



La danza de los Caporales

Identidad, generaciones y poder cultural en la comunidad boliviana de Quilmes (1980-2016)

Stefanía Cardonetti

La danza de los Caporales

Identidad, generaciones y poder cultural en la
comunidad boliviana de Quilmes (1980-2016)

Stefanía Cardonetti



(serie **tesis grado**)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Alejandro Villar

Vicerrector

Alfredo Alfonso

Departamento de Ciencias Sociales

Directora

Nancy Calvo

Vicedirector

Néstor Daniel González

Coordinadora de Gestión Académica

Cecilia Elizondo

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Presidenta

Alejandra F. Rodríguez

Integrantes del Comité Editorial

Matías Bruera

Cora Gornitzky

Mónica Rubalcaba

Editora

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Julia Gouffier

Asistencia Técnica

Eleonora Anabel Benczearki

Hugo Pereira Noble

Imagen de tapa

Una presentación de la fraternidad Caporales de Quilmes en la ciudad de Luján (2017). Autor: Ignacio Abregú.

La danza de los Caporales

Identidad, generaciones y poder cultural en la comunidad
boliviana de Quilmes (1980-2016)

Stefanía Cardonetti

Cardonetti, Stefanía

La danza de los Caporales : Identidad, generaciones y poder cultural en la comunidad boliviana de Quilmes (1980-2016) / Stefanía Cardonetti. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-694-9

1. Historia Argentina. 2. Historia de la Provincia de Buenos Aires. 3. Inmigración. I. Título.

CDD 982.12

Departamento de Ciencias Sociales


Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Serie Tesis Grado

<http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/>


sociales_publicaciones@unq.edu.ar

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

 Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

 **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

| ÍNDICE |

AGRADECIMIENTOS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	11
METODOLOGÍA.....	23
CAPÍTULO 1. Caporales y peregrinos.....	31
La fiesta de la Virgen de Copacabana en Luján.....	31
CAPÍTULO 2. Del Mercado a la comunidad étnica.....	49
Perspectivas sobre etnicidad y liderazgo.....	49
Hacia la etnización de un enclave económico.....	57
CAPÍTULO 3. Entre dos mundos.....	71
Hacia la reconfiguración de la identidad étnica.....	71
REFLEXIONES FINALES.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	107
FUENTES.....	113

| AGRADECIMIENTOS |

Este libro es el corolario de un largo proceso de formación en el que coseché deudas de gratitud con muchas personas, a quienes dedico estas líneas.

El presente trabajo tiene como origen una tesis defendida en el año 2018 que marcó el final de mi carrera de grado, la licenciatura en Historia. Agradezco a la Universidad Nacional de Quilmes y especialmente al Departamento de Ciencias Sociales por promover la publicación y difusión de esta investigación.

En primer lugar, quiero dedicar un especial agradecimiento a la Dra. María Bjerg, quien dirigió esta indagación y me orientó en el proceso de escritura de este trabajo. Agradezco su paciencia y la calidez con la que me acompañó en este camino. Sus consejos y su propia práctica como historiadora me han inspirado mucho.

Mi agradecimiento al Centro de Estudios en Historia, Cultura y Memoria, de la Universidad Nacional de Quilmes, y especialmente a los compañeros y colegas que acompañaron de diversos modos la escritura de este libro.

A los jurados que leyeron y evaluaron este trabajo: Carolina Biernat, Alina Silveira y Federico Gobato, agradezco sus comentarios y la aguda lectura de mi investigación. Y quiero reconocer también su calidad humana.

Sin duda, también debo mucho a cada una de las personas que me permitieron entrevistarlas y compartieron conmigo sus significativas historias y sus memorias. Sin ellos y ellas este libro no hubiera sido posible.

También dedico este libro a Martín, un pilar fundamental y cotidiano en la revisión final de este trabajo; para él un agradecimiento fundado en el amor y la admiración.

Una de mis mayores deudas las tengo con mi familia y mis amistades, su apoyo incondicional, su amor y contención en cada momento de mi vida es la energía primaria que dota de sentido todo lo que hago. Dedico este libro especialmente a mis abuelos, a mis padres y a mi hermana Natalia, les debo mucho más de lo que pueden imaginar.

| INTRODUCCIÓN |

Este libro estudia el proceso de configuración y reconfiguración de la identidad étnica de los integrantes de la comunidad boliviana de la ciudad de Quilmes en el período 1980-2016. Desde una perspectiva generacional, este trabajo reconstruye y analiza el devenir histórico de la danza de los Caporales, un diacrítico cultural que, según nuestra hipótesis, expresa el complejo proceso de construcción de etnicidad que atraviesa a dos generaciones. A nuestro juicio, esta manifestación cultural constituye un mecanismo mediante el cual se negocian y disputan identidades tanto hacia dentro como hacia fuera de la comunidad boliviana.

Esta investigación se ubica entre varios campos de indagación. Principalmente sostenemos que abona al extenso campo de los estudios migratorios y al de la historia reciente, abordada en nuestro caso desde una perspectiva cultural. Asimismo, proponemos establecer diálogos con el terreno en expansión de la historia de las emociones.

El libro se estructura en tres capítulos, además de esta introducción y las reflexiones finales. En el primero de ellos nos propusimos analizar la participación de la comunidad boliviana de Quilmes dentro de la larga historia de peregrinaciones hacia la ciudad de Luján, que otros grupos de inmigrantes realizan desde finales del siglo XIX. De ese modo, definiremos qué es la danza de los Caporales y qué implica este evento llevado a cabo en el espacio público dentro de un escenario de disputa por el poder cultural.

El segundo capítulo refiere al proceso que dio lugar a la constitución de una comunidad étnica, allí analizamos la trayectoria de la primera generación de inmigrantes bolivianos poniendo el foco en una forma de inserción laboral que involucra a padres e hijos y cuyos espacios más significativos constituyen un terreno de disputas simbólicas. Exploraremos dinámicas económicas, culturales y familiares que, a nuestro criterio, colaboran en la comprensión de la configuración y reconfiguración de identidades. En este sentido, adoptamos un enfoque que se distancia de las miradas clásicas que proponían comprender la integración de comunidades de inmigrantes a la luz de las aspiraciones del Estado nacional y/o del rol de los entramados de instituciones y liderazgos étnicos.

En el tercer capítulo exploramos las trayectorias de los jóvenes miembros de la fraternidad Caporales de Quilmes. Allí analizamos la influencia que tuvieron en ellos los espacios de socialización por los que atravesaron en su infancia y adolescencia y experiencias que, en ocasiones, provocaron tensiones entre dos identidades. Así, comprendemos la creación y la expansión de un grupo de Caporales como un espacio de identificación donde la segunda generación resignificó su lugar, tanto dentro de la comunidad boliviana como en la sociedad argentina, en la que ellos nacieron y/o se criaron.

| ESTADO DE LA CUESTIÓN |

Una de las primeras tareas a las que nos abocamos para el abordaje de este problema de investigación fue la lectura y el análisis de la vasta bibliografía que analizó distintas dimensiones de la inmigración boliviana a la Argentina. En nuestro país, el fenómeno de las migraciones internacionales ha constituido, desde hace varias décadas, un campo de interés para las ciencias sociales y las humanidades, sobre todo debido a que es considerado uno de los factores constitutivos de nuestra identidad nacional. Sin embargo, en esa imagen que vincula a la inmigración con el relato fundacional quedaban al margen los movimientos de población originados en los países limítrofes, un flujo cada vez más creciente y visible durante la segunda mitad del sigloXX.

El fenómeno de la inmigración boliviana ha sido indagado en sus múltiples aristas, sobre todo por la sociología y la antropología, disciplinas que han tenido un cierto monopolio involuntario sobre el estudio de esta corriente migratoria (y de manera más general sobre las migraciones limítrofes). Sin embargo, recientemente la historia ha comenzado a mostrar interés por este fenómeno. Como señala la historiadora Carina Cassanello (2016), el interés por el crecimiento del flujo migratorio limítrofe en general, y en particular por el caso boliviano, se incrementó en la medida en que la naturaleza del flujo viró desde movimientos estacionales y temporarios a una migración de asentamiento, sobre todo a partir de1980. En el campo de la sociología se destacan los trabajos pioneros de Roberto Benencia (1998; 2002; 2004; 2005), quien, en su vasto abordaje del problema enfocado en las trayectorias laborales de los migrantes bolivianos, ha puesto énfasis

en el rol de las redes sociales como un recurso esencial en la medida que reduce sustantivamente el costo económico y social de la migración, y orienta la localización geográfica del flujo.

Asimismo, Benencia indagó acerca de las condiciones laborales y contractuales en los contextos de recepción e inserción de los trabajadores bolivianos en el mercado laboral argentino. En particular, se ocupó de estudiar en detalle el proceso de reestructuración de la horticultura que tuvo lugar desde mediados de la década de 1970 hasta principios del siglo XXI. En este sentido, sus investigaciones muestran que, en esos espacios sociales transnacionales, tanto en los cinturones verdes de Buenos Aires como en los del Alto Valle de Río Negro, Córdoba y Chubut, los comportamientos de los grupos en términos de movilidad social son disímiles debido a las diferencias de los contextos socioeconómicos y culturales de recepción. Vinculado a su interés en las trayectorias laborales, Benencia ha indagado también las formas que adoptan los prejuicios y la discriminación hacia los inmigrantes bolivianos, sobre todo en el área hortícola bonaerense. Específicamente exploró las relaciones entre propietarios y medieros, a través de las cuales pudo verificar la presencia de prácticas discriminatorias basadas en discursos raciales que colocan a los bolivianos en el lugar de una *mercancía subordinada*. Los empleadores aprovechan la condición de indocumentados de muchos inmigrantes para flexibilizar los contratos, lo que fomenta el empleo precario. Sin embargo, los patrones quinteros no son los únicos que, a su juicio, ejercen prácticas discriminatorias sobre los inmigrantes. Como señala Benencia (2004), los pobladores que conviven con ellos, y que comparten la condición de pertenecer a la clase trabajadora, manifiestan en las entrevistas su desprecio por la cultura boliviana. A pesar de tratarse de trabajadores

que están en la misma situación de precariedad, muchos nativos sienten aversión por la presencia de bolivianos, ya que –según el autor– representarían una competencia desleal debido a que están dispuestos a cobrar una remuneración más baja por la misma tarea.

Por otro lado, el autor distingue los discursos discriminatorios provenientes de la clase política y gremial y considera que existe una *retórica antimigrante* que se agudiza, sobre todo, en épocas de crisis económicas cuando la conflictividad crece. La perspectiva que expone Benencia acerca de los discursos y prácticas cargados de discriminación en el área hortícola de Buenos Aires nos permite advertir una perspectiva analítica consolidada en las ciencias sociales. Se trata de una mirada recurrente: más allá de todas las diferencias de origen, de posición social y económica, y de lugares de poder en los que se articula una comunidad que, por cierto, es muy heterogénea, las categorías analíticas más empleadas por los investigadores son las de subalternidad, prejuicio y discriminación.

En esta línea se destacan los trabajos de Sergio Caggiano, quien desde hace varios años viene estudiando problemáticas relacionadas con los bolivianos residentes en Argentina. Cabe destacar que el autor se acerca empíricamente a su objeto de estudio combinando una mirada socioantropológica con un importante énfasis en la cuestión cultural, específicamente en el problema de lo que él llama *comunicación intercultural*.¹ Su trabajo se basa en la utilización de metodología cualitativa, como entrevistas, observaciones y análisis de periódicos nacionales. En *Lo que no entra en el crisol* (2005), Caggiano elaboró un análisis sobre la situación de los bolivianos en la ciudad de La Plata, ca-

¹En un sentido similar ver Grimson (1999).

pital de la provincia de Buenos Aires. Específicamente se centró en las imágenes dominantes que los nativos construyen de los inmigrantes bolivianos y de *lo boliviano*. A través de las entrevistas, el autor verifica la circulación de discursos que ubican a estos inmigrantes en el terreno de lo ilegal, primero porque son señalados como indocumentados y, sobre todo, porque se los relaciona con el incumplimiento del pago de impuestos y otras obligaciones que el Estado argentino impone a los ciudadanos. Todos estos elementos construyen una imagen de los bolivianos ligada a la idea de ilegalidad y de esta manera se genera, a su vez, un mecanismo discriminatorio que encuentra sustento y legitimidad bajo los pretextos mencionados.

En esta investigación, además de entrevistar a nativos y a inmigrantes bolivianos para reconstruir las representaciones sociales en torno a este fenómeno, Caggiano analiza publicaciones de los medios de comunicación argentinos, ya que considera que indagando en la prensa local se pueden encontrar muchas de las imágenes negativas y estereotipos que hallamos en el discurso social hegemónico. Esto significa que mediáticamente se genera un marco que otorga sentido a los prejuicios y a las etiquetas que recaen sobre los inmigrantes. Desde la perspectiva del autor, los bolivianos sólo adquieren visibilidad en la medida que son expuestos como un problema en los medios de comunicación. Los elementos que hemos esbozado le permiten a Caggiano concluir que “los componentes discriminatorios del discurso local son innegables y forman una parte central de la configuración ideológica hegemónica” (Caggiano, 2005, pág.76).

Ubicada en el campo de la sociología, aunque en una línea que converge con el interés por la dimensión cultural que demuestran las investigaciones de Caggiano, Ana Mallimaci Barral ha trabajado sobre la

presencia de bolivianos en el sur del país, un flujo que se incrementó desde el año 2000. Aunque, originariamente, la autora se ocupó de analizar patrones de asentamiento y trayectorias laborales, en los últimos años, su interés ha virado hacia la cuestión de las festividades religiosas y la articulación de ese aspecto con la dinámica migratoria, una perspectiva que nos interesa particularmente porque converge con los intereses de este libro. Según Mallimaci, la importancia de analizar estos eventos reside en el hecho de que el resultado de las interacciones que se originan en torno a la organización de las fiestas religiosas y de la institucionalización de éstas es la creación de una comunidad boliviana en Ushuaia. Siguiendo estas premisas, la autora concluye que las celebraciones pueden ser leídas “como la búsqueda de la visibilización de la presencia boliviana en la ciudad, canalizando reivindicaciones y luchas por ser integrados a una ciudadanía que los elude” (Mallimaci Barral, 2016). En definitiva, lo que subyace a la fiesta es un fuerte deseo de integración y, en este sentido, la religión católica juega un papel fundamental en tanto produce un efecto integrador que convoca a todos los habitantes. En la medida en que el objetivo es exaltar las semejanzas, los bolivianos en Ushuaia cuidan minuciosamente cada detalle de la fiesta y un aspecto a destacar es el esfuerzo de los miembros de la comunidad de migrantes para estilizar el evento hasta el punto de prohibir determinados comportamientos (como la ingesta desmedida de alcohol) que puedan poner en peligro la imagen que se pretende crear frente a los demás residentes fueguinos no bolivianos.

Desde el punto de vista de este análisis, el campo religioso sería un elemento universalizable que tensiona las lógicas estatales. Mallimaci considera que pensar la migración en términos de las lógicas de los Estados nacionales y de los imaginarios que estos imponen, obtura la

posibilidad de entender la complejidad de los fenómenos migratorios, ya que “la bolivianidad construida puede ser amplia y no sujetarse a las lógicas estatales” (Mallimaci Barral, 2016).

Aunque los dos trabajos que venimos de evocar se ocupan de la dimensión cultural desde un enfoque disciplinar sociológico, las cuestiones culturales han sido más abordadas desde la antropología. Sin embargo, convergen en un enfoque que también ubica a los bolivianos en el terreno de la subalternidad y se ocupa de revelar los mecanismos sociales de discriminación hacia este colectivo migrante. Tal es el caso de la antropóloga Cynthia Pizarro, quien estudia aspectos específicos de la vida de los inmigrantes bolivianos en Argentina, partiendo del supuesto de la vulnerabilidad cultural y estructural de la colectividad en el país (Pizarro, 2008). Dicha condición, que la autora caracteriza como carencia de poder, se expresaría en discursos racializantes que, según sus conclusiones, son funcionales al patrón actual de acumulación capitalista basado en la explotación de los trabajadores.

Las principales fuentes que utiliza la autora son entrevistas en profundidad realizadas a inmigrantes bolivianos y a actores sociales que se relacionan con ellos en la vida cotidiana, además de observaciones participantes en lugares donde se configuran experiencias significativas, es decir, los escenarios donde se dan las situaciones de exclusión y discriminación. Pizarro coincide con Roberto Benencia (2004) y con Caggiano (2005) en que la inserción al mercado laboral supone para los inmigrantes un contexto de discriminación constante alentado por distintos actores sociales, en el que el poder político colabora de manera fundamental, dotando de legitimidad a las prácticas discriminatorias. Los poderes estatales, señala Pizarro, proclaman a los extranjeros como sujetos de derechos humanos, sin embargo, crean

distintos tipos de ciudadanos y en esa clasificación los inmigrantes bolivianos quedarían excluidos de la posibilidad de ejercer plenamente sus derechos debido a distinciones legales y, sobre todo, a un sentido común, sedimentado históricamente en Argentina, que ubica al inmigrante limítrofe, cuyas características remiten al pasado indígena, fuera del ideal del ser nacional.

En conclusión, la vulnerabilidad cultural se produce, según la autora, a través de los discursos xenófobos que refuerzan las relaciones de poder asimétricas entre nativos argentinos e inmigrantes bolivianos. Los mecanismos discursivos provenientes de la sociedad civil y del propio Estado refuerzan la exclusión socioeconómica y cultural vulnerando los derechos humanos de los inmigrantes. Las políticas migratorias de la Argentina son, según Pizarro, en sí mismas racializantes ya que clasificar a un grupo como migrante es una operatoria que “oculta, por un lado, la heterogeneidad de los sujetos comprendidos por esa denominación: los extranjeros y, por el otro, supone la existencia de un grupo no marcado y homogéneo: los nacionales, que no necesitan justificar su existencia” (Pizarro, 2012). Es decir que estas políticas lo que hacen, principalmente, es distinguir a quienes no forman parte de la ciudadanía nacional, y en ese acto se cristaliza la desigualdad que no permite a los extranjeros gozar de los derechos humanos de manera plena, porque si la inclusión fuese real y completa dejarían de formar parte de la categoría de inmigrantes. O, dicho en otras palabras, ya no serían no-nacionales. Estas atribuciones corresponden a los estados nacionales ya que son los que poseen la capacidad de otorgar la ciudadanía y los derechos que ésta implica. No obstante, según la antropóloga, se trata de un valor de cambio que el Estado utiliza de distintas maneras de acuerdo a las circunstancias

históricas y que, según la orientación, actúa propiciando una mayor o menor vulnerabilidad para el colectivo migrante (Pizarro, 2012).

Por otro lado, Pizarro analizó los procesos de institucionalización del grupo étnico. De esta manera, la autora, tomando el caso del Mercado frutihortícola de Escobar, demostró como éste se configuró como un espacio social y cultural, y no meramente económico. En clave etnográfica, se propuso dar cuenta de la complejidad de las organizaciones de inmigrantes observando de qué manera deciden comportarse ante una sociedad de residencia que ha expresado diversas formas de discriminación hacia la colectividad. En un mismo sentido, desde sus investigaciones expone las formas de abuso y explotación que se producen en el interior de las propias instituciones creadas por los inmigrantes. Como veremos más adelante, en nuestro caso, sin llegar a polemizar con las conclusiones de Pizarro, observamos que las consecuencias de la inserción en el Mercado fueron canalizadas de manera diferente y que, lejos de expresarse como resistencias hacia mecanismos de discriminación de la sociedad local, constituyeron la piedra basal de un proceso de disputa por el poder cultural que atravesó a las generaciones.

Otra de las dimensiones fundamentales para comprender el fenómeno, y que constituye uno de los ejes de este libro, es el problema de las generaciones. Si tenemos en cuenta que la movilidad desde Bolivia hacia Argentina es un fenómeno que comenzó hace más de cuarenta años, nos toparemos naturalmente con el factor generacional. Es decir que hoy en las comunidades bolivianas de la provincia de Buenos Aires conviven al menos dos generaciones. En este sentido, Natalia Gavazzo propone una mirada antropológica de las migraciones a través de las generaciones, y ha analizado la identidad cultural de los des-

endientes de inmigrantes en la zona del AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires), indagando también la estigmatización que, desde su perspectiva, se transmite de generación en generación. Gavazzo señala, en primer término, que hablar de “segunda generación” es una elección discriminatoria, ya que se ubica discursivamente a los hijos de inmigrantes en oposición a la categoría de “autóctonos”, lo que les impide construir una identidad vinculada con lo argentino y los fuerza a una identificación inexorable con las tramas culturales bolivianas (Gavazzo, 2012, p.141). Bajo estas premisas, la autora estudió las resignificaciones de la cultura boliviana en Argentina tomando un objeto de análisis que se solapa con el del presente libro, puesto que Gavazzo también indagó en las danzas típicas bolivianas. Aunque, como veremos, a diferencia de nuestra perspectiva, Gavazzo, anclada en concepciones cercanas a la subalternidad y la discriminación, sostiene que practicar danzas bolivianas en la Argentina es para los hijos de inmigrantes un refugio contra la vulnerabilidad (Gavazzo, 2006, p.98).

Como mencionamos en las primeras líneas, la historia es la disciplina que más tardíamente ha ingresado al campo de estudios sobre la inmigración de los países limítrofes hacia la Argentina. La movilidad de europeos hacia nuestro país sí había generado una vasta bibliografía durante el siglo XX, pero los estudios históricos sobre la movilidad proveniente de países vecinos son, todavía, escasos. Desde la disciplina histórica, la reciente investigación de Carina Cassanello (2016) en su libro *Migración, identidad y memoria* aporta un análisis de la migración boliviana que articula diferentes dimensiones.

La autora nos ofrece un mapa de la migración empezando por el país de origen de los migrantes, así nos aproxima a las particularidades de las corrientes migratorias dentro de Bolivia y nos conduce a

examinar, en general, las características económicas, sociales y políticas de dicho país para abordar de esa manera los rasgos estructurales del proceso migratorio. Cassanello recupera la cultura migratoria boliviana para comprender que estos movimientos poblacionales han sido históricamente, incluso durante siglos, una opción considerada válida como estrategia de sobrevivencia. Además, el libro reconstruye el derrotero de los migrantes dentro del territorio argentino, haciendo hincapié en los cambios de los lugares de asentamiento que se dieron en la medida que se modificó la demanda argentina de mano de obra, y teniendo en cuenta las crisis que hacia 1980 sufrieron las economías regionales argentinas.

La autora logra articular una perspectiva macro analítica donde prima el estudio de los factores socioeconómicos detrás de la migración y los mapas de asentamiento que ésta va configurando, con una escala más reducida en la que recupera, a través de narrativas personales, las trayectorias individuales de la migración. Persiguiendo ese objetivo, Cassanello articula a la familia migrante y a la comunidad, e indaga acerca del rol de los líderes étnicos, de los vínculos de parentesco y de los lenguajes y estilos emocionales. En éste último aspecto, el análisis se encuentra beneficiado por la utilización de fuentes orales. Se trata de narrativas personales que le permiten mostrar “la dimensión subjetiva, íntima y emocional de la migración” (Cassanello, 2016, pág. 239). La autora penetra de esta manera el entramado de tensiones, conflictos y negociaciones constantes tanto en el interior de la comunidad como fuera de la misma.

Nuestro trabajo se ha nutrido de esta última dimensión del trabajo de Cassanello y, siguiendo la línea abierta por ella, se propone contribuir con un pequeño aporte al espacio de vacancia que, como

expusimos, aún existe en la historiografía sobre la inmigración boliviana a la Argentina. Para ello, adoptamos una perspectiva cultural y generacional y partimos de una evaluación crítica de la idea de vulnerabilidad cultural que ha sido dominante en campo de las ciencias sociales. Consideramos que la heterogeneidad de este grupo nos exige analizar y comprender mecanismos de integración y de reconfiguración identitaria que responden a motivaciones que trascienden la mera resistencia a actos de discriminación y exclusión perpetrados desde la sociedad local hacia la comunidad boliviana.

| METODOLOGÍA |

El acervo bibliográfico que acabamos de mencionar constituyó para nosotros un insumo esencial a la hora de abordar nuestro problema de investigación, porque nos permitió identificar los espacios de vacancia y las miradas dominantes y, al mismo tiempo, nutrió a este libro de los resultados alcanzados en investigaciones previas. Sin embargo, una tarea posterior y fundamental para llevar a cabo nuestros objetivos fue definir los criterios metodológicos.

Las fuentes que predominantemente hemos utilizado para la realización de esta investigación son orales. Nuestros entrevistados han sido una selección de varones y mujeres del grupo de jóvenes de la fraternidad² Caporales de Quilmes, y una de inmigrantes bolivianos de primera generación. Las entrevistas en profundidad nos han revelado cómo las generaciones fueron configurando, negociando y resignificando su condición de inmigrantes bolivianos en la Argentina o de hijos de inmigrantes nacidos y/o socializados en este país. En segundo lugar, nos permitió indagar en la dimensión económico-social, es decir, en cómo fueron las trayectorias económicas y productivas de los entrevistados de la primera generación, quienes llegaron a Quilmes la década de 1980. Además, realizamos observación participante pautan-

²Se denomina fraternidades a las distintas agrupaciones de bailarines que representan la danza de los Caporales en espectáculos públicos y privados. Estos grupos se estructuran, como veremos más adelante, a partir de jerarquías internas específicas en las que el género, la edad y la trayectoria en la agrupación definen las posiciones de sus miembros.

do encuentros con los jóvenes bailarines para presenciar los ensayos y actuaciones, es decir, que la relación con estas personas ha trascendido el espacio de las entrevistas y ha quedado registrada mediante fotografías y anotaciones sistemáticas.

Podemos clasificar nuestras observaciones en distintos grados o niveles. Éstas comenzaron en el lugar adonde ellos ensayan antes de sus actuaciones. En esas ocasiones pudimos extraer las características más significativas de la fraternidad, comprender su organización y dinámica interna. Asimismo, una tarea sumamente relevante fue nuestra observación en la 60° Fiesta y Peregrinación a Luján en honor a la Virgen de Copacabana.

Con respecto al proceso de entrevistas, cabe destacar que, luego de realizarlas, hemos procedido a su transcripción para su posterior análisis. Este no es un dato menor, ya que conocemos las implicancias del pasaje de un registro oral a uno escrito, el intento de preservar durante la transcripción la intención, la gestualidad corporal, el tono y las emociones que conforman el relato. A la vez, esto se adapta a las pautas gramaticales del lenguaje escrito, lo que conlleva una gran complejidad, y sabemos que cada vez que quien escribe coloca un signo de puntuación, inevitablemente se encuentra realizando una intervención interpretativa, un trabajo creativo, sin olvidar que el texto escrito es fruto de un diálogo oral (Portelli, 2014).

Aquí se revela, entonces, una de las particularidades de este tipo de fuentes: se trata de documentos que surgen de la relación entre el entrevistado y el investigador y, sobre todo, nos muestra que el rol del historiador en la creación de éstos es fundamental, debido a que es él quien propone la realización del encuentro, prepara el cuestionario (que puede ser más o menos estructurado) para guiar el diálogo, trans-

cribe la grabación y lo somete, posteriormente, a su interpretación en el marco del proyecto de investigación.

Es importante destacar que el contexto en que se realiza la entrevista influye notoriamente y crea un relato particular, en primer lugar, porque probablemente sea la primera vez que el entrevistado se encuentre desafiado a explorar y narrar experiencias de su vida con un orden que es el que propone el investigador. Por ello, no hay que perder de vista que, como señala Alessandro Portelli: “La historia oral comienza en la oralidad del narrador, pero se dirige hacia la escucha del historiador y finalmente a su escritura, por eso tiende a organizar su propio discurso teniendo en cuenta este destino final” (Portelli, 2014, pág. 12). Durante el tiempo que dure la entrevista, es el investigador el que define los roles y “las autoridades discursivas”, aunque también se darán negociaciones y renegociaciones en la conversación.

Las narrativas personales desplegadas en las entrevistas revelan dimensiones múltiples de la experiencia de migrar. Entramadas en las historias de vida aparecen las consecuencias económicas, sociales, emocionales y culturales de la movilidad y de la vida transnacional de los protagonistas de este libro. Pero a la vez, en sus relatos se intersectan las representaciones que, según la perspectiva de los entrevistados, los argentinos tienen sobre los bolivianos con las imágenes que ellos pretenden proyectar hacia afuera de la comunidad de inmigrantes. Aunque estas narrativas constituyeron nuestro insumo principal, fueron completadas y cruzadas con otras fuentes que permitieron corroborar el crecimiento de las fraternidades de Caporales, especialmente nos referimos a los registros difundidos por una de las asociaciones que nuclea a los estos conjuntos folclóricos diseminados en diferentes puntos geográficos del país. Aunque los datos que encontramos fueron escasos y

desordenados, pudimos sistematizarlos para dar cuenta de la expansión de esta práctica, al menos durante la última década.

Asimismo, acudimos a la prensa local para relevar noticias y crónicas sobre la participación de los Caporales de Quilmes en diferentes actividades en el espacio público. De ellas, una de las que más interés despiertan en nuestro trabajo (y que será analizada en el siguiente capítulo) es la peregrinación a Luján. Como se verá, los diarios constituyeron una importante fuente secundaria, porque allí quedaron plasmados discursos de autoridades diplomáticas, eclesiásticas y municipales en las que se dejan entrever representaciones e imágenes sobre los bolivianos en la Argentina tanto desde la perspectiva de los inmigrantes (o de quienes intermedian sus voces) como desde la sociedad local.

Antes de iniciar el recorrido del libro, creemos conveniente realizar algunas consideraciones breves sobre enfoques que nos han inspirado para leer e interpretar las fuentes y sobre conceptos (en particular, el de generaciones) de los que nos valdremos a lo largo de este trabajo. Aunque no han constituido un objeto primario de nuestra indagación, a lo largo de las entrevistas y de la observación cobran relevancia las emociones (positivas y negativas). En los relatos de las experiencias de los bolivianos de primera y segunda generación, las acciones nunca aparecen desprovistas de motivaciones que podríamos ubicar en el orden de lo emocional. Se podría argüir que las emociones forman parte de la naturaleza humana y por ello no existen acciones que no involucren algún tipo de emocionalidad.

Aunque esto sea efectivamente así, desde hace algunas décadas las emociones se han convertido en objeto para la historiografía y se ha revelado que es necesario llegar a una comprensión histórica de

las mismas, hecho que ha provocado lo que actualmente se llama *giro emocional*. Entre los varios enfoques y numerosos referentes de este campo, hemos abrevado en la noción de “comunidades emocionales” acuñada por Barbara Rosenwein (2010) para referirse a los sistemas de sentimientos y modos de expresión de las emociones que los miembros de una comunidad alientan, aprueban, toleran o desprecian. En nuestro caso, el concepto de comunidades emocionales (sumado al de estándares emocionales, una noción también propia de este campo) nos ayuda a comprender cambios a nivel social en un grupo que experimentó la migración y cuyas consecuencias resonaron más allá de la generación de los inmigrantes, en la de sus hijos que hoy en día bailan en la fraternidad de los Caporales. En este sentido, partimos de la premisa de que ni los estándares ni las comunidades emocionales son estáticos, sino que, al contrario, mutan a través del espacio y del tiempo.

Así, entendemos que en el proceso activo de construcción de etnicidad las emociones ocuparon un lugar central. A través de estándares emocionales compartidos se constituyen comunidades en las que determinadas emociones o expresiones afectivas son aceptables mientras que otras son consideradas “ilícitas”. Creemos que el análisis de ese lenguaje emocional compartido, que se ha revelado a través de las entrevistas, beneficia la comprensión del problema que ocupa a este libro, sobre todo, en una reflexión en clave generacional. Fundamentalmente, porque en un proceso de reconstrucción identitaria como el que estamos analizando se negocian y renegocian a lo largo del tiempo rituales, símbolos y significados, pero también una serie de emociones que se recuperan, se desechan o se transforman.

Con respecto al concepto de generación, se trata de una noción polisémica que ha sido extensamente utilizada (aunque no sólo en

los estudios migratorios). En este caso, es tradicional la teoría de la tercera generación en relación con la preservación cultural que fuera formulada por Marcus Lee Hansen. En la década de 1930, este historiador norteamericano expuso que la segunda generación de inmigrantes tendía a olvidar las raíces, en tanto que la tercera, la de los nietos, era la que recuperaba las pautas culturales del lugar de origen de sus abuelos. Este marco general, fue ampliamente utilizado y también rebatido. No es ésta, sin embargo, una propuesta de la que nos hayamos nutrido, no sólo por su esquematismo sino porque, como veremos, en absoluto parecen cumplirse las premisas de Hansen en las generaciones de bolivianos en la Argentina. Asimismo, a pesar de que existe un debate sobre qué se considera una generación, nosotros tomaremos una decisión más bien pragmática a la hora de utilizar esta noción.

Es cierto que la generación puede ser empleada en un sentido “biológico”, con referencia a las generaciones de una familia (abuelos, padres, hijos, etc.). En muchos sentidos, nuestra concepción es biológica, en tanto que consideramos primera generación a la de los padres-inmigrante y segunda a la de los hijos, independientemente del lugar de nacimiento, porque lo que nos interesa es que hayan sido socializados en la Argentina.

En esta dirección, el sentido social del concepto de generación es relevante en este libro porque, aunque lo biológico pueda superponerse, la experiencia de migrar establece un punto de posibles conflictos entre padres e hijos en relación con la valoración diferencial que ambas generaciones tienen de la cultura boliviana en el escenario de la sociedad argentina. En este sentido, el marcador generacional esencial es la migración.

Los padres, además de haber nacido antes (generación biológica), emigraron de su lugar de origen, mientras que los hijos no lo hicieron

y si ese fue el caso, ocurrió en una edad tan temprana como para realizar el grueso de la socialización en la Argentina.³

Finalmente, uno de los ejes centrales de este libro lo constituye la cuestión de la disputa por el poder cultural y, en este sentido, es importante realizar un breve comentario sobre un concepto de suma importancia en este trabajo.

Los estudios sobre finales del siglo XIX y principios del XX, el período de mayor crecimiento de los flujos migratorios provenientes de Europa, analizan los mecanismos de disputa de poder cultural a la luz del proceso de construcción de una nacionalidad argentina. En este sentido, las prácticas culturales de las comunidades inmigradas muchas veces se interpretaron desde la historiografía como amenazas para un Estado nacional que se encontraba en su momento de consolidación y con una fuerte intención de homogeneizar bajo una identidad nacional a una sociedad fuertemente impactada por el fenómeno migratorio y, por ello, con una fisonomía cosmopolita.

Entonces, la creación de escuelas étnicas, la recreación de la identidad a través de la celebración de fiestas patrias del lugar de origen y la difusión de una prensa étnica se han estudiado privilegiando una mirada “desde arriba”.

En nuestro caso, veremos que la disputa por el poder cultural de los migrantes bolivianos supone poner el foco en la cuestión espacial y en las prácticas culturales que ellos desarrollan en los lugares en los que se desempeñan como trabajadores, y donde transcurre gran parte de su vida social, ya que es allí donde pueden desplegar símbolos y valores para recrear su identidad y afianzar el sentido de comunidad étnica.

³Sobre las diversas nociones de generación ver (Fulbrook, 2011).

| CAPÍTULO 1 |

Caporales y peregrinos

La fiesta de la Virgen de Copacabana en Luján

Desde finales del siglo XIX, parroquias, pueblos, ciudades, congregaciones y comunidades de inmigrantes realizan peregrinaciones que tienen por destino el santuario de Nuestra Señora de Luján. El papel de la Iglesia Católica argentina es crucial para comprender el origen de estas expresiones devocionales, ya que desde las últimas décadas del siglo XIX alentó un proceso de apertura para la inserción de inmigrantes en el cual las romerías y las peregrinaciones tenían un lugar preponderante (Casas, 2016). Sin embargo, en la primera década del siglo XX estas movilizaciones adquirirán una nueva fisonomía, cuando los colectivos de inmigrantes más importantes en términos numéricos comiencen a realizar lo que ellos denominaron peregrinaciones *generales*. De esta manera, italianos, españoles y franceses, por mencionar a los grupos más significativos, otorgarán un nuevo diseño a estas movilizaciones al aglutinar a colectivos de inmigrantes en un ritual que exaltaba la fe católica, el nacionalismo argentino y la identidad étnica de estos grupos. Estos cambios pueden comprenderse a la luz de un importante asociacionismo católico que existió antes y después de 1930. Tempranamente muchos barrios cobraron vida religiosa, la presencia de los católicos en el espacio público creció en importancia y, mientras se terminaba de construir la basílica, las peregrinaciones en tren ya se realizaban sistemáticamente, como lo señala Miranda Lida (2009).

En la primera década del siglo XX, formar parte del colectivo de comunidades que se hacían un lugar en ese espacio público se había vuelto relevante. Por ejemplo, la asociación que se encargaba de movilizar a la comunidad francesa proclamaba: “Todas las naciones representadas en la Argentina tienen colocada su bandera respectiva en el santuario nacional argentino; tan sólo faltan allí los colores franceses” (Lida, 2010, pág. 815). Podemos advertir entonces que, para estas comunidades, congregarse en el santuario comenzó a ser una cita obligada y, aunque los motivos devocionales eran importantes, durante la jornada los peregrinos disfrutaban de momentos de recreación, degustación de platos típicos y de disfrutar de bandas musicales que constituían una de las principales atracciones de la jornada.

Como hemos mencionado, no solamente los grupos inmigrantes se movilizaban hacia la Basílica. Otra de las peregrinaciones más modernas y también más multitudinarias es la que tiene como protagonista a la juventud católica argentina, que, desde hace 43 años, cuando se congregaron con el lema “La juventud peregrina a Luján por la patria”, recorren anualmente más de 60 kilómetros como muestra de devoción a la patrona de nuestro país. En el transcurso de las últimas décadas, al igual que sucede con otros colectivos de peregrinos, el nivel de concurrencia a la peregrinación y su apariencia han cambiado; por ejemplo, cada vez es más importante el operativo sanitario para asistir a los fieles en su peregrinar, ya que desde 1975 ha aumentado progresivamente el cuidado del cuerpo de los caminantes. En 2016 se instalaron 15 puestos de apoyo y 59 puestos sanitarios dispuestos cada 500 metros, con la participación de unos 6.000 voluntarios.

Una de las particularidades de esta peregrinación es que los lemas que la Iglesia propone encuentran un correlato en problemáticas so-

ciales y políticas del país. Por ejemplo, sobre el de 2017, los representantes manifestaron:

Este año le queremos pedir esto a la Virgen, nuestra Madre. Es cierto que la necesitamos, en muchos ambientes se está viviendo mucha violencia. Hay mucho enfrentamiento, mucho desencuentro. Además, en este año electoral, también necesitamos reencontrarnos para buscar el bien de todos. (Comunicado oficial de la comisión organizadora de la Peregrinación Juvenil a Luján⁴).

Las formas de exhibirse en este espacio público y de apropiarse de él son múltiples, y la apariencia de las peregrinaciones difiere entre las distintas comunidades y agrupaciones. Con el fin de movilizar a grandes masas, como advirtió Lida (2010), desde los tiempos del Centenario resultó claro que no alcanza solamente con el fervor religioso. Las peregrinaciones necesitan de campañas de propaganda y organización. Así, las primeras comunidades a principios del siglo XX negociaban tarifas de tren para garantizar la llegada de los peregrinos a los puntos de encuentro y hacían circular volantes, proclamas y boletines con la programación de la jornada. Lo mismo sucede actualmente, a través de nuevas plataformas, como las que proporcionan las redes sociales.⁵

Además, quienes organizan las movilizaciones deben ofrecer atracciones para los asistentes, números artísticos, bandas musicales y venta de platos típicos. Porque una característica de este multitudinario evento es que, además de contar con un número estable de par-

⁴Comunicado oficial de la comisión organizadora de la Peregrinación Juvenil a Luján, recuperado de <http://www.aica.org/29014-madre-ensenanos-construir-la-paz-el-lema-de-peregrinacion-lujan.html>

⁵Véase, por ejemplo: <https://www.facebook.com/caporalesdequilmes21/>

ticipantes, tiende a generar asistencias espontáneas de público que se suma a ella a último momento y que puede ser atraído por algún espectáculo en el transcurso de la jornada.

En los estudios historiográficos que se han ocupado de analizar en profundidad la gravitación y el significado que en la historia argentina tienen las peregrinaciones al Santuario de Nuestra Señora de Luján, sólo algunos grupos cuentan con un lugar de privilegio. Entre ellos podemos mencionar a la comunidad italiana, que se ha distinguido por la capacidad de movilización que demostró desde la primera década del siglo XX, cuando en vísperas del Centenario realizó su primera peregrinación general. Otra de las manifestaciones devocionales que ha motivado el interés de la historiografía es la Peregrinación Gaucha a Luján, que se lleva a cabo desde 1945 y se consolidó gracias a la integración de sectores de la iglesia católica y dirigentes de agrupaciones tradicionalistas. Como señala Matías Casas (2013) en uno de los trabajos más recientes sobre este tema, con la consolidación de esta práctica a lo largo del siglo XX se celebró la integración del símbolo de la nacionalidad con la religión oficial del Estado.

Podríamos ubicar, entonces, a estas primeras instancias como el inicio de lo que sería una larga historia de peregrinaciones a la ciudad de Luján. Así como hemos advertido en las primeras páginas de este trabajo que dentro de la disciplina histórica la inmigración boliviana a la Argentina ha suscitado menos interés que la inmigración transatlántica, debemos destacar también que algo similar sucede con la peregrinación boliviana a Luján. Sin embargo, podríamos argüir que, en los intersticios de la historia nacional de la Argentina, impactada fuertemente por el fenómeno migratorio, la boliviana, al igual que otras comunidades emigradas, ha tejido su participación dentro del concierto de actores que desfilan por la ciudad bonaerense.

En la actualidad, la cripta emplazada en la Basílica contiene más de cincuenta imágenes de la Virgen María, en sus distintas advocaciones, la mayoría de ellas representantes de países americanos, con una serie de imágenes europeas que se sumaron en la década de 1990. Entre las decenas de vírgenes, se encuentra Nuestra Señora de Copacabana, patrona de Bolivia. Como muestra de devoción, desde 1956, cada primer domingo de agosto parte de la comunidad boliviana se moviliza hacia Luján para dar lugar a una de las peregrinaciones más coloridas del año.

En el transcurso de esta festividad desfilan decenas de grupos que ofrecen al público una variedad de danzas de origen andino. Entre ellas, la morenada, los tinkus, la kullawada y la llamerada. Sin embargo, en 2010, cuando se celebraba la 54ª edición del evento, de las 50 fraternidades que desfilaron, 36 representaron la danza de los Caporales. Asimismo, en 2016, de las 98 fraternidades participantes, 60 bailaron Caporales. Así lo indican los registros de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en Argentina. Estos datos nos advierten del crecimiento general de la participación de grupos de bailarines en términos cuantitativos y, en particular, de la danza que ocupa a este libro.⁶

Practicar la danza de los Caporales implica formar parte de agrupaciones denominadas “fraternidades” y todas ellas comparten, en líneas generales, una misma estructura de organización interna. La fraternidad se encuentra jerárquicamente constituida, los guías cumplen

⁶Registros de los años 2010 y 2016 de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en Argentina. Listados difundidos por ACFORBA, disponibles en: <http://www.hacerenlujan.com.ar/calendario/details/101-54d-festividad-de-la-virgen-de-copacabana-lujan-2010.html> y en: <https://www.facebook.com/ACFORBA/photos/a.177202526703/10154364164121704/?type=3&theater>.

un papel esencial para ordenar sus más importantes eventos y, además se abocan a la tarea de dirigir a la “tropa” de fraternos (el conjunto de bailarines). Dentro de ésta, por un lado, las “cholitas” son lideradas por una guía femenina que les enseña los sutiles movimientos que deben realizar durante las presentaciones, el cuidado de la vestimenta y cuestiones relacionadas al comportamiento de las mujeres dentro del grupo. En tanto que, por otro lado, la tropa de “machos” es acompañada por un guía masculino que también muestra cómo debe expresarse un verdadero caporal, con movimientos fuertes y ágiles que requieren de cierto estado físico para resistir coreografías exigentes.

Además, el funcionamiento y la reproducción de la fraternidad requiere de la conformación de una comisión directiva *sui generis*, en la cual la tesorería es la pieza más importante, ya que la recaudación representa un elemento central para formar parte del concierto de fraternidades dispuestas a ganar un lugar de privilegio en el espacio público. Según la experiencia de los Caporales de Quilmes, corroboramos que las cuotas mensuales que abonan los fraternos son utilizadas para costear bandas musicales que acompañan las peregrinaciones y que constituyen un insumo esencial para posicionarse en un lugar destacado con respecto a las demás fraternidades. Por lo cual estas bandas que los acompañarán son cuidadosamente elegidas. Se trata de uno de los puntos más sensibles de las negociaciones previas a las grandes manifestaciones públicas. El dinero también se utiliza para afrontar el alquiler de la sociedad de fomento en la que se llevan a cabo los ensayos y a su vez, permite costear el transporte, además de la compra de insumos para las presentaciones.

La fraternidad mantiene encuentros periódicos para ensayar las coreografías que presenta aleatoriamente en distintos eventos sociales

privados para los cuales son convocados (principalmente, casamientos y cumpleaños de familias de la colectividad). La preparación previa para otros grandes eventos públicos de los cuales participan es distinta, ya que requieren de otro tipo de organización. Las actuaciones más representativas y multitudinarias del año son las que se realizan en la Basílica de Luján y en la Avenida de Mayo. En Luján convergen numerosas fraternidades, que se preparan desde febrero para llegar en condiciones óptimas a agosto, cuando empiezan sus actividades más importantes.

La cita tiene lugar a las nueve de la mañana, cuando la Virgen de Copacabana es retirada de la cripta por autoridades eclesíásticas bolivianas y argentinas, para ser luego colocada, frente a la Basílica, en un palco en la plaza Belgrano. La misa central tiene lugar a las doce del mediodía, pero antes de la homilía se izan las banderas de Argentina, Bolivia y el Vaticano –que flamearán en la plaza durante toda la jornada– y se entonan los himnos nacionales de ambos países. El intendente de la ciudad de Luján es uno de los oradores principales. Es el encargado de dar la bienvenida, tanto a las autoridades como a los espectadores y a los bailarines, quienes en esas horas se encuentran ultimando los detalles de lo que será uno de los acontecimientos más significativos del año.

En 2015, durante su alocución, el intendente relató cuál sería la rutina programada durante todo el día y mencionó en orden de importancia las actividades, dejando en claro que el segmento que él denominó como “institucional” es uno de los más significativos, ya que en esos actos y discursos quedarían plasmadas las voluntades del Estado argentino y del Estado plurinacional de Bolivia para que la actividad se desarrolle con normalidad. Por otro lado, destacó que la parte religiosa y litúrgica de la jornada revela que los dos pueblos se

encuentran arraigados a la cultura y a la religión, y que ambos convergen “alegremente en la casa de la Madre de todos”, como muestra de su hermandad. El intendente reafirmaba el carácter católico tanto del pueblo argentino como del boliviano, y en ese sentido, a la religión como un elemento homogeneizador al tiempo que se asume al culto católico como un rasgo común de toda la comunidad boliviana que hoy vive en Argentina. En sus palabras:

Quiero que también, nosotros, los cristianos, los hermanos los hagamos sentir bien a cada uno de ustedes cuando vienen a esta fiesta, disfrútenla, pasémosla entre hermanos, porque eso somos, hermanos unidos por la sangre latinoamericana, y unidos por nuestra sangre religiosa y por nuestras madres presentes, bienvenidos y disfruten de este hermoso día al pie de la virgen de Luján (Oscar Luciani, 2015⁷).

Además, en ese discurso el intendente enfatiza el papel preponderante que ese municipio tiene como garante de la festividad y anfitrión indiscutido. Por último, algo muy significativo: el funcionario recordó que todos los presentes se encontraban al pie de la Virgen de Luján, patrona de la Argentina.

Por su parte, el embajador del Estado plurinacional de Bolivia pronunció un discurso en el que enfatizó el carácter inmigrante de la audiencia que se encontraba aquel día en la ciudad de Luján. A diferencia de las palabras del intendente, quien parecería hablarle a un público más homogéneo, que él definió como la colectividad boliviana

⁷Discurso inaugural del intendente de Luján, Oscar Luciani, pronunciado el 04/08/2015. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=D9gbAf-o8sE>

en Argentina, el diplomático se dirigió a los presentes con palabras que intentaban interpelar tanto a argentinos como a bolivianos. En principio, el funcionario agradeció el rol de la Argentina como país de acogida, luego se pronunció hacia los inmigrantes y a sus descendientes, destacando la sencillez, la humildad y el trabajo como rasgos característicos de los bolivianos, y revalorizando el esfuerzo que ellos hicieron no sólo para garantizar su progreso social y económico sino también para contribuir al crecimiento del país que los recibió. En este punto interpretamos que el embajador le atribuía a la comunidad boliviana un lugar legítimo en la historia del país, algo que los habilitaría a realizar un espectáculo público como el que se estaba desarrollando en una ciudad tan representativa de la argentinidad, como es Luján. Sus palabras son elocuentes:

Debo en esta oportunidad valorar el aporte de todos los bolivianos aquí en Argentina, ese esfuerzo y sacrificio que significa dejar la patria donde uno ha nacido y buscar en otros países, luchando contra las adversidades, luchando contra los lazos familiares, de la cultura. Y venir aquí a trabajar, a rehacer su vida, a aportar con su trabajo, su esfuerzo y sacrificio al país que nos acoge (Embajador del Estado Plurinacional de Bolivia, 02/08/2015).⁸

De la misma manera, en 2014, el embajador se había dirigido a ellos manifestando enfáticamente: “Toda Bolivia está pendiente de ustedes, pendiente de sus progresos, de sus actividades y también de sus necesidades”. En la peregrinación que tuvo lugar en 2015, el embajador hizo hincapié en la movilidad social ascendente que sus compa-

⁸Discurso del Embajador del Estado Plurinacional de Bolivia reproducido por el diario *El civismo*, 02/08/2015.

triotas experimentaron desde su llegada a la Argentina, e incorporó el término “generaciones”, realizando una distinción que nos parece importante señalar ya que, en gran medida, los participantes que se han involucrado en la reproducción de estos festivales son jóvenes hijos de inmigrantes bolivianos. Tal es el caso del grupo que analizaremos en este libro, cuyos miembros son, en su mayoría, nacidos en la Argentina, mientras que sólo algunos han emigrado de Bolivia a muy temprana edad, junto con sus padres.

Luego de los actos protocolares, en un escenario contiguo, se lleva a cabo una misa concelebrada entre representantes de la Iglesia Católica de Argentina y de Bolivia, para reafirmar el carácter devocional de la jornada. En paralelo, las fraternidades se encuentran ultimando los detalles de la actuación, que protagonizarán después del mediodía. Si el espectador se alejara de los escenarios principales, podría observar que las fraternidades se encuentran diseminadas en los alrededores de la Basílica ensayando, ajustando el vestuario y repasando cuidadosamente los pasos a seguir antes de recibir el llamado que anunciará que ha llegado el momento de salir a escena.⁹

Una caminata entre las fraternidades nos revela la presencia del alcohol, especialmente podemos observar la circulación de botellas de cerveza, lo que nos permite intuir que, aunque nos encontramos en un ambiente de mucha expectativa, donde todos se revisan los trajes entre sí y repasan coreografías, el clima no deja de ser descontracturado, festivo. Esto es muy similar al clima que podría observarse en cualquiera de los ensayos que realizan durante el año, donde esa bebida también aparece como un elemento que, como relató un entre-

⁹Observación participante realizada el 06/08/2016 en la ciudad de Luján.

vistado, ayuda a desinhibir y contribuye a cohesionar al grupo, en la medida que favorece el diálogo y crea condiciones amenas para entablar amistades y conocerse más profundamente.¹⁰

La presencia del alcohol posee una larga historia en los carnavales bolivianos, principalmente en el martes challa y en el corso de Oruro, y se ha estudiado desde las ciencias sociales como un factor que colabora en la integración de comunidades. Gerardo Castillo Guzmán afirma que “al beber se expresa un modelo ideal de unión de grupo, una identidad de pertenencia a una misma comunidad”. (Guzmán, 1996) Al mismo tiempo, aunque el alcohol no anula las jerarquías en el interior del grupo, contribuye a desvanecer las fronteras de poder momentáneamente entre, por ejemplo, los guías y los miembros de la tropa de fraternos, sobre todo antes de salir a escena y una vez finalizado el acto.

Asimismo, Guzmán afirma que el beber cataliza las relaciones sociales y las situaciones previas, que pueden ser armoniosas o conflictivas. De hecho, uno de nuestros entrevistados se refirió al alcohol en el sentido que describimos en el párrafo anterior. Para José Luis, un joven caporal de 24 años, el alcohol favorece la integración de la fraternidad, pero no descarta que puede contribuir al conflicto: “Te desinhibe, entendés, abre a las personas. Al diálogo, a relacionarte, hasta a decir bueno, somos amigos. También lo malo, eh.”¹¹

Estas instancias de tensión y paralelamente de recreación del grupo son previas al momento de salir de bambalinas para pasar al esce-

¹⁰Entrevista a José Luis, 11/03/2018.

¹¹Entrevista a José Luis, 11/03/2018. En conversaciones que trascendieron el espacio de la entrevista, los jóvenes bailarines han relatado que con relación al alcohol se han suscitado conflictos, como infidelidades entre los miembros de la fraternidad.

nario principal. Pasado el mediodía, la mirada de la audiencia estará posada sobre las fraternidades que desfilarán, una tras otra, a lo largo de las calles que rodean a la Basílica. En paralelo con el desfile, en una arteria aledaña, algunas familias marchan también, alzando a una Virgen que seguramente acercaron hasta allí para que fuera bendecida. Sin embargo, la variedad de colores que deliberadamente han decidido portar los fraternos en sus prendas hace que las miradas de los espectadores estén volcadas casi exclusivamente en ellos.

Aunque las autoridades eclesiásticas argentinas y bolivianas se han retirado del escenario principal luego de celebrar la misa, la estructura sigue allí sosteniendo en un altar a la Virgen de Copacabana. La patrona de Bolivia ha sido temporalmente apartada de la numerosa colección de Marías para ser entregada en el espacio público a la veneración de los fieles en un ritual que sincretiza lo carnavalesco, lo pagano y lo católico.

Los alrededores se encuentran protocolarmente vallados y sobre esos límites se agolpan los espectadores para observar de cerca a los bailarines. Cuando los fraternos transitan el último tramo de su recorrido y por fin se encuentran delante de la virgen, permanecen bailando en ese lugar y se exceden del tiempo que tienen asignado en el reglamento. Insistentemente, el locutor los insta a abandonar ese sitio para dar paso al resto de las fraternidades, que esperan para realizar su actuación.

Todo indica que es el punto de mayor lucimiento, porque frente al santuario y a la patrona de Bolivia se congrega el grueso del público y las arengas se expresan más enérgicamente. Entonces, el espacio se ha reconfigurado. Si antes del mediodía la plaza era el centro de atención para escuchar la palabra de las autoridades y luego, la homilía, ahora el público se ha movilizado hacia los márgenes y las fraternida-

des saben que se han constituido en la atracción principal, es por ese motivo que se resisten a abandonar ese espacio, reducido pero muy significativo para ellos.

Las imágenes se repiten una y otra vez, las fraternidades desfilan en orden, son grupos divididos entre *machos* y *cholas*, como ellos mismos se clasifican, y, junto a ellos, las bandas que musicalizan el paso de los fraternos con trompetas, trombones, redoblantes y platillos. Es de destacar la sobriedad en términos estéticos que caracteriza a los miembros de las bandas de este evento, ellos comparten la peregrinación con los machos y las cholitas, pero sus trajes, aunque de colores llamativos, constan de un simple saco, camisa y corbata. Su rol es acompañar, no lucirse. Sólo debe sobresalir la potencia sonora de los instrumentos para que la mirada del público siga pendiente de los danzarines.

En la observación advertimos que los espectadores conforman un público joven, con una presencia dominante de personas bolivianas de primera o segunda generación que se encuentran agrupadas principalmente en familias. Los niños parecen representar un grupo significativo y para ellos existe una oferta de productos como helados o golosinas vendidas en puestos diseminados en la plaza. Mientras que los ancianos representan un grupo minoritario, quizás porque la jornada puede resultar extenuante debido a que implica el esfuerzo de estar de pie durante todo el día. La postura del público no es la misma en la instancia de la homilía que en la del desfile. Mientras que en la primera muestran una actitud relativamente pasiva, la segunda les permite desplazarse al paso de los bailarines tomando fotografías y comentando el espectáculo.

Hacia ese público se dirige el locutor, que describe lo que ellos ven y ejerce una notable influencia emocional con alocuciones breves pero significativas, tales como:

¡Vamos, todavía! Estamos demostrando esta danza folclórica llamada Caporales [...] Estrenando nuevos trajes, felicitaciones por el esfuerzo señores, hicieron un esfuerzo enorme para que puedan venir estos trajes, mostrar esta danza y saludar a la Virgencita de Copacabana”.

Evidentemente, para quienes bailan, los trajes representan una de las mayores preocupaciones y dentro de las fraternidades, según lo han relatado nuestros entrevistados, tienen lugar acalorados debates acerca de los colores y, sobre todo, de la posibilidad de traerlos de Bolivia, ya que esto los ubica en una posición privilegiada con respecto a las fraternidades que desfilan con vestimentas que se han confeccionado en la Argentina. Los colores son rutilantes. Violeta, rojo, fucsia, turquesa y blancos brillantes son los tonos que prevalecen en las telas decoradas con lentejuelas. En las trenzas de las cholitas y en las botas de los machos los cascabeles tintinean al compás del balanceo. Estos detalles dan cuenta de la necesidad que tienen los grupos de sobresalir en términos estéticos, y podemos decir sin vacilaciones que lo logran, porque su explosión de colores contrasta los tonos tenues de la Basílica y la plaza y con la opacidad gris del asfalto sobre el que desfilan.

Los patrones estéticos, sin embargo, no siempre fueron los que se observan en la última década. Si analizamos comparativamente fotografías de jóvenes caporales de hace más de veinte años, cuando esas agrupaciones comenzaron a florecer, llama la atención la sobriedad en la ornamentación de las prendas. En una de las fotografías que compartimos a continuación (**imagen 1**), se observa a un joven caporal de la ciudad de Quilmes que llevaba un traje en el cual predominaba el color blanco con algunos detalles en rojo, un sombrero negro con bordados dorados y los clásicos cascabeles en las botas. En la actualidad

sería difícil encontrar un danzarín quilmeño que portara un traje de esas características, ya que un solo atuendo posee una amplia gama de colores estridentes.¹²



Imagen 1. (Izq.) Joven de la fraternidad Caporales de Quilmes en una presentación pública. Década de 1990. Fotografía perteneciente al archivo personal de Enrique, uno de nuestros entrevistados.



Imagen 2. Joven de la fraternidad Caporales de Quilmes en el festival Buenos Aires celebra Bolivia (2017).

¹²Para realizar la descripción de la danza en el contexto de la peregrinación a la Basílica de Luján me basé en mi observación participante, pero sobre todo me inspiré en el célebre texto de Robert Darnton (1987) sobre la procesión de Montpellier.

Este cambio responde a varios factores. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en la última década ha aumentado notablemente la cantidad de fraternidades que participan de la procesión. Esto genera una intensificación de la competencia puesto que cada vez se vuelve más difícil destacarse entre los cientos de bailarines. En segundo término, la movilidad económica que ha experimentado un sector de la comunidad boliviana afincado en el Gran Buenos Aires le habilita a la segunda generación la posibilidad de destinar una parte de sus ingresos (o de los de sus padres) en manifestaciones culturales como las que estudia este trabajo. Como se ha mencionado, los fraternos abonan una cuota mensual y, además, realizan una importante erogación cuando llega el momento de adquirir en Bolivia los trajes para lucir en Luján.

Además del deslumbramiento que provocan en el espectador la variedad de colores, la potencia de la música y el elocuente relato del locutor, es de destacar la naturaleza de los gestos corporales que realizan los danzantes. Básicamente, la gestualidad podría dividirse en función del género. Por un lado, las cholitas ejecutan movimientos suaves de piernas y manos. Dos de sus dedos, el anular y el medio, deben ser doblados sutilmente hacia dentro de la mano, tal como les ha sido enseñado en los ensayos, para acompañar el contoneo de sus caderas y el grácil movimiento de la falda, bordada esmeradamente con lentejuelas. Los bailarines masculinos realizan movimientos ágiles que acompañan con gritos y arengas. En todo momento llevan en la mano un sombrero –también bordado con lentejuelas– que sigue la dinámica del cuerpo del joven. Botas, pantalón, una faja y un chaleco completan el atuendo, que al igual que en el caso de las mujeres, se destaca por ser multicolor y brillante.

El nombre Caporales hace referencia al grupo de varones que en la época colonial dirigía a contingentes de esclavos. Más allá de la cues-

ción etimológica, la coreografía ubica en el centro de la escena y de la atención del espectador, a la figura masculina porque es un baile que exige habilidades y destrezas físicas que podríamos relacionar con una deliberada demostración de virilidad. Las mujeres se incorporaron más tardíamente a esta práctica y hoy, dentro de la actuación, son las que despliegan delicados meneos que exaltan la sensualidad, la seducción y, especialmente, la sumisión. En este sentido, encontramos que, al menos en el plano simbólico, las prácticas machistas constituyen una continuidad entre la primera y la segunda generación de inmigrantes bolivianos en Argentina, que se expresa también en esta danza ritual.

En este aspecto, podríamos resaltar un fenómeno que se observa en los desfiles, aunque su dimensión en términos cuantitativos es pequeña, se trata de una nueva figura: las *machitas*. Son mujeres que realizan la misma coreografía que los varones y pertenecen a la tropa masculina, sin embargo, para lograr formar parte de ese grupo, las jóvenes deben vestirse como un macho caporal auténtico. Son pocos los casos que se observan entre las fraternidades que desfilan en Luján y algunas de ellas participan en Caporales de Quilmes. El locutor destacó que este hecho “da lugar a la igualdad de género”.

El desfile, además de ser analizado desde una perspectiva de género, posee rasgos que permiten esbozar un estudio del fenómeno en términos generacionales, eje fundamental de este trabajo. Si bien pudimos detectar la existencia de fraternidades en las que convive más de una generación, en líneas generales nos encontramos con una danza que es organizada, dirigida y representada por jóvenes bolivianos de segunda generación. Este fenómeno no pasa desapercibido para el conductor del espectáculo, quien, cuando las fraternidades desfilan frente al altar de la virgen, proclama desde el escenario: “Ésta es nues-

tra siembra, son jóvenes que ya forman parte de nuestra comunidad”, en alusión a la forma en que sujetos nacidos en la Argentina resignifican un fragmento del acervo cultural boliviano.

Es en ese momento que maduran los frutos del esfuerzo que realizan desde febrero. Si han logrado conseguir el traje más llamativo, demostrar su devoción y captar la atención del público (y, sobre todo, del resto de las fraternidades), entonces, cuando termina el día, probablemente regresen celebrando en los ómnibus, mientras la Virgen de Copacabana es repuesta entre las otras Marías, en la cripta de la Basílica de Luján.

| CAPÍTULO 2 |

Del Mercado a la comunidad étnica

Perspectivas sobre etnicidad y liderazgo

Una de las dimensiones privilegiadas dentro de los estudios migratorios fueron las estrategias que los inmigrantes desplegaron para constituirse como una comunidad en las sociedades de destino. En los Estados Unidos, desde la década de 1980, se publicaron una serie de trabajos enfocados en analizar los mecanismos que, por ejemplo, alemanes e italianos habían desarrollado para integrarse a la sociedad norteamericana (Sollors, 1991; Conzen, Gerber, Morawska y Vecoli, 1992). En este sentido, el poder emergió como un eje insoslayable para comprender las disputas que se dan alrededor de la conformación de una comunidad étnica.

Inspirado en las hipótesis de Hobsbawm y Ranger (1983) sobre la invención de la nación, el profesor de literatura germano-americano Werner Sollors propuso pensar a la etnicidad como una invención. Esa noción le permitió reflexionar acerca del proceso dinámico mediante el cual las comunidades de inmigrantes negociaban tradiciones, espacios y prácticas tanto en el interior del grupo como fuera de él. En *La invención de la etnicidad*, Sollors compiló una serie de trabajos entre los que se destacaba el análisis que Kathleen Conzen hacía sobre los inmigrantes alemanes en los Estados Unidos, donde ella observa que la competencia, la cooperación y el conflicto son tres elementos que se presentan como componentes esenciales en el proceso de formación y definición de un grupo étnico. En un trabajo posterior, Conzen (Con-

zen, Gerber, Morawska, y Rudolph Vecoli, 1991) todavía afirmaba la pertinencia de la idea de invención que, según sus argumentos, había permitido pasar de los análisis que ponían el foco en la asimilación a una sociedad de acogida, a una perspectiva que abordaba el comportamiento colectivo e interactivo de las comunidades de inmigrantes, en el que las negociaciones entre estos grupos y la cultura dominante eran abiertas y ambivalentes.

En este sentido, tanto para Conzen como para otros historiadores, las prácticas conmemorativas funcionaron como un registro pertinente para analizar los mecanismos y las estrategias que las comunidades ponían en juego en el proceso de invención de etnicidad. En el caso de los alemanes en Norteamérica, Conzen develó cómo sus formas de celebración ritualizada los ayudaron a conceptualizar su comunidad en términos étnicos. Según la autora, ese fue el modo en el que lograron ingresar como grupo en la vida pública americana y ese proceso tuvo consecuencias significativas tanto para la cultura popular estadounidense como para su propio futuro colectivo.

Asimismo, uno de los casos paradigmáticos de invención de etnicidad en los Estados Unidos es el de la comunidad irlandesa (Conzen, Gerber, Morawska, y Rudolph Vecoli, 1991). Los historiadores estudiaron la celebración de San Patricio, un día que en Irlanda era considerado santo pero que en la sociedad de acogida llegó a ser una gran celebración secular, caracterizada por el despliegue de banquetes y bebidas alcohólicas en un ambiente festivo. De esa manera, los irlandeses crearon una representación de sí mismos para demostrar su intención de integrarse en la nueva sociedad a través de una práctica cultural novedosa, aunque basada en elementos antiguos del país que habían dejado atrás.

Ahora bien, en este punto, cabe preguntarse cuáles son los actores concretos que intervienen en las estrategias de las comunidades de inmigrantes. En los trabajos que venimos de evocar, todos los grupos mostraban algún grado de institucionalización. Esta dimensión se manifestaba en la existencia de distintas organizaciones, tales como las sociedades de ayuda mutua, las congregaciones religiosas y las escuelas. De estas instituciones emerge una figura que en los análisis historiográficos clásicos ocupa un lugar central: el líder étnico.

Dentro de los estudios migratorios se dieron largas discusiones acerca de la naturaleza y la importancia de los liderazgos étnicos. Tanto en los estudios pioneros estadounidenses, como también en la producción historiográfica de nuestro país, las primeras discusiones sobre las funciones de estos líderes se dirimieron entre los partidarios de la teoría de la asimilación (*melting pot*, *crisol de razas*) y los exponentes del pluralismo cultural. Mientras que, en el primer caso, se argüía que los líderes étnicos eran meros intermediarios en el inevitable proceso de asimilación del grupo a la sociedad receptora, en el segundo, se erigían en agentes encargados de despertar y reelaborar una conciencia étnica dormida (Seixas, 2006).

Según estas perspectivas, los liderazgos eran la cara visible del grupo y encarnaban las intenciones de la comunidad a la hora de disputar un lugar en la sociedad de acogida, puesto que ellos encabezaban la disputa por el poder cultural en el espacio público. Sin embargo, en ocasiones estos líderes tenían que encontrar el equilibrio en un escenario de desencuentros, tensiones y disputas en el interior de la comunidad. El liderazgo no es algo que se obtiene armoniosamente, ya que ocupar ese lugar de poder implica, a menudo, gozar de beneficios políticos o económicos.

No obstante, en la década de 1990, el historiador norteamericano Jon Gjerde (1999) propuso una hipótesis que complejiza los análisis del liderazgo étnico. Para él, la configuración de identidades étnicas se encuentra acompañada por un proceso de lealtad dual. Por un lado, a la sociedad de acogida –es decir, buscando puntos de identificación dentro de ella– y por otro, a los mitos y símbolos de la patria de origen que sirven para demarcar los límites de la comunidad y dinamizar su proceso de etnización. Según Gjerde, esas lealtades son complementarias y colaboran en la integración a la sociedad de destino.

Las dimensiones que acabamos de mencionar suscitaron más tardíamente el interés de la historiografía argentina dando lugar a una serie de trabajos que estudiaron los procesos de etnización de comunidades de inmigrantes en nuestro país. Así, desde la perspectiva de Fernando Devoto (2006), cuando la historiografía argentina comenzó a mirar la dimensión étnica de los fenómenos migratorios, surgió la necesidad de pensar en la conformación de las identidades de los sujetos migrantes y comprender el rol de las instituciones comunitarias y sus discursos ideológicos. Y, junto con estas dimensiones, el factor insoslayable de los liderazgos que son los que propiciaron la participación en el espacio público disputando un lugar para las identidades vernáculos en la sociedad local.

En el caso de la Argentina, el análisis de estos fenómenos se encuentra atravesado por uno de los temas más convocantes de la historiografía: el complejo proceso de creación de una identidad nacional. Una de las interpretaciones clásicas es la que pone énfasis en los continuados esfuerzos del Estado por moldear las identidades de los inmigrantes. Sin embargo, aunque el foco no está puesto en las estrategias de las comunidades, es posible detectar una disputa que Lilia Ana Bertoni llamó un “combate simbólico” (Bertoni 1992). En

su obra, la autora describe las celebraciones que, desde finales del siglo XIX, los italianos llevaban a cabo y que eran vistas como una amenaza para las aspiraciones de homologación cultural del Estado argentino. Asimismo, Bertoni señala el importante rol de las escuelas de la colectividad, adonde se fomentaba la adhesión a la patria de origen. Según la historiadora, el proceso de institucionalización del grupo constituía una fortaleza a la hora de disputar poder cultural frente a las elites dirigentes locales, a pesar de encontrarse en desigualdad de condiciones. En las festividades italianas, por ejemplo, se sintetizaban los esfuerzos que las escuelas de la colectividad hacían a lo largo del año, mediante una prédica fuertemente patriótica. Luego, en las celebraciones públicas, los niños tenían oportunidad de manifestar lo que habían aprendido. Sin embargo, la disputa no sólo se daba en el terreno de la educación. Los periódicos extranjeros rivalizaban, según Bertoni, con los nacionales y lo mismo se puede decir de las disputas que generaba la pretensión de imponer la utilización de la bandera argentina en las celebraciones, una estrategia estatal para restar protagonismo a la tradición de izar las banderas de la nación de origen.

Aunque la inmigración italiana ha sido analizada en sus múltiples aristas, debido a la importancia en términos numéricos de la comunidad y por sus tempranas manifestaciones públicas, el estudio de comunidades más pequeñas, como la danesa, también sirvió para reflexionar sobre el rol de los liderazgos y de las instituciones étnicas y, sobre todo, vislumbrar las dinámicas de integración de los inmigrantes a la luz de las tensiones que, en distintas regiones del país, tenían lugar entre la identidad nacional e identidades étnicas. En este sentido, la investigación de María Bjerg (2014) sobre la comunidad danesa de Tandil aportó

al estudio de las festividades en contextos migratorios. La historiadora analizó el papel de las escuelas étnicas, los líderes religiosos y la red de instituciones de la comunidad para afrontar los criterios de integración que a principios del siglo XX demandaba el Estado argentino.

En síntesis, a pesar de que las grandes diferencias entre los procesos migratorios de Estados Unidos y de Argentina no permitieron generalizar o adaptar las premisas teóricas de un país a otro, podemos afirmar que en ambos casos se impuso dentro del campo una mirada “desde arriba” para comprender estos fenómenos sociales y culturales. Mientras que en Norteamérica los historiadores pusieron énfasis en el poder que los líderes étnicos detentaban organizando la agenda social y cultural de las comunidades de inmigrantes, en Argentina se le dio mucha más importancia al rol del Estado y especialmente a los esfuerzos por homogeneizar, bajo una misma identidad nacional, a una sociedad heterogénea y cosmopolita.¹³

El tema que ocupa a este libro se encuentra vinculado con el fenómeno reciente de la inmigración proveniente de Bolivia. Sin embargo, como sabemos, los estudios históricos sobre inmigración limítrofe en nuestro país son muchos más escasos que aquellos que refieren a los flujos ultramarinos. Pero, aunque la historia no se haya ocupado de estudiar exhaustivamente las dinámicas que adoptaron estos grupos para su integración cultural y sus disputas por el poder cultural, creemos que el bagaje teórico y conceptual que expusimos en los párrafos anteriores (que proviene del campo de la historiografía) constituye

¹³Por ejemplo, la educación que se impartía desde las escuelas fundadas por las colectividades se interpretó desde la historiografía argentina a la luz de una competencia entre instituciones oficiales y étnicas para imponer una forma de educación de la infancia.

una insoslayable tradición cuando se abordan coyunturas más recientes, aunque –como veremos– de manera matizada.

Desde nuestra perspectiva, reflexionar en torno a la disputa de poder cultural que llevan a cabo los bolivianos de primera y segunda generación requiere adoptar un enfoque con énfasis en los espacios culturales y económicos más significativos para el grupo. En los casos que analizamos previamente, el foco estuvo puesto en las respuestas que las comunidades generaban a las iniciativas estatales, o en el factor crucial de los liderazgos políticos, económicos e intelectuales. Esto fue así debido a una decisión epistemológica que prestó escasa atención a las dinámicas internas y a las intenciones y apuestas que los inmigrantes desplegaban para enfrentarse a las políticas del Estado y para recrearse a sí mismos en busca de un lugar en la sociedad de destino.

En nuestro caso, no encontraremos líderes políticos, intelectuales o económicos en el sentido clásico. Pero prestaremos especial atención a los espacios que resultan más significativos para el grupo. Las prácticas inherentes a esos sitios, la simbología y los valores que allí se despliegan hicieron posible la constitución de múltiples identidades relacionadas en distintos niveles y que, para el caso en estudio, definiremos, siguiendo a Gjerde (1999) como “identidades complementarias”.

Esta idea nos permite entender a la etnicidad en sus múltiples niveles y en su dinámica. Las identidades a las que nos referimos son aquellas que se han constituido no sólo en el tiempo sino, fundamentalmente, en los espacios y a través de las generaciones que ocupan a este libro. Creemos que los inmigrantes bolivianos y sus hijos pudieron desplegar múltiples lealtades a lo largo de sus trayectorias, y en ese sentido hemos detectado etapas de despertar y de letargo de las identidades.

Como analizaremos en el siguiente capítulo, los jóvenes de segunda generación se encontraron en una tensión entre dos identidades que responde a los procesos complejos de socialización durante la infancia y la adolescencia en espacios disímiles. Por un lado, la escuela les proponía un sentido de la patria, y de pertenencia colectiva a la nación argentina. Por otro lado, en su mundo íntimo, sus padres alentaban una identificación que incluía un sentido de reciprocidad entre las familias de la comunidad boliviana y se manifestaba en la obligación de asistir a eventos y tomar compromisos de los que ellos no podían abstraerse. De algún modo, entonces, ellos fueron alimentando dos lealtades.

Entonces, a diferencia de los modelos clásicos, en los que los líderes que surgen de las instituciones cumplen un rol esencial en la constitución de una identidad étnica, nosotros no podemos atribuirle la cohesión identitaria del grupo a alguna forma de liderazgo. Además, consideramos que una perspectiva que pone en el centro del debate las aspiraciones y posibilidades de acción de los líderes étnicos, como portavoces de las comunidades, puede obturar la posibilidad de comprender cómo se define y redefine un grupo en términos étnicos y, sobre todo, en nuestro caso, dificultaría entender los múltiples niveles en los que transcurre la disputa por el poder cultural.

En un mismo sentido, aunque comprendemos que para este grupo tiene importancia la acción estatal y las políticas de integración o exclusión que tuvieron lugar históricamente, consideramos que centrarnos en las atribuciones y pretensiones del Estado sobre ellos no es suficiente para dar cuenta del fenómeno que nos propusimos indagar. En principio, advertimos que aproximarnos al estudio de la configuración de una identidad étnica, vinculada a la disputa por el

poder cultural, nos lleva a poner el foco en los espacios de sociabilidad tanto económica y cultural.

Hacia la etnización de un enclave económico

Los primeros registros de la inmigración boliviana en la Argentina datan de 1869, cuando se realizó el censo nacional de población. En ese entonces su presencia no era significativa, sobre todo si la comparamos con otras comunidades. Sin embargo, en las últimas tres décadas del siglo XX el flujo creció considerablemente y también se incrementó el nivel de concentración en espacios donde los bolivianos se volvieron más visibles, en especial en el Gran Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Cassanello, 2016).

La especificidad de estos movimientos no puede comprenderse solamente a la luz de los cambios a nivel de la macroestructura (por ejemplo, agudización de crisis económicas en Bolivia). Es preciso atender también a una serie de relaciones sociales que los posibilitan. En este sentido, entendemos que las redes sociales a las que los primeros inmigrantes bolivianos recurrieron para instalarse definitivamente en Buenos Aires constituyen uno de los factores fundamentales para tomar la decisión de migrar y permanecer. Esos lazos amplían las posibilidades de insertarse en el mercado laboral, además de constituir una red de contención afectiva que, eventualmente, contribuye a disminuir el costo emocional de la migración.

Luego de cruzar la frontera, la vida laboral de los bolivianos en la Argentina incluyó derroteros por distintas ramas hasta encontrar una actividad estable. Tomemos por caso a Nélide, quien llegó a Buenos Aires en 1973, trabajó como empleada doméstica, después

como vendedora ambulante en las calles y luego, en el Mercado frutihortícola de Berazategui, donde junto con su esposo pudo rentar un puesto; por aquel entonces, predominaban en ese mercado inmigrantes italianos.¹⁴

Como lo advertimos en el apartado anterior, consideramos necesario comprender la configuración social y cultural de los espacios que los bolivianos produjeron en Buenos Aires y que delinearón su proceso identitario. En ese sentido, también, consideramos necesario adoptar una perspectiva diacrónica que incluya la relación entre las inmigraciones transatlánticas y limítrofes.

En 2015, *La Nación*¹⁵, uno de los diarios más tradicionales de la Argentina, titulaba un artículo con la siguiente frase: “Conquista boliviana: la producción de frutas y verduras, en sus manos”. La nota remitía al proceso que ubicó a los bolivianos como protagonistas dentro de un mercado que, a principios del siglo XX, era dominado por portugueses e italianos. Los inmigrantes europeos volcaron los conocimientos sobre horticultura que habían adquirido en sus países de origen en distintas áreas periurbanas y, en particular, la que circunda a Buenos Aires. Por su parte, los bolivianos fueron insertándose desde 1970 hasta la actualidad en distintos eslabones de la cadena de producción y comercialización hortícola y, de esa manera, continuaron con la tradición que habían iniciado los inmigrantes europeos. Los investigadores señalan que, a partir de la década de 1990 (Benencia, 1997; Pizarro, 2007), los bolivianos ya contaban con el predominio en la actividad frutihortícola de abastecimiento al mercado interno.

¹⁴Entrevista realizada a Nélica Hinojosa 21/08/2017.

¹⁵*La Nación*, 5/05/2015.

En el caso que estudiamos, el vínculo entre inmigrantes europeos y limítrofes perdura, puesto que los italianos son los principales administradores del Mercado frutihortícola de Berazategui, donde algunos de nuestros entrevistados trabajan desde hace treinta años. Tomamos este sitio porque es uno de los espacios laborales que posibilitaron un proceso de ascenso económico y social, y porque en la economía de nuestra investigación, las dimensiones y la ubicación de este mercado hacen factible su estudio. Sin embargo, también mencionaremos otros espacios de trabajo que fueron igualmente significativos; por ejemplo, las ferias itinerantes de la zona, en las que se venden frutas y verduras, las fábricas metalúrgicas y los talleres de distintos rubros, por los que pasó la primera generación en algún momento de su trayectoria laboral.

Podemos afirmar que, desde la década de 1980 hasta la actualidad, tanto el Mercado frutihortícola de Berazategui como las ferias itinerantes y algunos barrios de la localidad de Ezpeleta (en los cuales surgieron las primeras fraternidades de Caporales) se tiñeron de una cultura boliviana recreada por los distintos actores de la comunidad de inmigrantes a través de las generaciones. En estas etapas de configuración y reconfiguración, el grupo desplegó prácticas colectivas mediante las cuales se diferenciaron de la sociedad local, a la vez que afianzaban un sentido de comunidad étnica. Entre esas prácticas podemos destacar criterios particulares sobre la maternidad, el cuidado de la infancia y la familia, una interpretación y ostentación de la movilidad social y económica que se expresa en luchas simbólicas por obtener prestigio y *status*, y formas de organizar el espacio desplegando símbolos que aluden a un pasado compartido y delimitan las fronteras del grupo.

A continuación, nos proponemos hacer un recorrido por el Mercado frutihortícola de Berazategui, uno de los espacios cruciales para comprender la dinámica de la configuración y reconfiguración étnica de nuestro grupo de estudio. El Mercado está situado sobre la calle Dardo Rocha en intersección con la avenida Varela. En la fachada se lee, del lado derecho: “Mercado Mayorista Frutihortícola”, y del izquierdo: “Productores del Sud S.A”. Esto hace referencia a la sociedad (de la que no participan los puesteros bolivianos) que administra el predio y mantiene las relaciones institucionales con organismos gubernamentales, como el Senasa (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria). A través de las fotografías y los relatos de nuestros entrevistados pudimos observar que, desde la década de 1990 hasta la actualidad, el mercado duplicó sus dimensiones y habilitó cuatro filas de puestos separadas por pasillos.



Imagen 3. Fachada del Mercado frutihortícola de Berazategui en la década de 1990. Archivo personal de Yésica, una de nuestras entrevistadas.

La historia de este enclave se remonta a 1984, cuando se sancionó una ley provincial que prohibía ventas mayoristas de frutas y verduras en los municipios del Conurbano. Esta norma estaba en consonancia con la creación del Mercado Central de la provincia de Buenos Aires y en beneficio de éste, al que se le había atribuido el monopolio de la venta de productos frutihortícolas, amparado por la ley 19227, de 1971. En esa ley se lo declaraba de interés, como una política de fomento de la creación de nichos de concentración de alimentos perecederos, en reemplazo de los viejos establecimientos de la Ciudad de Buenos Aires, entre los que se encontraban el de Abasto y el Spinetto, al mismo tiempo se obligaba a desaparecer, no sólo a los mercados de la Ciudad, sino también a los de la Provincia (Baraglia, 2004).

Sin embargo, basándose en las ambigüedades que presentaba la ley de 1984 y en la Ley Orgánica de las Municipalidades de la provincia de Buenos Aires (cuyo artículo 27 prevé como facultades del Concejo Deliberante la instalación y el funcionamiento de abastos), a mediados de la década de 1980 los municipios comenzaron a acoger sus propios mercados, aunque siempre a la sombra del Central, que mantuvo el carácter de formador de precios (Baraglia, 2004).

Como hemos mencionado, los inmigrantes transatlánticos tuvieron un rol fundamental en el dinamismo que cobraron en nuestro país la producción y comercialización de frutas y verduras. No poseemos datos concretos sobre los cambios que las comunidades de inmigrantes realizaron en Quilmes, Berazategui y Ezpeleta.¹⁶ Sin embargo, lo que conocemos es que, como lo ha estudiado Fernando Devoto, se-

¹⁶El único trabajo vinculado a la producción hortícola y a la floricultura en la zona sur del Conurbano es el libro de Marcelo Borges (2009) sobre los productores portugueses.

gún el censo de 1960 el 73,3% de los italianos residían en la Ciudad de Buenos Aires y en su Conurbano. Sabemos también que, en líneas generales, los italianos habían experimentado una movilidad social y económica ascendente. Por ejemplo, para 1960 casi el 70% de las personas habitaban viviendas de las cuales eran propietarios (Devoto, 2006, págs. 437-438). Estos datos nos permiten pensar las características del panorama que encontraron los inmigrantes bolivianos en la década de 1980, cuando se instalaron en Quilmes o localidades vecinas, y comenzaron a ocupar espacios de manera estable dentro del Mercado frutihortícola.

Luego del derrotero que habían atravesado los inmigrantes provenientes de Italia, y conociendo las distintas formas de asociacionismo que habían creado en el país, sumado a la presencia pública que tenían en festivales religiosos, como los que mencionamos en el primer capítulo, inferimos que se trata de un grupo que para 1980 había acumulado poder económico y cultural y que, naturalmente, había modificado el espacio social y cada uno de los sitios en los que se reconocían como una comunidad. Según la información que nuestros entrevistados nos proporcionaron, los inmigrantes italianos, que habían sido pioneros en ese segmento del mercado laboral, no desaparecieron de la escena cuando ellos llegaron, sino que se convirtieron en los administradores del predio y, en la actualidad, todavía hay puestos que pertenecen a hijos de inmigrantes meridionales.

Los europeos, asimismo, crearon a través de las generaciones un relato sobre su propia historia como comerciantes¹⁷: según los datos

¹⁷Material difundido por la Administración del Mercado frutihortícola de Berazategui en ocasión de la 33ª Reunión Mundial de Mercados (WUWM).

difundidos por la Administración del Mercado de Berazategui, éste fue fundado en 1987 –en el contexto que acabamos de describir– por una asociación de portugueses, italianos, españoles y argentinos. No obstante, en las memorias y la narración que los inmigrantes hacen de la historia del Mercado se omite la participación de los bolivianos, aunque se trata de un grupo que en la actualidad y desde hace más de treinta años, tiene un rol protagónico, no sólo en la comercialización sino en distintos eslabones de esta cadena productiva como peones, medieros, arrendatarios o propietarios. (Benencia, 1997). Asimismo, desde las ciencias sociales se ha destacado la participación predominante de las mujeres en la venta ambulante de verduras en zonas urbanas, lo cual no constituye un dato menor porque, como ha señalado Carina Cassanello (2016), ese tipo de comercialización es parte de la trama cultural boliviana y porque luego va a consolidarse como actividad económica primordial para la comunidad.

Retomando la relación entre estas dos comunidades, una de nuestras entrevistadas nos advertía acerca de actitud hostil que los italianos les demostraban. De acuerdo con la experiencia evocada por ella, los bolivianos ocupan hoy dentro del Mercado el lugar que dominaban los italianos y según su narración, esa transición no careció de conflictos: “Los tanos son envidiosos, la vida imposible nos hicieron”, y con esa expresión hacía referencia al complejo proceso mediante el cual los italianos les permitieron ocupar espacios dentro del Mercado. Ella infiere que subyacía la idea de que los bolivianos venían “a robar” el trabajo de los italianos. Desde nuestra perspectiva, además de esa supuesta “amenaza” económica, lo que estaba en disputa era la posibilidad de ordenar y producir el espacio, desplegar simbolismos y prácticas propias, en la medida que esas acciones otorgaban poder cultural.

El sociólogo visual Jeromé Krase (2009) afirma que cuando los inmigrantes crean nuevos hogares transnacionales, cambian la apariencia y el significado de los espacios urbanos y, al mismo tiempo, sus prácticas espaciales también desafían a la cultura dominante en cuanto a la definición de estos terrenos disputados. Consideramos, como Krase, que cuando alguien cambia visualmente un espacio, cambia su significado. En este punto, es pertinente preguntarnos en qué consistió la apropiación espacial del Mercado por parte de los bolivianos. En nuestro caso, el despliegue visual se hizo a través de estrategias que incluyen, por ejemplo, la colocación de banderas en cada uno de los puestos que ocupaban, o la ornamentación del lugar de trabajo con objetos traídos de Bolivia, sobre todo aquellos que remiten a rituales carnavalescos. Es de destacar que dentro de este enclave abundan las banderas bolivianas, no obstante, en la mayoría de los casos al lado de éstas a las que el tiempo ha desgastado, encontramos la insignia argentina. Esta conjunción, a nuestro juicio, evidencia un sentido de doble lealtad: a la comunidad étnica que se congrega en el Mercado y al país de adopción.



Imagen 4. Miguel Hinojosa en su puesto del Mercado frutihortícola de Berazategui. Archivo personal de Nélidea, una de nuestras entrevistadas.

No consideramos que los inmigrantes ostenten la bandera boliviana como una forma de evocar y rememorar una identidad esencial apegada al lugar de origen. Por el contrario, como señaló Stuart Hall (2010), la identidad cultural “no es algo que ya exista trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura”. A nuestro juicio, todo proceso identitario requiere marcar límites simbólicos en un juego de diferencias que en, este caso, involucra lo boliviano y lo argentino. En ese sentido, la ostentación de esas insignias permite distinguir a la comunidad étnica de la sociedad local y, al mismo tiempo, muestra que hay múltiples maneras de configurar y expresar identidades culturales. Por ejemplo, exhibiendo los símbolos patrios argentinos en una demostración de reconocimiento y respeto y, al mismo tiempo, sosteniendo selectivamente patrones culturales del país de origen y regulando las costumbres y las formas de sociabilidad tradicionales.

Finalmente, con respecto a estas insignias, cabe señalar que no encontramos dentro del mercado símbolos italianos, portugueses o españoles, por lo que inferimos que los bolivianos lograron dominar la escena en términos visuales o estéticos. No se puede soslayar que los descendientes de europeos son quienes poseen en la actualidad el poder legal sobre la sociedad anónima que regula el mercado¹⁸ pero la apropiación de este lugar por parte de los inmigrantes bolivianos también se manifestó en una nueva gama de relaciones sociales y de prácticas culturales que se habilitaron desde su llegada a este sitio.

¹⁸El Mercado forma parte del registro de establecimientos mayoristas de frutas y hortalizas frescas categorizado por el Senasa y cuenta con el permiso de contener hasta 100 unidades funcionales (puestos). Disponible en https://www.agroindustria.gov.ar/sitio/areas/ss_mercados_agropecuarios/infraestructura/

En el interior de este mercado se dan distintos tipos de relaciones; entre ellas podríamos destacar aquellas que tienen lugar entre paisanos. Por ejemplo, como inquilinos de los distintos puestos, los inmigrantes bolivianos se vinculan entre sí cotidianamente, en la medida en que comparten a diario el predio. Por otro lado, esos propietarios se relacionan también con los *changarines*, que son quienes realizan tareas que los dueños de los puestos les asignan, como acomodar y distribuir mercadería utilizando carros diseñados para ese trabajo y por las cuales reciben una remuneración diaria, además de cargar los bultos que los clientes compran. Según el testimonio de nuestros entrevistados, la mayoría de los *changarines* son argentinos y habitantes de la zona que circunda al mercado, es decir que en este sitio no trabajan solamente inmigrantes junto con sus hijos, sino que se presenta como una salida laboral para algunos vecinos.

Por otro lado, en las observaciones participantes hemos inferido que las relaciones con los clientes son diversas y los horarios en los que asisten nos permiten distinguirlos en dos grupos. Desde las cinco hasta las ocho de la mañana, el momento más concurrido, llegan al mercado los verduleros de la zona con el fin de abastecerse, mientras que desde las ocho hasta el mediodía concurren personas que compran en forma minorista para el consumo doméstico. La dinámica se da con mucha rapidez. En ocasiones los vendedores tienen que atender a varias personas al mismo tiempo, y muchos clientes permanecen en el puesto conversando y socializando, lo que nos revela que, a lo largo del tiempo, los puesteros han afianzado la relación con sus clientes, conocen sus nombres y sus historias.

Hasta aquí nos hemos enfocado en las condiciones que permitieron la constitución de este mercado, y describimos cómo se dio la inserción de los bolivianos en una actividad que en su eslabón de comercializa-

ción estaba dominada por inmigrantes europeos. De esta manera, estamos comprendiendo cómo los inmigrantes se congregaron en un espacio reducido adonde era más factible reconocerse como comunidad, en la medida que los paisanos se encontraban en un mismo sitio, trabajando en una actividad comercial que conocían bien. Por estos motivos en este libro proponemos recuperar la mirada de los protagonistas.

Nélida Hinojosa tiene 62 años y Miguel Ferrufino, 65. Son inmigrantes bolivianos y hace treinta años trabajan en el puesto 31 del Mercado frutihortícola de Berazategui. En la actualidad tienen cuatro empleados en su puesto, entre ellos una sobrina que también es boliviana, y cuentan con la ayuda de sus dos hijas. Éstas poseen sus propios puestos, pero colaboran a diario con ellos. El derrotero de Nélida y Miguel incluye el tránsito por otros espacios laborales. Ella trabajó como empleada doméstica y textil, y después como vendedora ambulante de productos frescos junto a su hermana. Él fue obrero metalúrgico hasta que encontraron la estabilidad dentro del Mercado mediante una actividad que ella ya realizaba de forma ambulante y a la que su marido se incorporó. Nélida relata que comenzó a trabajar en el mercado de Berazategui con Miguel en un pequeño puesto en el que vendían especias, mientras los italianos todavía se ocupaban de comercializar frutas y verduras de forma mayorista. La trayectoria de Nélida no constituye un caso excepcional. Las formas de inserción de las mujeres bolivianas en el mercado laboral han sido abordadas desde las ciencias sociales, por ejemplo, en los trabajos de la socióloga Gloria Ardaya (1986), que estudió tempranamente la venta ambulante llevada a cabo por mujeres bolivianas en situaciones de crisis. Según Ardaya, las mujeres suelen transitar distintos empleos dentro del sector informal, y uno de los más comunes es el pasaje del servicio doméstico

a la venta ambulante, porque esta última tiene la particularidad de permitirles, cuando se convierten en madres, concurrir con sus hijos y de esa manera cumplir con el rol de género asociado a la mujer.

La historiadora Carina Cassanello (2016), por su parte, señala que, a partir de la década de 1970, cuando la inmigración boliviana se hizo masiva, los hombres que llegaban a la Argentina mantenían los patrones laborales de origen, vinculados a tareas agrarias, o se adecuaban a las demandas del mercado (por ejemplo, en el sector de la construcción), mientras que las mujeres complementaban sus tareas de amas de casa con actividades como la venta ambulante y el comercio a pequeña escala.

Ese tipo de trayectorias las hemos corroborado en nuestras fuentes orales a través de los relatos de Yamila, José Luis, Yésica y Sabrina, cuyas historias personales serán desarrolladas en el próximo capítulo. Para las madres de estos jóvenes la venta ambulante apareció como una opción cuando se instalaron en el conurbano bonaerense. Asimismo, contamos con el relato de Nélida, quien narró en primera persona la experiencia de la venta ambulante. Estas fuentes orales nos permitieron dilucidar cómo se comenzaba a articular una subjetividad migrante y nos posibilitaron ver como se fue construyendo un marco de significación compartido dentro de las primeras actividades laborales.

Para Nélida, la venta ambulante apareció como una posibilidad cuando tuvo su primer hijo, fue en ese momento cuando acordó con su hermana trabajar en puestos itinerantes: “Mi hermana hacía refrescos, pan, yo iba a buscar queso. Eso traía e íbamos a vender al mediodía cuando llegaban las paisanas a la feria y teníamos que llegar para vender”. De esa manera podían compartir la crianza de sus hijos durante de la jornada porque, a veces, salían ambas a vender y otras veces, los niños se quedaban con alguna de las dos en el hogar, mientras que la otra vendía en la

vía pública. Así, estas mujeres trabajaban entre ellas y para otras mujeres feriantes y, de ese modo se integraban a la nueva sociedad reforzando los vínculos entre paisanas. Aunque la venta ambulante supone dispersiones espaciales, es donde podemos vislumbrar los primeros lazos de identificación de la comunidad boliviana en el conurbano sur. Además, la venta ambulante no es solamente un medio de subsistencia, sino que también forma parte de una trama cultural que encuentra sus orígenes en Bolivia y que supone formas de reciprocidad y de articulación de relaciones familiares y, al mismo tiempo, es un lugar donde las paisanas comparten prácticas, valores, costumbres y un mismo idioma.

De este modo, Nélica y sus paisanas desplegaron dentro del Mercado una forma particular de ejercer la maternidad. Mientras que en la sociedad argentina la práctica más usual es dejar a los niños a cargo de algún familiar o de una niñera, (cuando eso es posible), ellas consideraban como la mejor opción llevarlos consigo. Ver a los bebés dentro de los aguayos en las espaldas de sus madres comenzó a ser parte del paisaje cotidiano y, con el paso del tiempo, esos niños comenzarían a colaborar con sus progenitores en los puestos. Por ello, concebimos al Mercado como un espacio económico, pero también como un espacio de socialización cultural y emocional adonde, como veremos en los próximos apartados, se originaron las primeras tensiones entre la generación de los inmigrantes y la de sus hijos.

A diferencia de los casos que desarrollamos en la primera sección de este capítulo, referidos a los distintos modelos de liderazgo en las comunidades emigradas, advertimos que entre los bolivianos resulta difícil ver liderazgos étnicos claros y consideramos que esa diferencia radica en la institucionalidad difusa que caracteriza a esta comunidad. No encontramos líderes que se asemejen a aquellos que, en otros contextos y en otros

grupos migratorios oficiaban como mediadores, emanados de asociaciones étnicas y/o étnico-religiosas encargados de expresar las demandas de la comunidad y de facilitar su integración a la sociedad de acogida.

Sin embargo, esto no representó una dificultad para que, en este pequeño mundo comprendido entre las localidades de Quilmes, Ezpeleta y Berazategui, uno de cuyos núcleos más importantes es el Mercado, los inmigrantes bolivianos se congregaran y comenzaran a percibirse como una comunidad. En ese sentido, los enclaves económicos tienen un rol central, porque en esos sitios se configuraron prácticas de la vida cotidiana que resultaron significativas tanto para la constitución de la comunidad como para la adscripción de las siguientes generaciones a lo boliviano.

El mercado, entonces, operó y opera como una especie de núcleo de la bolivianidad, al menos en ese fragmento del Conurbano. Consideramos que allí los inmigrantes bolivianos de primera generación delinearon (sin llegar a constituirse en líderes ni contar con un soporte institucional) la forma en que se presentarían y representarían. En este sentido, consideramos que la semiótica espacial desplegada a través del tiempo en el Mercado influyó en la sociedad local, en otras comunidades de inmigrantes que dominaban el lugar antes de su llegada y en los niños, que hoy constituyen la segunda generación, objeto de este estudio.

De las múltiples relaciones que tuvieron lugar en el mercado, nos proponemos explorar a continuación cómo ese espacio y sus connotaciones étnicas gravitaron en los vínculos entre los inmigrantes bolivianos y sus hijos, porque consideramos que las dinámicas económicas, culturales y familiares que allí se desarrollaron constituyen un factor fundamental para comprender el proceso de reconfiguración identitaria que experimentó la segunda generación.

| CAPÍTULO 3 |

Entre dos mundos

La primera generación no sólo se apropiaba de los espacios que mencionamos en el capítulo anterior, imprimiendo en ellos sus propios rasgos, sino que, al mismo tiempo, moldeaba un pequeño mundo adonde las siguientes generaciones se socializaron. Yésica nació en 1990 en Quilmes y es la hija menor de un matrimonio boliviano que emigró en la década de 1970. Sus padres forman parte de las 180.000 personas que fueron expulsadas de la Villa 31, en el barrio porteño de Retiro, a finales de la década de 1970, por las políticas de urbanización de la Ciudad de Buenos Aires llevadas adelante por la última dictadura militar; éstas incluyeron un plan de erradicación de las villas de emergencia para la creación de autopistas. Esta historia fue transmitida de padres a hijos y, de algún modo, se proyectó en el presente de nuestra entrevistada. Por eso Yésica puede evocarla con la nitidez de una experiencia apropiada:

Mis papás se conocieron en la Villa 31, siendo de Bolivia, ellos vinieron acá cada uno por su camino, cada uno de diferente manera y se conocieron acá. Después se juntaron, formaron familia y fue ahí donde compraron el terreno donde yo me crie, donde yo nací. (Entrevista a Yésica Ferrufino, enero de 2017).

Este matrimonio se insertó a finales de la década de 1980 como puestero en el Mercado frutihortícola de Berazategui, luego de un derrotero por otros rubros, como el metalúrgico, en el caso del padre, y el empleo doméstico y la venta ambulante en el caso de su madre. Este

tipo de trayectorias son comunes dentro de grupos de inmigrantes que, como los bolivianos, llegan a Argentina mediante redes de parentesco y/ode paisanaje, aunque con pocas certezas sobre su futuro laboral.

La configuración de la subjetividad de Yésica durante la niñez, como la de otros niños de la comunidad boliviana, transcurrió en espacios de socialización disímiles. Por un lado, el espacio normativo de la escuela pública argentina, en la que manifiesta haberse sentido cómoda, y donde entabló sus primeras amistades. Ella logró conformar un grupo de amigas con las que compartía tanto las actividades escolares, como recreativas, cumpleaños u otros eventos sociales. En ese momento, ella manifiesta que “no se veían las diferencias”. Sin embargo, cuando Yésica evoca su experiencia escolar, lo “no dicho” se nos manifiesta como parte sustantiva de su tránsito por la escuela.

Ante sus compañeros y docentes, durante el proceso de escolarización, un fragmento de su experiencia podría conceptualizarse, siguiendo al especialista en memoria Michael Pollak, como “lo inconfesable” (Pollak, 1989). Es decir, aquellos silencios que se enmarcan en una angustia o temor a exponerse a malentendidos o a experimentar un castigo (material o simbólico). Esas memorias, según el autor, esperan la ocasión para invadir el espacio público y pasar de lo “no-dicho” a la contestación y la reivindicación.

En el caso de Yésica, se trata de aquellos elementos bolivianos de una identidad en formación que todavía no podían emerger dentro de una institución que tiene como una de sus principales tareas la transmisión de un sentido de la identidad nacional y con el que contribuye a la construcción de lo que Benedict Anderson denominó “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Lo inconfesable, lo indecible, entonces, eran aquellas prácticas que se llevaban a cabo en un mundo íntimo,

vinculadas a una experiencia migratoria que estructuró la vida familiar atravesando generaciones, pero que en la escuela entraban en tensión con otras prácticas y valores, y con la historia y la memoria oficiales.

Identificar los espacios sociabilidad relacionados con la vida privada de la comunidad boliviana de Quilmes resulta una tarea compleja. En principio, el lugar que representaría naturalmente a la intimidad es el hogar. Los recuerdos que nuestra entrevistada reconstruye se basan en imágenes de una vida cotidiana en la cual las comidas típicas que su madre cocinaba a diario tienen un lugar fundamental, sumado a las melodías de un acordeón que su papá ejecutaba en el tiempo libre.

Cuando evoca su infancia, la sopa de maní que se compartía en familia, aparece recurrentemente porque se convirtió en uno de sus platos predilectos. En la actualidad, cuando Yésica quiere degustarlo espera al domingo para trasladarse hacia la localidad de Ezpeleta, adonde en un modesto restaurante de la colectividad encuentra aquel sabor de la infancia. Al mismo tiempo, se trata de un elemento que –como lo recuerda hoy– no podía compartir con sus amistades argentinas, porque ellas no lo conocían. Se trata de un plato que la une tanto a su madre, quien lo cocinaba, como a una comunidad de inmigrantes con la que ella tenía una relación estrecha y tan cotidiana como aquella que mantenía con sus compañeras de grado y sus maestras.

Sin embargo, no todas las remembranzas de aquella vida íntima son felices. Yésica recuerda que en ocasiones debía ausentarse en los cumpleaños de sus amigas de la escuela por asistir, por ejemplo, al velatorio de algún miembro de la comunidad que ni siquiera conocía. Esto provocaba en ella un enfado al que su madre respondía evocando un pasado que, aunque Yésica no había vivido, la constituía como miembro de la comunidad. La madre aprovechaba esas ocasiones para

reforzar el sentido de pertenencia de su hija al grupo: “Tenemos que estar porque somos paisanos, porque somos de la misma colectividad”.

En este sentido es preciso recordar que, cuando los padres de Yésica llegaron a la Argentina, las redes de parentesco fueron cruciales para franquearles el acceso al mercado de trabajo, a la vivienda y la información necesaria para descifrar los códigos propios de una nueva sociedad que ellos todavía desconocían, además de constituir una malla de contención afectiva, de vital importancia que para los recién llegados a la hora de afrontar los costos emocionales de la migración.

De este modo se van revelando las tensiones propias de un proceso identitario complejo entre las dos generaciones. Lejos de constituir un caso excepcional, se trata de un fenómeno común, aunque con sus propios matices, en las experiencias migratorias que involucran a padres extranjeros y a niños que nacen en el país de acogida, o bien, llegan a él siendo pequeños. Por ejemplo, el caso de los niños lituanos en Buenos Aires que se incorporaron a una densa red de prácticas y asociaciones étnicas (Bjerg, 2012), o de otras comunidades europeas radicadas en nuestro país (Silveira, 2017), que también vivieron en un mundo moldeado por adultos, dentro de relaciones de reciprocidad de las cuales no pudieron sustraerse.

En nuestro caso, los jóvenes como Yésica sintieron que la combinación de una socialización argentina y boliviana era un camino intrincado “entre dos mundos”, como lo afirma nuestra entrevistada. El Mercado frutihortícola y las ferias itinerantes serán los ambientes laborales de la mayoría de los inmigrantes. Sin embargo, lejos de ser un espacio donde convergen únicamente adultos para llevar a cabo transacciones comerciales, es un lugar que alberga a niños y niñas que trabajan desde muy temprana edad junto a sus padres.

A simple vista, se podría argüir que el mercado o las ferias pertenecen al espacio público; no obstante, luego de analizar el relato de quienes transitaron su infancia allí y de quienes trabajaron gran parte de su vida en ese rubro, entendemos que se trata de un lugar donde la distinción clásica entre lo público y lo privado entra en tensión. En este sentido, es pertinente analizar el binomio público/privado a partir del contexto particular que nos proponemos estudiar y, sobre todo, teniendo en cuenta cómo se involucran los sujetos en esos espacios. Entendemos que una escisión rígida de sitios y prácticas dentro de ese binomio puede vedar la posibilidad de comprender la complejidad de un fenómeno en el cual la frontera entre lo público y lo privado puede resultar porosa, por ellos sostenemos que la distinción entre ambas categorías es, como afirma Susan Gal, relativa al/los contexto/s (Gal, 2002).

La vida íntima y cotidiana que nuestros entrevistados relataron no se circunscribe únicamente al espacio hogareño. De ese modo, para Nélide, una inmigrante a la que aludimos más arriba, la crianza y el cuidado de sus hijos estuvo repartido entre la casa y el mercado frutihortícola, adonde ella trabaja. Comúnmente, el cuidado materno se representa como una actividad asociada al hogar. Sin embargo, Nélide relata que ha criado a sus hijos “debajo de la mesa”, en el mercado, es decir, debajo de la madera que funciona como su mostrador de venta. Este dato, aparentemente pequeño, es relevante porque echa luz a la diversidad de espacios de socialización de los hijos de la primera generación de inmigrantes bolivianos.

José Luis, otro de nuestros entrevistados, nació en Bolivia, llegó a la Argentina a los cinco años y hoy tiene 27. Nos contó que sus padres migraron buscando un empleo. Su papá era albañil y antes de traer a su familia vino solo, para conseguir un lugar adonde ellos pudieran

vivir. Un año más tarde, cuando José Luis y su madre llegaron, ella comenzó a vender frutas en el mercado y luego ropa interior en una feria adonde él la acompañaba.

Cuando José Luis rememora las mañanas en la feria, no se representa como un niño que sólo está esperando que pase el tiempo para que culmine la jornada laboral de su madre, sino que en su relato aparece como un pequeño trabajador:

Yo iba a vender con ella cuando era chico. Yo no hice jardín. Entré directamente a... creo que era la última salita. Entré a mitad de año

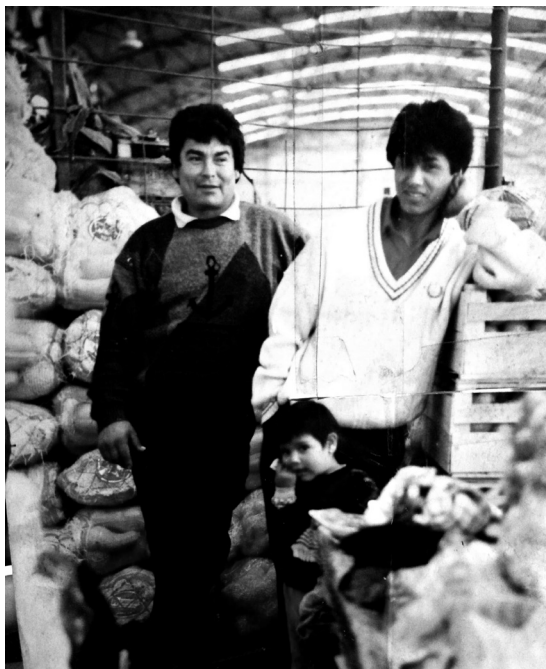


Imagen 5. Yésica junto a su padre en el Mercado. Década de 1990. Archivo personal de la entrevistada.

y después entré a primero. Pero antes de eso yo iba con mi mamá, trabajaba con ella. Bah, vendía ropa interior, así. (Entrevista a José Luis, 11/03/2018).

Yésica también recuerda las mañanas en el mercado junto a su madre, participando activamente en ese espacio, como lo revela elocuentemente cuando dice:

Es así, vos ves que son las tres de la mañana y los chicos están ahí caminando con los papás en el mercado, desde chiquitos, desde bebés, las madres los ponen en sus aguayos, en las mochilas y los llevan [...]. Está bueno porque te enseñan a ser independiente en ese sentido, vos tenés una plata porque trabajás y vos con esa plata podés hacer lo que querés, porque es tu plata. (Entrevista a Yésica Ferrufino, enero de 2017).

Con estos testimonios podemos vislumbrar cómo fue la vida de dos niños en ese mercado en la década de 1990. Y los casos de Yésica y de José Luis no son excepcionales: en otras entrevistas que realizamos aparece con recurrencia la mención a las ferias y mercados, porque fue allí donde estos niños se integraron a la dinámica que regía el trabajo de sus padres. En estos casos, vemos cómo el pasado migratorio de la familia recobraba vitalidad a cada momento, cuando los adultos implementaban prácticas de cuidado de la infancia propias de su lugar de origen y, al mismo tiempo, transmitían a la segunda generación una experiencia de trabajo conjunto de padres e hijos que está muy difundida en Bolivia.

En la memoria de la infancia de la madre de Yésica, por ejemplo, está grabada la experiencia de trabajar en el campo en familia, cosechar o sembrar desde las cinco de la mañana hasta casi el mediodía,

para luego almorzar y asistir a la escuela. Esa misma rutina sería la que muchos años después viviría nuestra joven entrevistada junto a su madre en el Mercado frutihortícola de Berazategui, despertando antes de las cinco de la mañana para comenzar la jornada laboral, hasta el mediodía cuando retornaban a su casa para almorzar y luego tomar el colectivo que la llevaría a la escuela pública en Quilmes.

De este modo podemos comprender por qué desde la perspectiva de los inmigrantes bolivianos una práctica tan común en Argentina, como dejar a los niños al cuidado de niñeras, se encontraba fuera del horizonte cultural que define sus criterios de maternidad y familia. Los mercados y las ferias, entonces, eran mundos pequeños pero muy significativos para estos niños que involuntariamente se vieron envueltos en las consecuencias de una experiencia migratoria y en los proyectos de movilidad de sus padres. Compartiendo los lugares de trabajo con ellos, aprendieron pautas del cuidado de la infancia que difieren de las prácticas argentinas, principalmente porque, como hemos mencionado, estar en ese ámbito implica no sólo esperar pasivamente que la jornada laboral culmine, sino que les atribuirán tareas acordes a su edad. Cuando los niños alcanzan ciertas habilidades, como las operatorias, por ejemplo, comienzan a ocuparse de la tarea de cobrar a los clientes y por ello reciben una pequeña remuneración que les permite gozar de cierta autonomía.

En los casos de Yésica y José Luis, esa relación con el trabajo de sus padres y el aprendizaje de ese oficio los llevó a insertarse posteriormente en el mismo rubro. Desde hace algunos años, Yésica tiene un puesto propio en el mercado, justo al lado del que sus padres instalaron hace más de 30 años. Por su parte, José Luis dividió su infancia entre acompañar a su mamá a la feria y a su papá al taller de aberturas de aluminio, adonde trabaja en la actualidad.

Estas narrativas en las que nuestros entrevistados evocan distintos momentos de su trayectoria pueden ser fragmentarias, con muchos silencios y distorsiones; sin embargo, esto que puede presentarse como una dificultad para el investigador, no es más que el mecanismo natural de la memoria. Lo que nos proponemos, entonces, es ordenar los relatos procurando reponer los contextos en los que esas historias individuales se inscriben y las distintas temporalidades que les otorgan sentido.

Como ya hemos mencionado, la socialización en la esfera íntima se llevó a cabo en el hogar y en los espacios donde sus padres desarrollaban la actividad laboral. En esos sitios, las relaciones interpersonales se circunscribían, en principio, al núcleo familiar conformado por padres y hermanos, pero se extendían hacia tramas más densas de parentesco, que incluyen a tíos y primos que están unidos a la primera generación mediante vínculos que, aunque pueden ser fuertes o débiles, constituyen redes de reciprocidad que se gestaron en un pasado compartido. Como sabemos, la información a la que los adultos pudieron acceder gracias a los familiares que ya vivían en Argentina y sus saberes previos sobre horticultura y comercio, crearon una dinámica de inserción laboral que contribuyó a la concentración espacial de los bolivianos, lugares cargados de etnicidad en los que los inmigrantes recrearon prácticas y prescripciones de origen.

La segunda generación no pudo sustraerse a los compromisos entre parientes y paisanos que se gestaron mucho antes de que ellos nacieran. Esa circunstancia los hará partícipes (voluntarios o no) de los eventos sociales de la comunidad: bodas, cumpleaños, funerales. De esa forma, se vincularon desde el comienzo de su vida con las prácticas étnicas de sus padres y construyeron desde pequeños una identificación con la comunidad. Además, los miembros de la segunda

generación forman parte de un proyecto de movilidad social que sus padres trazaron y que, en el caso que estudiamos, lograron concretar. Para nuestros entrevistados, formar parte de ese proyecto no implicó solamente gozar de sus beneficios sino también compartir cotidianamente con ellos la trastienda de los mercados, ferias o talleres. Esas experiencias rememoradas aparecen como sus primeros pasos en el mundo del trabajo: en sus relatos es recurrente la representación de la infancia en esos espacios como una instancia en la que sus progenitores no sólo los cuidaban, sino que les enseñaban a trabajar.

Por otro lado, allí se vinculaban con el resto de los actores que participan del mercado y se habituaban a prácticas de la cultura boliviana: el contacto con otros inmigrantes que poseen puestos, las relaciones con clientes verduleros de la zona que también son bolivianos, el consumo de alimentos típicos, las madres con el aguayo (un símbolo de las formas de cuidado de la infancia) y las banderas de Bolivia que decoran los puestos formaron parte del paisaje en el que nuestros entrevistados –y otros niños como ellos– fueron socializados.

En esos espacios, y a través de distintas estrategias, sus padres les inculcaron la disciplina laboral como un valor. Por ejemplo, la obligación de levantarse de madrugada y, después del mercado, asistir a la escuela. De ese modo intentaron demostrarles cómo se puede lograr la movilidad económica trabajando intensamente para conseguirlo. Aunque podríamos decir que esa característica también es propia de otras comunidades de inmigrantes, la particularidad del caso boliviano es que, al involucrar a sus hijos desde muy temprana edad, desafían el estándar moral que sanciona el trabajo infantil en Argentina.

Los adultos integrarán a la segunda generación a través de la transmisión de estándares como el que venimos de mencionar. En este

punto podríamos preguntarnos: ¿cómo incluir en un mismo relato, en una memoria colectiva y en un sentido de lealtad a una comunidad étnica a unos niños que no tuvieron la experiencia migratoria? Sostenemos que una de las maneras que articuló la primera generación fue trazar y fijar en la memoria de su descendencia el conocimiento de los derroteros esforzados y las magras condiciones de vida que sus padres recorrieron.

Con el tiempo, la experiencia de la migración va a transformarse en un patrimonio de todo el grupo que, a nuestro juicio, se expresa como un legado cultural. Ese legado descansa en la transmisión oral. Sabrina, nuestra entrevistada de 24 años que hoy es oficial de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, cuyo padre era albañil y cuya madre atendía un puesto en la feria, relata en detalle las dificultades que sus progenitores atravesaron:

Mi papá a Argentina llegó a los 16 años y tiene cincuenta y dos. Vino a los dieciséis años de Bolivia para acá. Tenía a su hermano acá viviendo. Su hermano vivía en Retiro y como mi papá padecía mucho, o sea, eran pobres en Bolivia y no tenían como para alimentarse. Entonces veía que de Argentina sus tíos y sus primos venían y traían literalmente sacos con plata. Literal. Él era chico y veía eso siempre y cuando su hermano había venido para acá le dice: “Vení, te pago el vuelo, el pasaje”. “Bueno, bueno”, dijo mi papá. Se vino y nada, estuvo viviendo en Retiro con mi tío hasta los dieciocho, que conoció a mi mamá. (Entrevista a Sabrina, 6/04/2017).

La joven evoca vívidamente una experiencia que no es propia; sin embargo, sus palabras revelan el esfuerzo de la primera generación por transmitir una memoria a través de una selección de recuerdos

donde queden claros los lazos de reciprocidad basados en vínculos de parentesco, además de interpelar a sus hijos representándoles un pasado de pobreza que pudieron revertir gracias al esfuerzo y a los vínculos que posibilitaron su integración en la nueva sociedad.

Los padres imaginaron para sus hijos un futuro en el que ellos no tuvieran que atravesar penurias o dificultades económicas y, además, les inculcaron la disciplina del trabajo como garante de ese futuro promisorio. En este sentido, es interesante que en la totalidad de las entrevistas que realizamos los jóvenes relataron que sus padres los incentivaron a estudiar, considerando esa opción como la mejor para garantizar un bienestar económico. Así, en distintos momentos de sus trayectorias, nuestros entrevistados tuvieron el apoyo de sus padres para estudiar una carrera universitaria o terciaria.

Yésica estudió Organización de eventos en una universidad privada de la Ciudad de Buenos Aires, finalizó los estudios en los tiempos que estipulaba el plan y realizó algunas pasantías en congresos, desfiles de moda y jornadas en hoteles exclusivos, pero nunca convirtió ese título en su fuente de trabajo. Ella refiere que no pudo dejar la rutina del mercado y reemplazarla por otra que estuviera relacionada con su título profesional. Asimismo, señala que su hermana Yolanda pasó por la misma situación luego de estudiar la carrera de magisterio, que nunca ejerció. Otro de nuestros entrevistados, Enrique,¹⁹ tiene 40 años, es argentino e hijo de inmigrantes bolivianos. En el presente trabaja en una verdulería en sociedad con su madre y unos parientes. Los padres de Enrique insistieron en la idea de que terminara una carrera universitaria. Estudió seis años en una escuela técnica y luego comen-

¹⁹Entrevista a Enrique, 6/05/2018.

zó Bioquímica en la Universidad de Buenos Aires. Pero, a pesar de la insistencia de sus progenitores, el proyecto no prosperó y el joven terminó por incorporarse a un rubro típico de la comunidad.

A nuestro juicio, estas trayectorias pueden comprenderse a partir de la influencia que sobre nuestros informantes tuvieron los espacios de socialización infantil. Sus padres les habían inculcado el trabajo y el cuidado del dinero como vías de acceso a un objetivo: la prosperidad económica. Y aunque no resulta contradictorio con el incentivo al estudio superior que recibieron de parte de sus mayores, en la práctica, para la segunda generación, el oficio de sus padres (más que una carrera profesional) aparece como la vía más segura y mejor conocida para garantizar el cumplimiento de un propósito de bienestar material, lo que constituye una de las ambiciones cruciales de ésta (y de otras) comunidad de inmigrantes.

Enrique, a quien nos referimos más arriba, nos cuenta que siendo adolescente sentía que era hora de obtener independencia económica, por esa razón le insistía a su padre para que lo autorizara a abandonar la escuela secundaria y le permitiera acompañarlo a trabajar en una obra en construcción. Además de rehusar que discontinuara sus estudios, el padre utilizó estrategias de disuasión más eficaces. Lo llevó consigo a la obra y, no sólo lo expuso a largas jornadas laborales, sino que lo hizo comer en el suelo. Luego, lo invitó a reflexionar diciéndole: “Bueno, terminamos, listo, ¿qué vas a hacer, negro?, ¿vos querés trabajar? Mirá tus manos como están, ¿querés trabajar así?”.

Enrique le respondió que prefería estudiar. No obstante, como adelantamos en páginas precedentes, las trayectorias de estos jóvenes no se condijeron con aquello que sus padres manifestaban que querían para ellos. Las actividades económicas de las que formaron parte

siendo niños representaron mucho más que un medio de vida y de eventual movilidad económica; fueron una parte consustancial de la identidad de la segunda generación. Como hemos señalado, nuestros entrevistados también se socializaron en instituciones y espacios que compartían con niños y adolescentes argentinos, siendo el central en este sentido la escuela. Sin embargo, podemos inferir que resultaron relativamente impermeables a la experiencia escolar y a los objetivos de homologación cultural que la institución se propone. Sus compañeros de la escuela pública no eran interlocutores con los cuales compartir experiencias de la vida íntima, tales como la dieta o el trabajo de madrugada en los mercados mientras aquellos todavía dormían.

Desde la adultez, Yésica evoca ese pasado manifestando que no sufrió, pero que esas diferencias en ocasiones eran “chocantes” y solían generarle incomodidad. Por ejemplo, luego de almorzar o cenar en familia, dentro de la comunidad, existe la costumbre de decir “gracias”. Según Yésica, los inmigrantes más “ortodoxos” dicen gracias personalmente a cada una de las personas que están en la mesa, y otros dicen un “gracias” general:

Yo no puedo terminar de comer y no decir “gracias”, es más, o sea, mi tío... Bah, en su casa, mis primos dicen “gracias” a cada uno, a todos los que comparten la mesa. ¿Entendés? En cambio, nuestro “gracias” es un gracias general. “Gracias”, y te levantas de la mesa. Con mis amigos de capital eso fue todo un tema. (Entrevista a Yésica, enero de 2017).

Un hábito de la vida cotidiana y del dominio de lo familiar y lo cultural se convirtió para Yésica en una situación incómoda cuando comenzó a compartir las primeras comidas con sus amigas de la escuela, cuyas

familias no observaban ese ritual. El relato de José Luis, en cambio, en apariencia no muestra tensiones entre el mundo público y el privado. Si bien, igual que otros niños, trabajaba junto a su madre en la feria desde pequeño, las marcas de su identidad boliviana se desdibujaban en una socialización argentina, en el afuera. Él nos ha hablado de una infancia y adolescencia de amistades argentinas con las que jugaba al fútbol y concurría a las discotecas. Sin embargo, afirma: “Me crié con ellos hasta los 21 años”. Fue entonces cuando las marcas identitarias bolivianas emergieron y se potenciaron. Como para tantos otros integrantes de la segunda generación, para José Luis, Los Caporales se transformó en un espacio ritual de recuperación de la bolivianidad.

Tanto a él como a la mayoría de los entrevistados, les cuesta precisar la forma y el momento en que tomaron la decisión de participar en la fraternidad. Ellos hablan de algo que surge casi espontáneamente, porque “la sangre tira” y hay que seguir el impulso. Como es bien sabido, en un relato de memoria el narrador no es un agente autónomo que ofrece un testimonio transparente sobre sus motivaciones, sino que en la configuración narrativa gravita un complejo proceso social e histórico. El ingreso a Los Caporales se explica, entonces, en el contexto de las experiencias de socialización entre dos mundos que tuvo la segunda generación. Pero a su vez, la recuperación de la identidad boliviana a través de esta danza ritual fue posible gracias a un proceso de movilidad social ascendente que registró la comunidad y que les permitió a los hijos de aquellos inmigrantes pobres y sacrificados disponer de recursos materiales para llevar adelante una actividad artística que fue volviéndose más sofisticada y costosa con el paso de los años.

En los estudios sobre otros procesos migratorios y de reconstrucción de identidades étnicas encontramos que las tramas culturales de

distintas generaciones aparecen ligadas, en una cierta continuidad o en un proyecto común que, en la mayoría de las ocasiones, es orquestado por líderes étnicos o instituciones que negocian la integración y disputan un lugar para cultura vernácula en la memoria pública del país de acogida. En la Argentina, algunas de estas estrategias fueron analizadas en los trabajos de María Bjerg e Iván Cherjovsky (2014) sobre las comunidades danesa y judía de la provincia de Buenos Aires, y en el de Ana Mallimaci sobre la presencia de bolivianos en Ushuaia (2016). Estas investigaciones aportaron al estudio de las festividades en contextos migratorios y han analizado el papel de las escuelas étnicas, de los líderes religiosos y de la red de inmigrantes de primera generación que se organizan institucionalmente para manifestarse, a la vez que “negocian las contradicciones entre su mundo de referencias y el de la sociedad local” (Bjerg y Cherjovsky, 2014).

Sin embargo, en nuestro caso se evidencia una discontinuidad respecto a la transmisión de una identidad cultural entre ambas generaciones. Del análisis de las fuentes hemos identificado un hiato en la transmisión cultural de la primera a la segunda generación. La movilidad social ascendente parece un factor relevante para explicar “la invención” de la identidad boliviana de los jóvenes a través de Los Caporales. Ese hiato tiene un sustento material, los jóvenes manifestaron que la primera generación es la del “sufrimiento”, es decir, es la que atravesó severas penurias económicas en Bolivia y tuvo que sufrir el desarraigo, las adversidades y las complejidades propias del proceso de inserción en la Argentina. Asentados en villas y barrios precarios, con empleos inestables en la venta callejera y en la construcción, las posibilidades de recrear –más allá de las tramas cotidianas tejidas al calor del mundo del trabajo o de la sociabilidad entre paisanos– la

identidad a través de prácticas culturales públicas en espacios étnicos colectivos e institucionalizados, estuvieron sumamente restringidos en las décadas de 1970 y 1980, cuando los padres de nuestros entrevistados transitaron el complejo proceso de migración e inserción. La generación “del sufrimiento” iba detrás de propósitos económicos y si se interesaban en alguna disputa era en las que transcurrían en el mundo laboral.

En cambio, como veremos, la disputa por el poder cultural llegaría de la mano de sus hijos, cuando las condiciones de posibilidad les abrieran los intersticios para exponerse no como argentinos hijos de bolivianos sino como bolivianos nacidos y/o socializados en la Argentina. Esa instancia de negociación individual y colectiva de la identidad fue expresada por Yésica cuando nos dijo:

Entré a la fraternidad y bueno, así empecé a hacer amistades, y la verdad que me sentí re cómoda, porque era toda gente de mi edad con las que compartíamos lo que yo no podía compartir con mis amistades argentinas. (Entrevista a Yésica Ferrufino, enero de 2017).

Hacia la reconfiguración de la identidad étnica

En este libro adscribimos a una concepción de identidad cultural en tanto dinámica que no tiene un origen establecido y que se constituye a través de memorias, de narraciones y de simbolismos desplegados en el tiempo y el espacio. Consideramos, como Hall, que una identidad cultural:

[...] no es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas

identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. (Hall, 2010, p.351).

Precisamente, historia, cultura y poder son ejes cruciales que en el contexto de esta investigación nos permiten comprender la configuración y reconfiguración de identidades culturales en una comunidad del conurbano bonaerense conformada por dos generaciones: una de inmigrantes bolivianos arribados en la década de 1970, y otra constituida por sus hijos, nacidos en la Argentina o en Bolivia y socializados en este país.

La primera generación se había reconocido como una comunidad étnica porque compartía no solamente trayectorias migratorias, sino también espacios de identificación comunes, como las ferias y los mercados, adonde desplegaron sus estándares culturales y sus prescripciones morales, criaron a sus hijos con sus propios criterios de maternidad y paternidad y también, alcanzaron a través de prácticas laborales entramadas en su cultura de origen, el bienestar material. Si en ese proceso, extendido en el tiempo y para nada lineal, la generación “del sufrimiento” tejió en un nuevo contexto tramas simbólicas que expresaban su apego al pasado, también generó un sentido de pertenencia y lealtad hacia la sociedad de acogida, dando valor, por ejemplo, a la educación de sus hijos como un camino de integración y de movilidad social.

La comunidad que estudiamos, a diferencia de otras colectividades mencionadas en capítulos precedentes (que tenían sus propias escuelas étnicas), optó por una educación “argentina” para sus hijos. En el caso de nuestros entrevistados, sus padres los enviaban a escuelas públicas o subvencionadas de la zona, adonde estos niños constituían una minoría étnica. Los adultos acompañaron el recorrido escolar, por ejemplo, garantizando que sus hijos finalizaran el trayecto educativo en los

tiempos estipulados e impulsándolos –como ya señalamos– a continuar estudios superiores. Sin embargo, como les ocurrió a muchos hijos de inmigrantes, tanto en las llamadas “migraciones históricas” como en limítrofes contemporáneas, los niños bolivianos se socializaron entre dos mundos que permanecieron relativamente separados.

Por un lado, la escuela y las amistades argentinas, y por otro, el dominio privado, cuya dinámica se extendía desde el hogar al mercado, a la feria, al taller, lugares dominados por hábitos y símbolos atávicos que remitían al pasado. Para nuestros jóvenes entrevistados, las prácticas sociales y culturales de esos sitios constituían una parte (o una quizá una extensión) del dominio privado, de lo íntimo, aunque a simple vista, un mercado, por ejemplo, pertenezca al dominio de lo público. En la “intimidad” predominaban el *habitus* y las tramas culturales paisanas. Como en el hogar, en los mercados y las ferias las banderas de Bolivia mostraban orgullosamente las afinidades de los adultos con el pasado, y los pequeños altares dedicados a la Virgen de Copacabana revelaban una devoción católica de raigambre boliviana. Entre banderas y humildes imágenes de la virgen transcurrió una parte de la socialización de los niños que, en su juventud, portando los colores de la patria de sus mayores venerarían pomposamente a la virgen danzando en su honor en la explanada de la Basílica de Luján.

Así, vemos cómo las características que adquirió la inserción laboral de la primera generación la identificó como una comunidad no sólo en la perspectiva de los argentinos sino para la segunda generación. En este sentido proponemos tomar por caso la mirada de Yamila.²⁰ Ella es una joven bailarina de Los Caporales, tiene 24 años, y nos contó que

²⁰Entrevista a Yamila, 5/03/2018.

sus padres, provenientes de Potosí, se dedicaron tempranamente al trabajo en quintas de Florencio Varela. Posteriormente, su padre se volcó hacia la albañilería y su madre a la venta ambulante de verduras. Según la joven esa es la actividad natural de la madre: “es lo que sabe hacer, está acostumbrada, es la naturaleza de ella”. De algún modo, para Yamila uno de los elementos constitutivos de la identidad boliviana es el trabajo con productos frescos.

Asimismo, en su barrio, nuestra entrevistada distingue entre los vecinos que son bolivianos y los que no, tomando como criterio de clasificación sus actividades laborales: “los que son de la colectividad trabajan en taller, son feriantes o[en] verdulerías”, mientras que según su perspectiva los argentinos, en cambio, “trabajan de policías, electricistas, de todo, pero los que son de la colectividad ya sabes de que trabajan”, de la misma manera cree que la apariencia de las casas también permite identificar a los bolivianos. Yamila plantea que las familias de la colectividad “levantan casas”, con referencia a que, generalmente, se trata de construcciones de más de un piso de altura. Asimismo, un detalle que hemos observado en los barrios donde predominan los bolivianos, es que las construcciones suelen tener locales en la planta baja que sus propietarios usufructúan o alquilan.

Cuando a los locales los utilizan miembros de la comunidad se pueden encontrar referencias a Bolivia, tales como el dibujo de la bandera de ese país. Consideramos que en esta taxonomía que Yamila realiza lo que está identificando es una comunidad de inmigrantes, de la que ella forma parte, a pesar de haber nacido en la Argentina. En esa clasificación aparece una representación de la primera generación que converge con el imaginario colectivo local sobre la inserción y la especialización laboral de los bolivianos.

Aunque la dimensión laboral resultó de importancia para analizar la dinámica que adoptó esta comunidad para definirse en términos étnicos y para explicar la influencia de la primera generación en la trayectoria de los jóvenes, consideramos también que para comprender los marcos de significación compartidos debemos explorar el terreno inmaterial de las emociones. La primera generación se reconocía también como una comunidad emocional. Entendemos esta noción según los términos de Barbara Rosenwein:

Las comunidades emocionales son similares a las comunidades sociales –de familias, vecinos, parlamentos, guildas, miembros de las iglesias parroquiales, etc.–. Constituyen sistemas de sentimientos: lo que las comunidades (y los individuos que las integran) definen y consideran como significativo o peligroso para ellos, las evaluaciones que hacen de las emociones de los otros, la naturaleza de los lazos afectivos entre las gentes que reconocen, y los modos de expresión de las emociones que esperan, propician, toleran, deploran, etc. (Rosenwein, 2010).

Su sentido de pertenencia comunitaria aparece en los relatos evocando sentimientos vinculados al esfuerzo y a un doloroso desarraigo producto de la salida de una sociedad que atraviesa situaciones adversas, que fueron sintetizadas en las palabras de una de nuestras entrevistadas: “En Bolivia, si no sufrís, no vivís”.

Asimismo, entendemos que los lazos afectivos entre los miembros de la primera generación se basaban en esos infortunios pasados compartidos que se combinaban con las dificultades de un presente que no careció de obstáculos, como los que atravesaron aquellos que sólo hablaban en quechua y sentían vergüenza al in-

teractuar con argentinos. Nélica sufría el hecho de no saber hablar castellano. Recuerda que, cuando sus patrones la invitaban a sentarse a la mesa, sentía una mezcla de miedo y vergüenza. Ella expresa que le costó mucho acostumbrarse a estar rodeada de personas que no eran sus paisanos. En este sentido, los pequeños núcleos familiares eran los que le aliviaban ese malestar:

¡Sabés cómo lloraba! Extrañaba, queríairme. Quería volver allá, extrañaba mucho. Cuando llegaron mi familia, ya ahí sí. Quedé tranquila. Lloraba todos los días, todos los días lloraba cuando... cuando llegaba mi papá, ahí tranquila, pero cuando no llegaba, uy... lloraba. (Entrevista a Nélica Hinojosa, 21/08/2017).

Creemos que esos costos emocionales se morigeraban aún más en la medida en que la comunidad se constituía como tal, ya que esas experiencias compartidas generaban una nueva red de contención con paisanos que se reconocían en experiencias migratorias comunes. Por ello, entendemos que en el terreno de las emociones ellos también se reconocen como miembros de una comunidad, por ejemplo, el sentimiento de vergüenza que experimentaba Nélica tenía sentido para el colectivo de inmigrantes en el contexto de la migración.

La comunidad boliviana de Quilmes se reconoce también en emociones como la envidia, que aparece entre paisanos cuando la prosperidad no llega a todos por igual. La envidia se manifiesta en una competencia por tener la vivienda más grande y cómoda. También hemos detectado esa competencia simbólica en eventos sociales, por ejemplo, en fiestas de cumpleaños de quince, en las que los inmigrantes se disputan un lugar de privilegio entre los invitados, haciendo el mejor regalo a la agasajada, ubicando grandes muebles en el centro del salón. Hemos obser-

vado también cómo en estas ocasiones los invitados entregan dinero en mano a la cumpleañera (preferentemente, dólares), a la vista de todos, en un momento concreto dedicado a ese fin, en el cual exponen, a su manera, la prosperidad, y ponen el juego el prestigio²¹.

Esa arena emocional también moldeó la infancia de estos niños, ellos observaban cómo sus padres obtenían un espacio en la sociedad de adopción, no sólo en la dimensión material, sino también en la simbólica, exponiendo sus estándares emocionales y sus representaciones del pasado a través sentimientos como el sufrimiento, el desarraigo y la perseverancia para sortear las dificultades.

Rasgos como el que acabamos de mencionar constituyen expresiones que se dan en el interior de la comunidad boliviana y que fueron significativas para la segunda generación. Sin embargo, no podemos soslayar que los jóvenes, por fuera de ese mundo íntimo, articulaban otras experiencias dentro de la sociedad local y en esas prácticas los componentes bolivianos de su identidad se invisibilizaban temporalmente. Dada la complejidad del proceso identitario de los jóvenes, consideramos que ellos, como segunda generación, necesitaron crear sus propios espacios para recuperar en su propia clave la bolivianidad.

En Argentina existe una gama de espacios adonde los jóvenes se encuentran y socializan, como por ejemplo clubes donde practican deportes, discotecas, escuelas secundarias y universidades. Consideramos importante destacar también que, en la década de 1990, existía una tradición carnavalesca que se expresaba en las actuaciones de murgas barriales en los corsos que, durante el verano, se organizaban

²¹Observación realizada en 2016 en Quilmes, en el marco de una fiesta de 15 años cuya organizadora era una de nuestras entrevistadas.

en distintos puntos de la ciudad de Buenos Aires y el Conurbano, y congregaba a jóvenes como espectadores o participantes.

Este dato nos parece importante para comprender el contexto en que se crearon los primeros grupos de caporales. Consideramos relevante que, por ejemplo, en 1996, el mismo año en que se fundó la fraternidad Caporales de Quilmes, un conjunto de agrupaciones de murgueros de la ciudad de Buenos Aires se expresaron en forma de protesta para reclamar la reinstauración de los feriados de carnaval, que habían sido anulados por un decreto de la última dictadura militar. (Morel, 2005). Podemos deducir entonces que, en este contexto, para los jóvenes resultaba lícito organizarse para utilizar el espacio público con el fin de demostrar una expresión artística. No sólo asistían a discotecas o clubes de barrio, sino que también se congregaban en la calle.

Sin embargo, ninguno de esos espacios permitía el despliegue de un *habitus* que los jóvenes de segunda generación habían incorporado en su proceso de socialización entre dos mundos y dos identidades que lejos de ser contradictorias se complementaban en un mismo proceso. Como jóvenes y como miembros de la colectividad ellos no tenían un espacio de identificación propio. Estos espacios aparecerían recién a mediados de la década de 1990, cuando se creó la primera fraternidad de Caporales. Aunque se trataba de un grupo muy pequeño, fue el lugar adonde por primera vez la segunda generación se congregó generando una serie de prácticas culturales mediante las cuales la comunidad atravesaría una reconfiguración y comenzaría a disputar poder cultural en las calles no sólo del Conurbano, sino en otros de los espacios más significativos de la provincia de Buenos Aires.

En principio, es necesario señalar que el funcionamiento de las fraternidades requiere de suficiente dinero como para alquilar un espa-

cio donde ensayar, para comprar trajes como los que describimos en el primer capítulo de este libro y para desplazarse hacia los distintos puntos en los que se presentan de manera pública o privada. Entendemos que, en este sentido, juega un papel central la situación económica alcanzada por el grupo que estudiamos. La movilidad social ascendente es un factor crucial para explicar la invención de la identidad boliviana de los jóvenes a través de Los Caporales. La mayoría de nuestros entrevistados manifestaron que participar allí representaba una erogación significativa, pero podían permitirse esa inversión.

Para la primera generación, la danza de los Caporales no jugó un rol significativo en el proceso identitario y de integración a la sociedad argentina (y tampoco otras manifestaciones culturales similares). Ellos no crearon una trama en la que la identificación de la segunda generación pudiera sostenerse. No se trataba, por cierto, de una práctica desconocida puesto que formaba parte del despliegue de los carnavales en Bolivia, aunque es probable la mayoría de ellos ni siquiera hubiera tenido contacto directo con ese espectáculo. Sin embargo, les era casi imposible imaginar que sus hijos participarían de Los Caporales y que estos adquirirían las dimensiones que tienen en la actualidad. En 2016, la fraternidad de Quilmes contaba con 120 miembros estables, en comparación con los cinco o seis que la conformaban en 1996.

Nuestros entrevistados llegaron por distintas vías a esos espacios culturales de identidad e identificación. Enrique, uno de los fundadores de la fraternidad Caporales de Quilmes, ingresó cuando ésta era un pequeño grupo. A pesar de sucesivas invitaciones que recibió, él no se sintió atraído por la propuesta porque hasta ese momento sus actividades recreativas se circunscribían, como lo señalamos, a las que realizaba con sus ami-

gos de una escuela técnica de Bernal. No obstante, a los 17 años, cuando su madre no le autorizó realizar el clásico viaje de egresados a Bariloche con sus amigos de la escuela, decidió refugiarse en un pequeño grupo de caporales. Es llamativo entonces, que, quizá buscando consuelo, al no poder ser parte de un ritual juvenil clásico de uno de los dos mundos en el que fue socializado, Enrique se refugiase (para nunca más salir de allí) en otro ritual, que sintetizaba su otra mitad identitaria.

El ingreso a la fraternidad, tanto para Enrique como para otros jóvenes, hizo que experimentaran nuevas tensiones. Nuestros entrevistados refieren que sus padres no avalaron la decisión de formar parte de estos grupos debido a que los relacionaban con una ingesta desmedida de alcohol, con permanecer muchas horas fuera del hogar y asistir con demasiada recurrencia a fiestas. Néliida, una de las inmigrantes bolivianas a las que nos referimos antes, consideraba que Los Caporales podrían significar “la perdición” para su hija, aunque, con el tiempo ha aceptado su participación en la fraternidad.²²

En el caso de Enrique, bailar en Los Caporales puso en tensión las reglas domésticas, puesto que sus padres rehusaban que se ausentara muchas horas del hogar. El conflicto familiar generado llegaba a tal punto que nuestro entrevistado engañaba a sus progenitores ocultándole sus primeros pasos como bailarín. En lugar de blanquear su asistencia los ensayos, les decía que iba a jugar el fútbol, que era la actividad que desde niño había hecho con sus amigos argentinos. Por su parte, Yamila –que como Enrique también eligió el camino del ocultamiento– recuerda que sus padres comenzaban a sospechar de su participación en Los Caporales y rechazaban la nueva actividad de su hija:

²²Entrevista a Néliida Hinojosa, 21/08/2017.

Yo me acuerdo de que mi primer traje, como era el más barato, el más económico, lo hacíamos nosotros, y yo tenía que esperar a que todos se duerman y empezar a coser las lentejuelas y todo. Y fueron un montón de noches haciendo el traje. (Entrevista a Yamila, 5/03/2018).

Estas estrategias parecen revelar que la reacción de los padres no sólo respondía a sancionar una transgresión que desafiada la autoridad en el hogar sino también a un régimen que valoraba el cuidado del dinero. Este valor entraba en tensión con las erogaciones que implicaba participar de las fraternidades poniendo al descubierto un cambio de actitud dentro de una comunidad emocional que ya no era homogénea. Tanto Yésica como Yamila expresaron que se sentían atadas a las tradiciones familiares porque sus padres pensaron para ellas un futuro en el cual según sus propias palabras “se impone” la necesidad de tener una casa, un auto, una profesión: “Es como que ya está todo armado en un plan de ellos”. En ese plan de los adultos, Los Caporales no tienen un lugar.

Cuando Yésica y Yamila entraron a Los Caporales de Quilmes, el grupo ya estaba consolidado, y hoy forma parte del sentido común saber que para las fiestas tienen que conseguir las mejores bandas, los trajes más llamativos, traídos especialmente de Bolivia, y para eso todos tienen que aportar sumas en dólares. Sin embargo, esto no fue siempre así. Por ejemplo, Enrique, uno de los fundadores, nos contó acerca de las dificultades que la fraternidad atravesó en los primeros años, cuando sus dimensiones eran mucho más pequeñas, ensayaban con un modesto grabador que alguno de los miembros acercaba, no tenían un lugar fijo (como ocurre en la actualidad) y resultaba complicado publicitar los eventos. Enrique recuerda:

En esa época yo trabajaba en una fábrica donde tenía impresora, en esa época nadie tenía impresora, entonces yo trabajaba de noche. Le hice un diseño, una tarjeta, caporales de Quilmes con un par de números de teléfono, y era una manera de colaborar, en las reuniones y todo ese tema. (Entrevista a Enrique, 6/05/2018).

Además, en aquella época, los trajes se confeccionaban en Buenos Aires y Enrique afirma que fue todo un logro comenzar a traerlos de Bolivia. Hoy cuentan con atuendos sofisticados y coloridos, que pueden costar hasta mil dólares. Vemos entonces cómo la movilidad social y económica es la que posibilitó que la práctica se lleve a cabo con las características que tiene.

En el primer capítulo de este trabajo describimos las características de la peregrinación a Luján, donde podemos corroborar cómo se distribuye el dinero entre transportes, vestimenta y bandas musicales, y dijimos que existía una competencia entre las fraternidades por imponerse en esa actuación pública. En este sentido, podemos argüir que, así como la primera generación ostentaba su prosperidad económica en eventos, como los cumpleaños de quince que referimos anteriormente, donde exhibían sus mejores regalos, o en el diseño de sus viviendas, la segunda generación comenzaba a gestar su participación dentro de un espacio propio de identificación para demostrar una bonanza de la cual ellos también eran protagonistas.

Ahora bien, esa prosperidad no iba a ser ostentada solamente en el mundo privado de las fraternidades que compiten entre sí negociando bandas musicales, trajes u otros servicios, sino que esa disputa se iba a expandir hacia afuera de la comunidad, adonde la exhiben y con esa exhibición revelan su intención de reafirmar la dimensión boliviana

de su identidad, pero, al mismo tiempo, reclaman un lugar para lo boliviano, dentro de la cultura oficial.

Para la segunda generación, realizar estas manifestaciones públicas significa mucho más que una demostración artística en la cual despliegan lo ensayado y planificado durante todo el año. En una fiesta como la que realizan en Luján, los jóvenes toman conciencia de que son integrantes de una comunidad y, como sostiene el antropólogo Adrià Pujol Cruells, esa ocasión les otorga “la oportunidad de ponerse en escena, de ser al mismo tiempo protagonista y espectadora de su propia epifanía” (Cruells, 2006, pág. 38).

| REFLEXIONES FINALES |

Este libro comenzó con la descripción y el análisis en clave etnográfica de la fiesta y peregrinación en honor a la Virgen de Copacabana, realizada por los miembros más jóvenes de la comunidad boliviana en la ciudad de Luján. En esa aproximación analizamos la danza de los Caporales como una forma de apropiación del espacio público que encuentra sus raíces en las sucesivas peregrinaciones que otras comunidades de inmigrantes y agrupaciones realizaron desde finales del siglo XIX.

No obstante, en los sucesivos capítulos nos propusimos reconstruir una historia que involucra a dos generaciones y nos permite comprender por qué estos jóvenes realizan una actividad que, lejos de ser un simple acto de recreación y de reunión, es una manifestación cultural que contiene tramas simbólicas densas en las que se sintetizan estrategias de integración configuradas a partir de sus propias experiencias como hijos de bolivianos en Argentina. Esa integración se orienta no sólo hacia la sociedad local en la que nacieron y experimentaron parte de su proceso de socialización, sino también hacia una comunidad de inmigrantes cuya potencia simbólica permeó sus trayectorias infantiles. De esa dinámica emerge una identidad nueva que, aunque se enraíza en las tramas culturales de la primera generación, está conformada por prácticas, espacios, símbolos y rituales de los que la segunda generación se apropia para expresar su singular filiación a una concepción de lo boliviano.

Sin embargo, para comprender las intenciones de estos jóvenes, decidimos estudiar cómo la generación de inmigrantes conceptualizó

a la comunidad en términos étnicos, poniendo el foco en los espacios que ocuparon dentro del mundo del trabajo. Así, vimos cómo las ferias, los mercados y talleres se constituyeron en lugares de sentido en los que los inmigrantes llegaron a reconocerse como una comunidad en una dinámica que, en la mayoría de los casos, involucraba a toda la familia. Sostenemos que fue en estos espacios, dominados por otros grupos nacionales, donde tuvieron lugar las primeras manifestaciones de la disputa por el poder cultural, cuando los bolivianos desplegaron sus propias tramas simbólicas (la bandera, los pequeños altares de la Virgen de Copacabana, sus nociones del cuidado de la infancia, etc.) dentro del Mercado frutihortícola de Berazategui y de las ferias itinerantes.

La reconstrucción de ese pasado fue posible gracias al entrecruzamiento de fuentes. Trabajamos principalmente con narrativas personales en las que nuestros entrevistados, mediante el ejercicio de la memoria, evocaban de manera fragmentaria sus recuerdos más significativos. En esas narrativas confluyen distintas temporalidades que nos permitieron reconstruir los derroteros de dos generaciones y enmarcar las historias que nos contaron dentro de contextos históricos. Fue por esa razón que, como fuente secundaria, echamos mano de la rica bibliografía que, desde distintas disciplinas, se ocupó de analizar el derrotero de los inmigrantes limítrofes, sus formas de inserción laboral y de asentamiento. Ese acervo de investigaciones funcionó como cuadro general del cual nos valimos para dar sentido a las trayectorias personales reflejadas en los relatos.

Creemos que este trabajo historiográfico, además, se benefició con la utilización de observaciones participantes que nos permitieron contrastar desde el presente los cambios en los lugares de socialización más importantes para las dos generaciones. Por ejemplo, en las

observaciones dentro del Mercado frutihortícola pudimos corroborar la presencia dominante de la comunidad boliviana y cruzar nuestra experiencia con el relato que ellos mismo hacen de lo que ocurría durante las décadas de 1980 y 1990, cuando ellos llegaron y comenzaron a disputar una posición dentro de un mercado en el que los italianos eran quienes tenían un lugar preponderante.

En el caso de la segunda generación, atendimos especialmente a la construcción de la subjetividad de aquellos niños, ahora jóvenes. Las historias de quienes lideran la creación y proliferación de la danza de Los Caporales adquieren sentido tanto para nosotros, como para ellos mismos, dentro de trayectorias en las que las referencias al pasado migratorio de los padres fueron constantes y significativas, especialmente porque los mercados y ferias que mencionamos constituían un dominio de lo privado en donde los niños eran socializados como bolivianos.

A nuestro juicio, la adopción de un enfoque generacional beneficia la comprensión de la configuración y reconfiguración de identidades étnicas. Los cambios generacionales permiten comprender mejor los procesos identitarios y explicar la redefinición del grupo a través del tiempo. Cuando la segunda generación comenzó a disputar poder cultural, tanto hacia fuera como hacia dentro de la comunidad, tuvo lugar un proceso de etnización y de institucionalización diferente al que había experimentado la primera generación. Proceso que fue posible en el marco de una dinámica de movilidad social y económica de la comunidad.

A lo largo del libro, mantuvimos un diálogo con otros trabajos que se han ocupado de estudiar distintas aristas de la comunidad boliviana en la Argentina. Sin embargo, consideramos que uno de los resultados de esta investigación fue poner en cuestión dos miradas que dentro de la historiografía y las ciencias sociales fueron dominantes a la hora

de explicar las estrategias de integración de los inmigrantes en la sociedad de acogida.

En primer lugar, analizamos críticamente aquellas perspectivas que ponían el foco en las acciones estatales para explicar la integración. Según esas visiones las estrategias de los inmigrantes oscilarían entre la resistencia y la adaptación. Por ejemplo, dentro de los trabajos historiográficos clásicos, las celebraciones conmemorativas de comunidades inmigrantes en nuestro país eran analizadas como una amenaza frente a los esfuerzos estatales por integrar a la nación a grupos que desplegaban sus propias prácticas culturales como una forma de lealtad a su patria de origen.

En nuestro caso, entendemos que las distintas posturas que el Estado tomó a lo largo del tiempo frente al fenómeno migratorio tienen gran importancia y, por ejemplo, nos permitieron explicar por qué una parte de la comunidad boliviana que vivía en la Villa 31 fue expulsada como consecuencia de políticas estatales. Sin embargo, creemos que esto no es suficiente y por ello proponemos comprender el fenómeno a la luz de un complejo proceso de etnicidad y de disputa por el poder cultural que se desarrolla en múltiples niveles y a través del tiempo.

Por otro lado, consideramos que nuestro análisis contribuye a pensar a la comunidad boliviana en la Argentina como un grupo que es heterogéneo en varios sentidos. Las posiciones sociales y económicas diversas que presentan los miembros del grupo a través del tiempo y del espacio ponen en cuestión los análisis, principalmente provenientes de la antropología, que ubican a los bolivianos en el terreno de la subalternidad, a pesar de las diferencias que existen en una comunidad tan amplia. Como lo hemos mencionado en las primeras páginas de este trabajo, partir del supuesto de la vulnerabilidad cul-

tural de un grupo obtura la posibilidad de comprenderlos procesos de movilidad social y económica y los mecanismos que una comunidad puede articular para visibilizarse e integrarse a partir de sus propias experiencias y representaciones identitarias.

Asimismo, este libro pretende contribuir al espacio de vacancia que existe dentro de la historiografía en relación con la inmigración limítrofe en general y la boliviana en particular, sobre todo atendiendo a la dimensión identitaria y cultural de un fenómeno que, aunque es reciente, no deja de revelar las tensiones que atraviesan a una sociedad que hace más de dos siglos recibe flujos de inmigrantes de distintos orígenes, de manera sostenida.

En suma, abordando un tema pequeño y quizá hasta anodino, nos propusimos analizar desde una perspectiva histórica la significación y resignificación de una identidad étnica. La danza de los Caporales fue tanto nuestra excusa de investigación como el diacrítico cultural que funcionó como prisma para comprender el desarrollo de la etnicidad a la luz de los cambios generacionales y de las tensiones entre posicionamientos sociales, memoria oficial e identidades vernáculas.

| BIBLIOGRAFÍA |

- Ardaya, G. (1986). La mujer y el S.I.U. En CEDLA, & FLACSO, *El sector informal en Bolivia* (págs. 195-227). La Paz: CEDLA; FLACSO.
- Baraglia, D. (2004). El mercado central de abastecimiento de Buenos Aires. *VI Seminario nacional de la red de centros académicos para el estudio de gobiernos locales*. Córdoba.
- Barral, A. M. (2012). Moviéndose por Argentina: sobre la presencia de bolivianos en Ushuaia. *Migraciones internacionales*, 6 (4), 174-207.
- Barral, A. M. (marzo de 2016). *Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades*. Recuperado el 27 de noviembre de 2017, de Papeles del CEIC: <http://www.ehu.eu/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/14189>
- Benencia, R. (1997). De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* (35).
- Benencia, R. (2002). La inmigración limítrofe. En F. Devoto, *Historia de la inmigración a la Argentina* (págs. 433-524). Buenos Aires: Sudamericana.
- Benencia, R. (2005). Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en la Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo* (17).
- Benencia, R. (2005). Redes sociales de migrantes limítrofes: lazos fuertes y lazos débiles en la conformación de mercados de trabajo hortícola (Argentina). *ASET 7º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*.
- Benencia, R. (2004). Trabajo y prejuicio. Violencia sobre inmigrantes bolivianos en la agricultura periférica de Buenos Aires. *Revue européenne des migrations internationales*, 20 (1).

- Bertoni, L. (2001). *Cosmopolitas, patriotas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.
- Bertoni, L. (1992). *Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias. 1887- 1891*. Buenos Aires: Boletín del Instituto de Historia Argentina y americana, Dr. Emilio Ravignani.
- Bjerg, M. (2012). *El viaje de los niños. Inmigración, infancia y memoria en la Argentina de la Segunda Posguerra*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bjerg, M. (2009). *Historias de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bjerg, M., y Cherjovsky, I. (2018). *Identidad, memoria y poder cultural en la Argentina. Siglos XIX a XXI*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Breton, R. (1964). Institutional completeness of ethnic communities and the personal relations of immigrants. *American Journal of sociology*, 70 (2), 193-205.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Casas, M. E. (2013). Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la Basílica de Luján. Buenos Aires, 1945. *Escuela de Historia* (4), 258-275.
- Casas, M. E. (2016). *La metamorfosis del gaucho. Círculos criollos, tradicionalistas y política en la provincia de Buenos Aires 1930-1960*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cassanello, C. (2016). *Migración identidad y memoria. Los bolivianos en la Argentina 1970-2010*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Conzen, K., Gerber, N., Morawska, D., & Rudolph Vecoli. (1991). *The Invention of Ethnicity: A Perspective From the U.S.A.* *Journal of American Ethnic History*.
- Cruells, A. P. (2006). Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, IV (2), 36-49.

- Darnton, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Devoto, F. (2006). *Historia de los italianos en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Devoto, F. (2006). Prólogo. En A. Bernasconi, & C. Frid, *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)* (págs. 9-17). Buenos Aires: Biblos.
- El Civismo (2 de agosto de 2015). *Nueva muestra de tradición y fe de la comunidad boliviana*. Obtenido de El civismo: <http://www.elcivismo.com.ar/notas/21311/>
- Gal, S. (2002). A semiotics of the public/private distinction. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 77-95.
- Gavazzo, N. (2004). Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural. *Revista Theomai*.
- Gavazzo, N. (2006). Las danzas de Oruro en Buenos Aires: tradición e innovación en el campo cultural boliviano. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 79-105.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Gjerde, J. (1999). Identidades múltiples y complementarias: inmigrantes, líderes étnicos y el Estado en los Estados Unidos. *Estudios migratorios latinoamericanos*, 3-23.
- Guzmán, G. C. (1996). Borracheras andinas: acciones dramáticas y rompimiento de jerarquías. *Revista Anthropologica*, 308-312.
- Guzmán, G. C. (1990). *Borracheras andinas: acciones dramáticas y rompimiento de jerarquías en los Andes sur del Perú*.
- Hall, S. (2010). Identidad cultural y diáspora. En S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 349-363). Enviñ editores.
- Hall, S. (2010). Identidad cultural y diáspora. En S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 349-363). Enviñ editores.

- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- James, D. (2005). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial.
- James, D. (1992). Historias contadas en los márgenes. La vida de Doña María: historia oral y problemática de géneros. *Entrepasados. Revista de Historia*. (3).
- Javier Moscoso, Juan Manuel Zaragoza. (2017). Presentación: Comunidades emocionales y cambio social. *Revista de Estudios Sociales* (62), 2-9.
- Kathleen Neils Conzen, David Gerber, Morawska Ewa, George Pozzeta Rudolph Vecoli. (1990). The invention of ethnicity: a perspective from USA. *Altreitalia* (3).
- Krase, J. (2009). Contested Terrains: Visualizing Glocalization in Global Cities. *Open House International*, 34 (3).
- Lida, M. (2010). ¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934. *Revista de Indias*, LXX (250), 809-836.
- Lida, M. (2009). Los orígenes del catolicismo de masas. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 345-370.
- Maines, M.J. (2008). Introducción y Capítulo 1. En, *Telling Stories. The Use of personal narratives in the social sciences and history*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Mallimaci, A. (2016). Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidades e identidades. *Papeles del CEIC*.
- Morel, H. (2005). Identidad, tradición y poder entre las murgas de la ciudad de Buenos Aires. En A. Martín, *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. (págs. 181-211). Buenos Aires: Libros del zorzal.
- Moscoso, J. (2015). La historia de las emociones ¿De qué es historia? *Vínculos de Historia* (4), 15-27.
- Orsi, R. (1995). *The Madonna of 115 TH Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven, CT: Yale University Press.

- *Peregrinación de la colectividad boliviana a Luján* (4 de agosto de 2016). Obtenido de Agencia informativa católica argentina: <http://www.aica.org/24377-peregrinacion-de-la-colectividad-boliviana-lujan.html>
- Pizarro, C. (2012). Clasificar a los otros migrantes: las políticas migratorias argentinas como productoras de etnicidad y desigualdad. *Méxis. Historia y cultura*, 11 (22), 219- 240.
- Pizarro, C. (2007). Inmigración y discriminación en el lugar de trabajo. El caso del mercado frutihortícola de la colectividad boliviana en Escobar. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 211-243.
- Pizarro, C. (2008). *La vulnerabilidad de los inmigrantes bolivianos como sujetos de derechos humanos: experimentando la exclusión y la discriminación en la región Metropolitana de la ciudad de Córdoba*. Concurso de Proyectos de Investigación sobre Discriminación 2008, Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos. Gobierno de la República Argentina, Buenos Aires.
- Plamper, J. (2014). Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de historia contemporánea*, 17-29.
- Pollak, M. (1989). Memoria, esqumiento, silencio. *Revista de Etudos Históricos* (3).
- Portelli, A. (2014). Historia oral, diálogo y géneros narrativos. *Anuario digital*. (26), 10- 27.
- Portelli, A. (1991). Introducción y Capítulo 4. En *The Death of Luigi Trastulli and other Stories*. Nueva York: State University of New York Press.
- Portelli, A. (1991). Lo que hace diferente a la historia oral. Recuerdos que llevan a teorías. En D. Schwarzstein, *La historia oral*. Buenos Aires: CEAL.
- Riessman, C. (2005). Narrative Analysis. *University of Huddersfield Repository*, 1-7.
- Rosenwein, B. (2010). Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in context*, 1 (1), 1-32.
- Schultz, A. (1994). *Ethnicity on Parade: Inventing the Norwegian American Through Celebration*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press.

- Schwarczstein, D. (1991). *La Historia Oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Seixas, X. M. (2006). Modelos de liderazgo en comunidades emigradas. Algunas reflexiones a partir de los españoles en América (1870-1940). En A. Bernasconi & C. Frid, *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)* (págs. 17-41). Buenos Aires: Biblós.
- Sollors, W. (1991). *The invention of ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

| FUENTES |

- Registros del año 2010 al 2016 de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en la Argentina (ACFORBA)
- Diario *El Civismo*, 2 de agosto de 2015.
- Diario *La Nación*, 5 de mayo de 2015.
- Fotografías del archivo personal de Yésica Ferrufino.
- Fotografías del archivo personal de Enrique Machado.
- Fotografías del archivo personal de Nélide Hinojosa
- Entrevista a Yésica Ferrufino, enero de 2017. Elaboración propia.
- Entrevista a Sabrina, 6 de abril de 2017. Elaboración propia.
- Entrevista a Nélide Hinojosa, 21 de agosto de 2017. Elaboración propia.
- Entrevista a Yamila, 5 de marzo de 2018. Elaboración propia.
- Entrevista a José Luis 11 de marzo de 2018. Elaboración propia.
- Entrevista a Enrique, 6 de mayo de 2018. Elaboración propia.

La danza de los Caporales

Identidad, generaciones y poder cultural en la comunidad boliviana de Quilmes (1980-2016)

Esta investigación explora los procesos de configuración de identidades étnicas de dos generaciones de inmigrantes bolivianos asentados en el conurbano bonaerense, con testimonios orales, observaciones participantes y bibliografía interdisciplinaria sobre sus formas de inserción laboral, socialización y asentamiento. La autora se centra en la danza de Los Caporales. Esta actividad, lejos de ser un simple acto de recreación y de reunión que se despliega en espectáculos públicos y privados, funciona como una estrategia de integración diferencial de los jóvenes hijos de bolivianos en Argentina, tanto hacia la sociedad local en la que nacieron y experimentaron parte de su socialización, como hacia una comunidad cuya potencia simbólica permeó sus trayectorias infantiles con prácticas, espacios (ferias itinerantes, mercados, talleres), símbolos y rituales (la bandera o los altares de la Virgen de Copacabana). La danza asoma en la mirada de Cardonetti como una disputa por el poder cultural.