popular nos permite complejizar la dialéctica tensional y mediática entre las fuerzas autocreativas de los sectores populares y los proyectos dominantes de la ciudad, que reproducen el palimpsesto de la ciudad periférica latinoamericana. No podemos dejar de considerar los impactos que devienen de la inserción de los sectores populares en los intersticios de la globalización y las transformaciones socio-espaciales que ello supone. La categoría de ensamblaje popular nos ayuda a reinterpretar a las periferias urbanas como lugares flexibles, moldeables y dinámicos en donde sus protagonistas modifican la racionalidad neoliberal a partir de sus propios sentidos culturales.

La categoría de ensamblaje popular nos ayuda a repensar las profundas disposiciones al cambio y la transformación de las identidades colectivas de sujetos que históricamente se les ha considerado como marginales y pasivos. Los roles de la identidad en el contexto de la globalización popular resultan claves para la reproducción de los lugares de lo común, en un escenario donde supuestamente prevalece la fragmentación y el individualismo, propias de las formas de subjetividad del neoliberalismo.

El concepto de ensamblaje popular nos ayuda a reinterpretar la capacidad de agencia y transformación de los actores de la globalización “desde abajo”. En tanto sujetos colectivos que históricamente han creado sus propios espacios de politicidad, los sectores populares son los protagonistas de una nueva gramática de los movimientos sociales del siglo XXI, en donde sus capacidades de autogestión política (acciones directas, asambleas, juntas vecinales, politicidad de los cuidados femeninos) prevalecen en un escenario de fragmentación y articulación horizontal de múltiples luchas sociales. Lejos de presentarse como víctimas de la globalización, los sectores populares han logrado salir de su condición de gueto en su barrios, transformando las condiciones estructurales de mercantilización, desigualdad e individualidad en que se basa el modelo hegemónico de ciudadanía del Estado moderno neoliberal.

Los sectores populares de la globalización no coexisten en la soledad. Han sabido adaptar los desarrollos de las TIC's en que se ancla la globalización hegemónica, para conformar reticularidades transurbanas y transnacionales que posibilitan nuevos significados globales de protesta social, basados en la sensibilidad y el reconocimiento de que todos estamos atravesados por las diversas expresiones de la otredad. Los ciclos rebeldes latinoamericanos de comienzos del siglo XXI confirman esta nueva agenda política de los movimientos populares.

Esta propuesta para interpretar el universo popular latinoamericano en los actuales tiempos de la globalización a partir de la experiencia del auge económico popular de la colectividad boliviana en Buenos Aires, sin duda deja de lado muchas dimensiones de la compleja y heterogénea realidad social de los entramados populares periurbanos en la región. Sugerimos interpretar estas limitaciones como una parte constitutiva de la investigación social, misma que debe partir siempre de la criticidad a una realidad social situada y atravesada por los fenómenos que pretendemos develar.

Aclarado esto, esperamos que esta investigación abone en una reflexión sobre las lógicas barrocas que persisten en los sectores populares. Ello nos devela que la globalización no solo viene "desde arriba", lo que nos obliga a caracterizar este periodo desde su amplia capacidad polimórfica de subordinar múltiples entramados colectivos a la lógica de la valorización del valor; y paradójicamente, este polimorfismo es tensionado y desafiado por las mixturadas formas de hacer y calcular de los sectores populares, emergiendo con esto una compleja gramática política y social en las periferias urbanas latinoamericanas del siglo XXI.

## Referencias

- Abercrombie, T. (1992) "La fiesta del carnaval poscolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la fiesta folklórica" en *Revista Andina, Año 10. No. 2*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Acuña, M. (2000) *Por amor al odio. La tragedia de la subversión en Argentina*. Buenos Aires: El Pórtico.
- Albó, X., Greaves, T. y Sandoval G. (1980) *Chukiyawu, La cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.
- Alonso, J. (2013) *Repensar los movimientos sociales*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Amengual, M. (2011) "Cambios en la capacidad del Estado para enfrentar las violaciones de las normas laborales: los talleres de confección de prendas de vestir en Buenos Aires", *Desarrollo económico, no. 202-203. Pp. 291-311*. Buenos Aires: IDES
- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Arbona, J. (2008) "Ciudadanía política callejera: apropiación de espacios y construcción de horizontes políticos" en *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: Los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI*. Bogotá: CLACSO
- Ardaya, G. (1978) "Inserción socio-ocupacional de los inmigrantes bolivianos en la Argentina" *Tesis de maestría inédita*. Buenos Aires: FLACSO
- Arlt, R. (1926) *Juguete rabioso*. Buenos Aires: Editorial Latina.
- Aravena, A. (1998) "La identidad indígena en los medios urbanos: una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago" en *III Congreso chileno de antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Augé, M. (2000) *Los <No lugares> Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Balan, J. (1990) "la economía doméstica y las diferencias de sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina" en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos. No. 15-16, pp.269-294* Buenos Aires: CEMLA.
- Bajtín, M. (1987) *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de Francois Rebelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benencia, R. Karasik, G. (1995) *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina/ Biblioteca Política Argentina

- Benencia, R. Quaranta, G. (2006) "Mercados de trabajo y economías de enclave. La `escalera boliviana' en la actualidad. *En Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 20, No. 60, CEMLA, Buenos Aires.*
- Benencia, R. (2011) "Los inmigrantes bolivianos, ¿Sujetos de agenda política en la Argentina?" en Feldman, B; Rivera, L; Stefoni, C; Villa, M. (Comps) *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías.* Quito: FLACSO; CLACSO; Universidad Alberto Hurtado.
- (2012) "Participación de los inmigrantes bolivianos en espacios específicos de la producción hortícola argentina" en *Revista Política y Sociedad, 2012, VOL.49. Núm. 1.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Biaggini, M. (2012) *Historia de Villa Celina y barrios vecinos.* Buenos Aires: Compañía Editorial de La Matanza.
- Blasco, L. (2017) "Las primeras radios destinadas a la colectividad boliviana en Buenos Aires: consolidación de un producto *por y para*". *En Revista Temas de Antropología y Migración.* No. 9. Pp. 29-49. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
- Blaustein, E. (2006) *Prohibido vivir aquí. Una historia de los planes de erradicación de las villas de la última dictadura.* Buenos Aires: Punto de Encuentro.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico.* Madrid: Taurus.
- Borges, J. (1969) *Obras completas, Vol. I.* Buenos Aires: Emecé.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.
- Butler, J., Aronowitz, S. (1992) "The identity in question" en *Discussion V. 61 pp. 108-120.*
- Caggiano, S. (2006) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios.* Buenos Aires: Prometeo
- (2010) "Del altiplano al Río de la Plata. La migración Aymara desde La Paz a Buenos Aires", en Torres, A. [coord.] *Niñez indígena y migración. Derechos en riesgo y tramas culturales.* Quito: FLACSO, Sede Ecuador - UNICEF (TACRO) - AECID
- Calderón, F. (1987) "América Latina, identidad y tiempos mixtos o como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios" en *David y Goliat no. 52.* Buenos Aires: CLACSO
- Canelo, B. (2013) *Fronteras internas. Migración y disputas espaciales en la Ciudad de Buenos Aires.* Buenos Aires: Antropofagia
- Canevaro, S. Gavazzo, N. (2009) "Cuerpos migrantes, comunidades crea©tivas. Reflexiones en torno a las identidades y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires. *En Buenos Aires Boliviana Migración, construcciones identitarias y memoria.* Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Carbonell, C. (2013) "Informalidad y marginalidad en zonas de frontera metropolitana: transformación urbanística del sector San Victorino y Santa Inés (1998-2012)" en *Revista Bitácora* 23 Pp. 139-148. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Casanello, C. (2016) *Migración, identidad y memoria. Los bolivianos en la Argentina (1970-2010)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Circosa, C. (2016) "Alasitas: mito, tradición y modernidad". En revista *Anfibia (versión electrónica)* Recuperado el 23/11/17. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/alasitas-una-celebracion-que-rechaza-el-multiculturalismo/>
- Condarco, M. (1970) *El escenario andino y el hombre*. La Paz: s/e.
- Costa, M. (1988) "Reciprocidad, complementación y dominación en la comunidad de Santa Victoria (Provincia de Salta) en *Cuadernos de Antropología Social Vol. 1 No. 1*
- Cravino, C. (2002) "Las transformaciones en la identidad villera.. la conflictiva construcción de sentidos" en *Cuadernos de antropología social, no. 15*. Buenos Aires.
- (2006) *Las villas d la ciudad. Mercado e informalidad urbana*. Buenos Aires: UNGS-Los Polvorines
- Cravino, C; Caggiano, S; et al. (2012) *Racismo, violencia y política. Pensar el Indoamericano, dos años después*. Buenos Aires: UNGS-Los Polvorines
- Crespo, A. (2009) *El rostro minero de Bolivia*. La Paz: Sygnus
- Chávez, M. (2014) *Identidad étnica, migración y socialización urbana. Profesionistas indígenas en la Huasteca en la capital potosina. Ciudad de México: CIESAS/El Colegio de San Luis Potosí*.
- Dandler, J; Medeiros, C. (1991) "Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia a la Argentina: patrones e impacto en las áreas de envío" en Pessar, P. R. [ed.] *Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América*. Buenos Aires: Planeta.
- Davis, D. (2012) "Fundamentos analíticos para el estudio de la informalidad: una breve introducción" en *Informalidad urbana e incertidumbre ¿Cómo estudiar la informalización de las metrópolis?*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Davis, M. (2006) *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.
- Degregori, C. (1995) "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en Perú" en Cotler, J. [comp.] *Perú 1964-1984: Economía sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De Certeau, M. (1999) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana
- De Matos, C. (2006) "Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas" en *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires: CLACSO

- Dinatale, M. (2004) *El festival de la pobreza*. Buenos Aires: Crujía.
- Di Virgilio, M; Arqueros, M; Guevara, T. (2010) "Veinte años no es nada. Procesos de regularización de villas y asentamientos informales en la Región Metropolitana de Buenos Aires. *Scripta Nova. Revista de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XIV No. 331 (53). Barcelona: Universidad de Barcelona. Consultada el 1 de diciembre de 2017 disponible en:  
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-53.htm>
- Doll, D. Nordenflycht, A. (2009) *Ciudades (in) ciertas. La ciudad y los imaginarios locales en las literaturas latinoamericanas*. Valparaíso: Ediciones Puerto de Escape.
- Duhau, E. Giglia, A. (2008) *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998) *Modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Era.
- Escobar, M. (2012) "Circuitos de la economía urbana en la ciudad de Buenos Aires: el comercio étnico de la Colectividad Boliviana en el Barrio de Liniers. *En Revista de Geografía, Estudios socioterritoriales*, No.12 pags. 99-122. Buenos Aires.
- Farah, I. (2005) "Migraciones en Bolivia: estudios y tendencia" en *Umbrales Revista del Posgrado en Ciencias del Desarrollo*, No. 13 Pp. 135-168 . La Paz: Universidad Mayor de San Andrés
- Federici, S. (2013) *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ferrer, L. (2004) "De la historia agraria a la historia de la familia. O de cómo la historia económica es historia social" en Bjerg, M. Boixadòs, R (eds.) *La familia, campo de investigación interdisciplinario. Teorías, métodos y fuentes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Noner, N. (2009) "Introduction: International Relations in Immigrant Families" en *Across Generation: Immigrant Families in America*. New York: New York University Press
- Garcés, M. (2013) "Circuitos migrantes. Itinerarios y formación de redes migratorias entre Perú, Bolivia, Chile y Argentina en el norte grande chileno" en *Revista papeles de población*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gago, V. (2015) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gaonkar, D. (1999) "On Alternative Modernities" en *Public Culture*. Durham: Duke University Press.
- Gauthier, M (2015) "Los comerciantes hormiga mexicanos de la región de El Paso y Ciudad Juárez" en Lins, G. Alba, C. Mathews, G. (Coords.) *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México: FCE/COLMEX
- Gavazzo, N. (2016) "Música y danza como espacios de participación de los jóvenes hijos de migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires (Argentina)" en *Revista del Museo de Antropología vol. 9 No. 1*. Córdoba: Museo de Antropología.

- Germani, G. (1969) *La sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Gjerde, J. (2006) "Identidades múltiples y complementarias. Inmigrantes, liderazgos étnicos y el Estado en Estados Unidos" en Bersaconi, A. Fried, C. [Eds.] *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*. Buenos Aires: Biblos.
- Gilbert, A. (1994) *La ciudad latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Glave, L. (1989) *Trajinantes: Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI / XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario
- Golda-Pongratz, K. (2015) "Transformaciones espaciales, identidades urbanas emergentes y conceptos de ciudadanía en el Cono Norte, Lima, Perú2 en *Sehtman, A. & Zenteno, E.* [Coords.] *Continuidades, rupturas y emergencias. Las desigualdades urbanas en América Latina*. Ciudad de México: CEIICH, CIALC, PPELA, PUEC-UNAM
- Gómez, L. (2004) *El Alto en pie*. La paz: Textos Rebeldes
- González, P. (2006) "Colonialismo interno" en *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO
- Gonzálvez, H. (2013) "Los cuidados en el centro de la migración. La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género" en *Revista Migraciones No. 33 pp. 127-153*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas ICAI-ICADE
- Granovetter, M. (1973) "The strength of the weak ties" en *American Journal of Sociology, vol. 78 no. 6, pp. 1360-1380*. Chicago.
- Grimson, A. (1997) "Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires" en *revista Nueva Sociedad, no.147 pp.96-107*. Buenos Aires.
- (1998) "Etnización y conflicto simbólico. Las fiestas patronales de los 'bolivianos' en Buenos Aires" en Margulis, M. Y Uresti, M. [Coords.] *La cultura en la argentina del fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural*. Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC.
- (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*: Buenos Aires: EUDEBA
- (2001) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Gutiérrez, R. (2008) *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2011) "Modernidades alternativas. Reciprocidad y formas comunitarias de reproducción material" en *Mimeo*.
- Gil, R. (2008) *La construcción de Argentina y Bolivia en los Andes Meridionales. Población tierras y ambiente en el siglo XIX*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Halbwachs, M. (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- Hall, S. (2014) "Identidad cultural y diáspora". En Hall, S. *Sin garantías; trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Págs. 385-398. Popayan: Universidad del Cauca
- Haraven, T. (1978) *Transitions: the family and the life course in Historical Perspective*. Nueva York: Academic Press.
- Harris, O. Larson, B. Tandeter, E. (Eds) (1987) *Participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: CERES
- Hart, K. (2015) "Prefacio" en Vega, C. Lins, G. Mathews, G. [Eds.] *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Harvey, D. (2000) "Mundos urbanos posibles" en Ramos A. *Lo urbanos en veinte autores contemporáneos*. Barcelona: Ediciones UPC
- Hauser, P. (1969) *Urbanization in Latin América*. Nueva York: UNESCO
- Hinojosa, A. (2004) "Trabajo asalariado y movilidad espacial de los escenarios rurales de Bolivia". En Hinojosa, Alfonso (Comp.) *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica*. La Paz: CEPLAG – UMSS / Universidad de Toulouse / PIEB / Centro de Estudios Fronterizos. PLURAL Editores.
- (2008) "Trasnacionalismo y multipolaridad en los flujos migratorios de Bolivia. Familia, comunidad y nación en dinámicas globales" en Mendoza, G; Rivera Cusicanqui, S. [Coords.] *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO
- (2009) *Buscando la vida: familias bolivianas transnacionales en España*. La Paz: CLACSO / PIEB
- Heremite, E. (1983) *Erradicación de villas de emergencia y las respuestas organizativas de sus pobladores*. Buenos Aires: FLACSO.
- Hobsbawn, E. Ranger, T. (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hoerder, D. (1996) "Mercados de trabajo, comunidad, familia: un análisis desde la perspectiva del género del proceso de inserción y aculturación" en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*. No. 30. Buenos Aires: CEMLA
- Ianni, O. (1996) *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI, CEIICH-UNAM
- Illich, I. (1990) *El género vernáculo*. México D.F: Editorial Planeta
- Inclán, D. "Territorialidades abigarradas en los Andes" en Coraggio, J. (ed.) *Miradas sobre la Economía Social y Solidaria en América Latina*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento
- Jelin, E. (2001) "¿De que hablamos cuando hablamos de memorias?" *Los trabajos de la memoria*, 1-17. México: Siglo XXI
- (2002) *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI, Social Science Research Council.

- Kejval, L. (2009) "Truchas. Los proyectos políticos-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares argentinas" en *CEPED*, No. 8. Pp. 27-48. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Kim, J. (2014) "looking at the other through the Eye of a Needle: Korean Garment Businesses and Inter-Ethnic Relations in Argentina" en *Asian Journal of Latin American Studies* vol. 27, no. 1, pp. 1-19. Seúl: AJLAS/LASAK
- Klein, N. (2002) *No logo. El poder de las marcas*. Buenos Aires: Paidós.
- Landau, M. (2012) "De la ciudad civil a la ciudad social: concepciones de gobierno en Buenos Aires (1880-1955)" en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en línea] consultada el 14 de marzo de 2018., URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63230> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.63230
- Laumonier, I. (1990) *La otra inmigración*. Buenos Aires: Asociación Universitaria Nikkei.
- Leal, A. (2006) "La identidad mixteca en la migración al norte: El caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional" en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers*. Disponible en Línea, consultado el 23 de Enero de 2018.  
URL: <http://journals.openedition.org/alhim/610>
- Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. Barcelona: Capitán Swing
- Lins, G. (2012) "La globalización popular y el sistema mundial no hegemónico" en *Revista Nueva Sociedad* No. 241, Pp. 36-62. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert.
- Lloret, R; Corbiere, N; Horovitz, N. (2000) "El país blanco de radio 10" en *Revista 3 puntos, Año. 3* núm. 145. Buenos Aires.
- Lomnitz, L. (1975) *Cómo sobreviven los marginados*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Makarán, G. (2008) "Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX" en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 46, pp. 41-76. Ciudad de México: CIALC-UNAM
- Mallimaci, A. (2011) "Migraciones y géneros. Formas de narrar los movimientos por parte de migraciones bolivianos/as en Argentina" en *Revista de estudios feministas*, No. 19. Florianópolis.
- Mallimaci, A; Magliano, M. (2015) "Las edades de la migración boliviana en Argentina: Córdoba y Ushuaia como destino" en *Si somos americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. XV, núm. 1, enero-junio, pp.141-167.
- Mamani, P. (2005) *Microgobiernos barriales: levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*. La Paz: IDIS-UMSA
- Marcus, G. (2001) "Etnografía en el sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multifocal" en *revista Alteridades*. Vol. 11. Núm. 2 Pp. 111-127. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Mardones, P. (2010) *Volveré y seré millones. Migración y etnogénesis Aymara en Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Margulis, M. (1997) "Cultura y discriminación social en la época de la globalización" en *Revista Nueva Sociedad*, No. 152. Buenos Aires
- (1999) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- Martuccelli, D. (1999) *Sociologías de la modernidad. La ruta del siglo XX*. París: Gallimard.
- Marx, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858 (Grundrisse)* edición y traducción de José Arico. México: Siglo XXI
- Massey, D. et al. (2000) "Teorías de la migración internacional: una reseña y una evaluación" *Trabajo*. No.3, 2ª época. Pp. 5-50 México: Plaza y Valdés.
- Matos, J. (1984) *Desborde popular y crisis de Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- Medina, A. (2007) *La memoria negada de la Ciudad de México*. Ciudad de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM
- Mercado, D. (1990) *Hacienda y mestizaje en Cochabamba. Estrategias de cambio*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. Tesis de licenciatura, Carrera de Sociología.
- Merklen, D. (2005) *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era de la democracia (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires: Gorla.
- Miranda, B. (2016) "¿Trabajo esclavo? Matices acerca del trabajo migrante altiplánico en los bastidores de la industria de la mode de Sao Paulo" en *Valencia, G. Nehe, B. Salazar, C. [Coords.] Pensando Bolivia desde México. Estado, movimientos territorios y representaciones*. Ciudad de México/La Paz: PPELA-UNAM/CIDES-UMSA
- Mugarza, S. (1985) "Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires" en *Estudios migratorios latinoamericanos*. Pp. 98-106. Buenos Aires: CEMLA.
- Murillo, J. (2017) *Cholets. Elementos socioculturales andinos de los propietarios que permiten su construcción en la ciudad de El Alto*. Tesis de licenciatura en Ciencias Sociales. Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés. "no publicada"
- Murra, J. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2002) *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
- Naím, M. (2006) *Ilícito. Como traficantes, contrabandistas y piratas están cambiando el mundo*. Madrid: Debate
- Nederven, J (1994) "Globalization as Hybridization" en *International Sociology* Núm. 9/2
- OIT 1999. *INFORMA. América Latina y el Caribe. Panorama Laboral 1999*. No. 6. Lima: Organización Internacional del Trabajo
- Olivera, C. (2009) ¿Bailando por un sueño? Espacio de construcción de identidades. En *Temas de patrimonio cultural, no 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias*

y memoria (1era ed.). Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Ossona, J. (2016) «El Shopping de los Pobres, Anatomía y Fisionomía de La Salada», 2010. Consultada el 10 de noviembre de 2016 en [http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro\\_historia\\_politica/publicaciones/jorgeOssona/EL\\_SHOPPING\\_DE\\_LOS\\_POBRES.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/publicaciones/jorgeOssona/EL_SHOPPING_DE_LOS_POBRES.pdf)
- Ostuni, F. (2012) “Villa Lugano. Potenciación de una trama y reactivación de conflictos a partir de las acciones estatales de construcción de vivienda” en Herzer, H. [coord..] *Barríos al sur. Renovación y pobreza en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Café de ciudades.
- Oszlak, O. (1991) *Merecer la ciudad: los pobres y el derecho al espacio urbano*. Buenos Aires: Universidad Nacional Tres de Febrero.
- Pacceca, M. (2001) “Migrantes del ultramar, migrantes limítrofes. Políticas migratorias y procesos clasificatorios. Argentina 1945- 1970” *informe final del concurso : Culturas e Identidades en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO. Consultado el 14 de Diciembre de 2017 en web: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20101111090508/pacceca.pdf>
- Paredes, A. (1982) *Las alasitas: fiesta y feria popular de la ciudad de La Paz*. La Paz: Editorial Popular
- Parra, H. (2013) *El auge económico popular en el Alto: Debates en torno a la construcción de modernidades Alternativas*. Ciudad de México: Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos, UNAM disponible en [https://www.academia.edu/32170682/Parra\\_EL\\_AUGE\\_DEL\\_COMERCIO\\_POPULAR\\_EN\\_EL\\_ALTO.pdf](https://www.academia.edu/32170682/Parra_EL_AUGE_DEL_COMERCIO_POPULAR_EN_EL_ALTO.pdf)
- Pazos, L. (2000) “Invasión silenciosa” en *Revista La primera de la semana*, Año. 1, Núm. 3. Pp. 6-10. Buenos Aires: Radio 10
- Pizarro, C. (2008) “Un pedazo de Bolivia en Escobar. Historia de la Asociación Civil de la Colectividad Boliviana de Escobar. Recopilación de testimonios de algunos de los socios realizada en Septiembre de 2006.
- (2009) “Espacios socioculturales bolivianos trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. En *Buenos Aires Boliviana, Migración, construcciones identitarias y memoria*. En Leticia Maronese (Ed.) Buenos Aires: Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Pp. 37-52
- Platt, T. (1982) *Estado Boliviano y Ayllu. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pliez, O. (2015) “El derrotero de la nueva ruta de la seda entre Yiwu y El Cairo” en Alba, C. Lins, G. Mathews, G. (Coords.) *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México: FCE/COLMEX

- Pollak, M. (2006) *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.
- Portes, A. Guarnizo, L. Landolt, P. (Coords.) *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO.
- Pries, L. (2002) "La migración transnacional y la perforación de los contenedores de estado-nación" en *Estudios Demográficos y Urbanos, Vol. 17 no. 3*. Ciudad de México: Colegio de México.
- Prieto, G. (1906) *Memorias de mis tiempos 1840-1853*. México: Librería de la Vda. De C. Bouret (digitalizada por la Biblioteca José Vasconcelos de CONACULTA)
- Quijano, A. (1970) "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina" en CEPAL pp. 27-41. Mimeografiado.
- (2013) "El trabajo" *Revista Argumentos. Año 26. Núm. 72. Pp. 145-163*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Rama, A. (1990) *La ciudad letrada*. Hanover: *Del Norte*
- Rabossi, F. (2003) *En las calles de Ciudad del Este: Una etnografía del comercio de frontera*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (2015) "Ciudad del Este y los circuitos brasileños de distribución comercial" en Lins, G. Alba, C. Mathews, G. *La globalización desde abajo, La otra economía mundial*. México: FCE/COLMEX
- Rama, A. (1984) *La ciudad letrada*. Monterrey: Ediciones del Norte
- Ratier, H. (1971) *Villeros y villas miseria*. Buenos Aires: CEAL
- (1972) *El cabecita negra*. Buenos Aires: CEAL.
- Razeto, L. (1986) *Economía popular de solidaridad: identidad y proyecto en una visión integradora*. Santiago: Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile.
- Reyes, A. (1953) *Visión de Anáhuac (1519)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Rivera, S. (1984) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechua 1900-1980*. La Paz: HISBOL-CSUTCB
- (1993) "La raíz, colonizadores y colonizados" en *Violencias encubiertas en Bolivia, Vol. I*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri
- (1996) Explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto" en *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia poscolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.
- (2003) "Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización" en *Taller de Historia Oral Andina*. La Paz

- (2006) "Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia" en Espasandín, J. Iglesias P. (Coords.) *Bolivia en movimiento: Acción colectiva y poder político. El viejo topo.*
- (2010) *Ch'ixinacax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos
- Robertson, R. (2000) "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad" en *Revista Zona Abierta, Núm. 92-93.* Madrid: Fundación Pablo Iglesias.
- Rodríguez, G. (2000) "Los mineros de Bolivia en perspectiva histórica" en revista "opiniones y análisis" No. 52. La Paz: Fundación Hanns-Siedel/FUNDEMOS. Consultado el 08/12/17 disponible en la web: <http://www.redalyc.org/pdf/105/10502409.pdf>
- Roth, E. Garnica, L. (2017) "Identidad nacional, identidad étnica y satisfacción de vida: influencias mutuas de los sentidos de pertenencia en Bolivia" en *Revista Ajayu de Psicología, vol. 15 núm. 2 pp. 252-266.* La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- Safran, W. (1991) "Diasporas in Modern Societies. Myths of homeland and return", en *Diáspora.* No. 1, pp. 83-99. Toronto: University of Toronto Press
- Salazar, S. (1964) *Lima Horrible: Ciudad de México: Editorial Era*
- Santos, M. (1979) *O espaço dividido. Os dois circuitos da economia urbana dos subdesenvolvidos.* Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- (2000) *La naturaleza del espacio.* Barcelona: Ariel.
- Sassen, S. (1999) *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio.* Buenos Aires: Eudeba
- (2003) "Localizando ciudades en circuitos globales" en *EURE no. 88. Santiago, Chile.*
- Sassone, S. (1987) "Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina" en *Revista de estudios migratorios latinoamericanos. Pp.249-290.* Buenos Aires: CEMLA
- (2007) "Migración, territorio e identidad cultural: construcción de lugares bolivianos" en la Ciudad de Buenos Aires. En *Revista Población de Buenos Aires, vol. 4 Núm. 6, pp. 9-28.*
- (2009) "Geografías bolivianas en la gran ciudad. Acerca del lugar y de la identidad cultural de los migrantes" en Pérez, P. (Editor) *Buenos Aires, la larga formación del presente.* Quito: OLACCHI.
- (2009) "Breve geografía histórica de la migración boliviana en Argentina" en *Buenos Aires Boliviana, Migración, construcciones identitarias y memoria.* En Leticia Maronese (Ed.) Buenos Aires: Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Pp. 389-402
- Satta, P. (2015) *El Movimiento Villero Peronista: Una experiencias de radicalización.* Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación. Consultada el 28/11/17 disponible en:
- <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1142/te.1142.pdf>

- Saxe, J. (1999) "Globalización e imperialismo" en Saxe, J. *Globalización: crítica a un paradigma*. México: IIEc-UNAM
- Sayad, A. (1998) "A ordem da imigração na ordem das nações" en Sayad, A. [Coord.] *A imigração ou os paradoxos da alteridade*, pp. 265-286. San Pablo: Editora da Universidade de Sao Paulo.
- (2006) *Inmigración o las paradojas de la alteridad, volumen 1: la ilusión de lo provisional*. París: Razones para actuar
- Scott, J. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era
- Segura, R. (2015) *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM.
- Seto, J. (2016) "La representación mediante la miniatura en rituales aymaras: en torno a Alasita" en revista *Fites El Ratio*, Vol. 12. La Paz. Consultada el 30 de Enero de 2018. Disponible en [http://www.scielo.org.bo/pdf/rfer/v12n12/v12n12\\_a07.pdf](http://www.scielo.org.bo/pdf/rfer/v12n12/v12n12_a07.pdf).
- Simbiosis, C. (2011) *De chuequistas y overlockas: Una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Spivak, G. (1987) *In other words. Essays in cultural politics*. New York: Methuen.
- Svampa, M. (2003) *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.
- (2005) *La sociedad excluyente*. Buenos Aires: Taurus.
- (2010) "Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial" en revista *e-espacio, revista digital de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Buenos Aires*. Consultada el 20 de agosto de 2018. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2010-numero35-2020/Documento.pdf>
- Szmukler, A. (2015) *Bolivianos en la diáspora. Representaciones y prácticas comunicativas en el ciberespacio*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Tapia, L. (2002) "Movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares en la política" en *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: La muela del diablo.
- (2008) *Política Salvaje*. La Paz: Muela del diablo
- Tarrius, A. (1993) "Territoires circulatoires et espaces urbaines: Differentiation des groupes migrants" en *Les Annales de la Reserche Urbaine*, 59-60. Pp. 50-69.
- (2002) *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nómades de l'économie souterraine*. París: Balland.
- Tassi, N. Medeiros, C. (2013) *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica de Bolivia.
- Tassi, N. Rodríguez, A. Arbona, J. Ferrufino, G. (2012) "El desborde económico popular en Bolivia. Comerciantes aymaras en el mundo global" en *Revista Nueva Sociedad*. No.241. Buenos Aires: Fundación Nueva Sociedad

- Telam. (2018) "Inmigrantes en Argentina realizarán por primera vez un paro para visibilizar su aporte en la economía" (29 de marzo de 2018). *Periódico digital Telam*. Recuperado de <http://www.telam.com.ar/notas/201703/184035-inmigrantes-en-argentina-realizaran-por-primera-vez-un-paro-para-visibilizar-su-aporte-en-la-economia.html>
- Temple, D. (2004) "Primer parte: Reciprocidad negativa" en *Teoría de la reciprocidad (versión electrónica)* recuperado el 23/11/17 de <http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/>
- Thomson, E. (1989) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica
- (2000) *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica.
- Vacaflares, V. (2003) "Migración interna e interregional en Bolivia", *ponencia en la conferencia regional Globalización, migración y derechos humanos*, Quito: Programa Andino de Derechos Humanos.
- Valenzuela, A. Monroy, R. (2014) "Formal/informal/ilegal: los tres circuitos de la economía espacial en América Latina" en *Journal of Latin American Geography*, vol. 13, núm. 1. Texas: Conference of Latin Americanist Geographers.
- Verbitsky, B. (1966) *Villa Miseria también es América*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Villa, M. (1996) "Distribución espacial y migración de la población de América Latina" en *Celton, D. (Coord.) Migración, integración regional y transformación productiva*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados-Universidad de Córdoba.
- Wallerstein, I. (2002) "¿Globalización o era de transición? Una perspectiva de larga duración de la trayectoria sistema-mundo" en *Revista Economía Nueva Época*. No. 1. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Wilkis, A. (2013) *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Williams, R. (2000) "Experiencia" en *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Yampara, S. (2007) *Cosmovisión y lógica socio-económica del qhatu 16 de julio en El Alto de La Paz*. La Paz: Fundación para la investigación estratégica de Bolivia PIEB/Fundación Qullana suma qamaña Fd-Suqa/Comunidad Andina Pacha-kuti.
- Zalles, A. (2002) "El enjambamiento cultural de los bolivianos en Argentina". *Nueva Sociedad*, No. 178. Buenos Aires. Pp. 89-103.
- Zavaleta, R. (1983) *Las masas de noviembre*. La Paz: Editorial Juventud.
- (1986) *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.
- (1986) "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero de Bolivia" en *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, R. (2008) *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires: La Vaca.

## Boletines, informes y estadísticas

Consulado General de Bolivia (18/10/1974). *Informe consular*. La Paz: Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores.

INDEC. (2010) "Tamaño y composición de la población no nativa según país de origen". Año 1997-2010. Consultado el 6 de Diciembre de 2016. Disponible en:

[https://es.wikipedia.org/wiki/Inmigraci%C3%B3n\\_en\\_Argentina#La\\_gran\\_ola\\_de\\_inmigraci.C3.B3n\\_europea\\_.281880-1950.29](https://es.wikipedia.org/wiki/Inmigraci%C3%B3n_en_Argentina#La_gran_ola_de_inmigraci.C3.B3n_europea_.281880-1950.29).

(2010) "Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Población total por sexo e índice de masculinidad, según edad en años simples y grupos quinquenales de edad. Año 2010. Consultado el 16 de noviembre de 2017. Disponible en [https://www.indec.gov.ar/censos\\_provinciales.asp?id\\_tema\\_1=2&id\\_tema\\_2=41&id\\_tema\\_3=135&p=02&d=999&t=3&s=6&c=2010](https://www.indec.gov.ar/censos_provinciales.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135&p=02&d=999&t=3&s=6&c=2010)

(2010).Provincia de Buenos Aires, 24 Partidos del Gran Buenos Aires. Población total por sexo e índice de masculinidad, según edad en los años simples y grupos quinquenales de edad. Año 2010. Consultado el 16 de noviembre de 2017. Disponible en:

[https://www.indec.gov.ar/censos\\_provinciales.asp?id\\_tema\\_1=2&id\\_tema\\_2=41&id\\_tema\\_3=135&p=06&d=998&t=3&s=6&c=2010](https://www.indec.gov.ar/censos_provinciales.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135&p=06&d=998&t=3&s=6&c=2010)

INEI (2017) "Estadísticas municipales". Año 2016. Consultado el 20 de Septiembre de 2018. Disponible en:

[https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1417/libro.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1417/libro.pdf)

## Entrevistas

Entrevista a Abdel Padilla, Boliviano residente temporal en Buenos Aires desde hace 3 años. Periodista y editor de los periódicos bolivianos La Prensa, La Razón y Pulso. Fue entrevistado el 16 de Abril de 2017.

Entrevista a Brenda Canelo, argentina investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Su tesis doctoral versa sobre los conflictos sociales que se suscitan a partir del uso diferencial de los espacios públicos por parte de la colectividad boliviana en Buenos Aires. Fue entrevistada el 19 de Mayo de 2017.

Entrevista a Carmelo Sardiñas, boliviano residente desde 1966 en la villa 31 Retiro. Dirigente social al interior de las organizaciones de las villa, actualmente reside en el barrio de Hurlingham. Participa en un movimiento de regeneración indianista en donde imparte

clases de idioma quechua y prácticas ceremoniales originario-andinas. Fue entrevistado el 22 de Mayo de 2017.

Entrevista a Carolina Rosas, argentina investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Especialista en investigaciones sobre migraciones limítrofes a Buenos Aires y las relaciones de reproducción familiar.

Entrevista a Cynthia Pizarro, argentina, investigadora de la Universidad de Buenos Aires, especialista en procesos identitarios de la migración limítrofe en Argentina.

Entrevista a Cristina Cravino, argentina investigadora docente de la Universidad Nacional General Sarmiento, especialista en estudios antropológicos el interior de villas y asentamientos del AMBA. Fue entrevistada el 27 de abril de 2017.

Entrevista a Daniel Segovia, abogado argentino de ascendencia boliviana. Miembro fundador del partido local bonaerense IPSP de afiliación al MAS de Bolivia. Fue entrevistado el 25 de abril de 2017.

Entrevista a Guillermo Mamani, Boliviano, residente en Buenos Aires. Director de la extinta revista boli-argentina “renacer boliviano” y fundador de la actual revista “Jallalla Bolivia”.

Entrevista a Herbert Montaña, residente boliviano en Buenos Aires desde 1976, periodista independiente. Fue entrevistado días 11 y 18 de mayo de 2017.

Entrevista a Isabel Prado. Boliviana residente en Buenos Aires desde 1991. Pacea de origen es costurera y profesionista en una financiera mutual de costureros. Fue entrevistada el 25 de abril de 2017.

Entrevista a Iván Terán, argentino de origen boliviano, activista y miembro del partido político Instrumento Para la Solidaridad de los Pueblos (IPSPS) de Buenos Aires. Fue entrevistado el 13 de mayo de 2017.

Entrevista a Lilia Camacho, residente boliviana de Barrio Lugano, Buenos Aires desde 1993 Periodista y promotora de los derechos culturales de la Colectividad boliviana. Fue entrevistada los días 20 de abril y 3 de mayo del 2017.

Entrevista a Marco Guzmán, residente boliviano del barrio Flores en Buenos Aires desde 1995. Periodista y locutor de Radio Líder, radiodifusora orientada al público boliviano en Villa Celina.

Entrevista a Marco Mamani, residente boliviano del Partido Escobar desde 2001. Proveniente de Tupiza, Potosí, es productor hortícola y miembro de la Colectividad Boliviana Escobar, la asociación de productores frutihortícola más numerosa y económicamente productiva de Buenos Aires. Fue entrevistado el 21 de mayo de 2017.

Entrevista a María Blanco, Residente boliviana en Villa Celina, Buenos Aires desde 1996. Activista, fundadora de comedores sociales al interior del barrio “17 de Noviembre” y miembro de la Sociedad de Fomento “Patria Grande”. Fue entrevistada los días 17 de mayo y 26 de junio del 2017.

Entrevista a Ramiro Saturnino, boliviano, residente en Buenos Aires desde hace 27 años. Tallerista desde hace 20 años es fundador de la Cooperativa textil “COTAI” un emprendimiento afiliado a la Confederación Nacional de Economías Populares (CTEP) fundada a raíz de la crisis del 2001.

Entrevista a Reyna Torres, argentina de ascendencia boliviana. Reside en la localidad de Ezpeleta, Partido de Berazategui, AMBA. Desde el asesinato xenófobo de su cuñada Marcelina Meneses en 1999, es activista y fundadora del Centro Integral de la Mujer “Marcelina Meneses” que atiende situaciones de riesgo social y violencia de género de mujeres, principalmente de la colectividad boliviana en la zona sur del conurbado bonaerense. Fue entrevistada el 27 de abril de 2017.

Entrevista con Ricardo Calderón, boliviano residente en Buenos Aires desde hace 30 años. Fundador y presidente de la Asociación de Conjuntos Folklóricos Residentes de Bolivianos en Argentina (ACFORBA). Fue entrevistado el 19 de mayo de 2017.

Entrevista a Laura Zarate, boliviana que radica estacionalmente en Buenos Aires desde el 2006. Comerciante minorista que realiza la ruta Gran Poder-La Salada desde hace 15 años.

Entrevista a Rosa Tejado, boliviana radicada hace 30 años en Buenos Aires. Activista de colectivos migrantes, forma parte del partido político IPSP. Fue entrevistada el 8 de mayo de 2017.

Entrevista a Sergio Caggiano, argentino, investigador de la colectividad boliviana por parte del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES). Fue entrevistado el 5 de mayo de 2017.

Entrevista a Víctor Ruilova, boliviano residente en Argentina desde hace 30 años. Médico de profesión, ha dedicado gran parte de su estancia a la formación de fraternidades folklóricas de sus clientes talleristas. Fue entrevistado el 13 de mayo de 2017.

Entrevista a Virginia Juliano, argentina originaria de Jujuy, residente en Buenos Aires desde hace 28 años. Ha sido productor hortícola y actualmente es vendedora mayorista en el Mercado Central de Abasto de Buenos Aires. Fue entrevistada el 9 de Mayo de 2017.

Entrevista a Vladimir Ferrer, boliviano residente en Buenos Aires desde hace 37 años. Cerrajero de oficio, es padre de familia y viaja continuamente a ciudad su natal (La Paz) a pesar de diferenciarse continuamente de la vida cultural boliviana. Fue entrevistado el 28 de abril de 2017.

Entrevista a Vladimir Antonio Vincenti Solano, boliviano residente en Buenos Aires desde el 2004. Enfermero de profesión es bailante de varias danzas bolivianas desde hace 10 años (Caporal y Diablada principalmente). Fue entrevistado el 28 de abril de 2017