

Florencia Ciccone / Patricia Dreidemie  
Marta Krasan

*Migrantes hablantes  
de quechua en Buenos Aires:  
viejas formas / nuevos significados  
en la territorialización comunitaria*

Universidad de Buenos Aires  
florenciaciccone@yahoo.com.ar

Universidad de Buenos Aires  
patriciadreidemie@gmail.com

Universidad de Buenos Aires  
mek@filo.uba.ar

Florencia Ciccone / Patricia Dreidemie / Marta Krasan Migrantes hablantes de quechua en Buenos Aires: viejas formas / nuevos significados en la territorialización comunitaria

Signo&Seña Número 17 / Julio de 2007, pp. 115-142.

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, ISSN: 0327-8956.

**Resumen.** A partir de trabajo etnográfico, en el presente artículo describimos formas particulares de (re)apropiación y (re)significación simbólica del espacio físico, histórico y cultural por parte de la colectividad que integran los migrantes bolivianos, hablantes de quechua y residentes en Buenos Aires. Nuestro objetivo es indagar en la relación que ellas establecen con estructuras tradicionales de configuración de redes de pertenencia histórica. En otras palabras, a partir de las observaciones en terreno nos proponemos analizar si la particular forma de organización social del grupo, "a la vez que reproduce categorías culturales tradicionales les otorga nuevos valores a partir del contexto pragmático" (Kulick, 1992). Así comenzamos a indagar si el uso diferencial de las lenguas implicadas integra una forma más general de adaptación material.

**Palabras Clave:** Quechua - migración boliviana - comunalización - redes de organización social - ayllu

**Abstract** In this article we describe the different ways in which the Bolivian people settled in Buenos Aires (Argentina) create particular forms of re-appropriation and symbolic re-signifying of the physic, historic and cultural space. This research is based on ethnographic observation and narratives of Quechua speakers interviewed by us, and its goal is to explore the possible relations between those processes and traditional social-net configurations. In other words, from our *on field* observations, we examine if the particular types of social organization in which Bolivian Quechua speakers participate, both reproduce traditional cultural patterns and give them new values within the pragmatic context (Kulick, 1992). This is a first step in order to explore about different languages usages as probably being part of a most general type of material adaptation.

**Key words:** Quechua - Bolivian migration - communalization - social networks - ayllu

“[...] y así sigue creciendo nuestra cultura de a poquito y se va modificando”

N., Escobar, 27/06/2004.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

Los hablantes de quechua no constituyen una red social homogénea ni “una” comunidad de habla, ni en Argentina ni en los otros países donde se habla la lengua. Su relativamente extenso número de hablantes<sup>2</sup> y su diversidad de situaciones lingüísticas, geográficas y sociolingüísticas determinan, según Hornberger y King (2001: 171), que sea “prácticamente imposible describir una ‘comunidad de habla quechua típica’”. Hacerlo implicaría no sólo un recorte arbitrario sino también una homogeneización violenta basada en simplificaciones y generalizaciones parcialmente inadecuadas a la complejidad que presenta la trama social.

En el contexto urbano de Buenos Aires, la diversidad de situaciones se acentúa en el marco migratorio. Los quechuahablantes, si bien comparten una historia colectiva de migración (desde distintos departamentos de Bolivia hacia zonas particulares de Buenos Aires, experimentando, en muchos casos, estadías previas en otras provincias), se integran en una colectividad numerosa y multilingüe (quechua, aimará, español, guaraní) que contiene gran diversidad (geográfica, lingüística, socioeconómica, cultural) en su interior: la que conforman

---

1. Estudios iniciales han sido publicados por Dreidemie y Krasan (2003) y Ciccone y Dreidemie (2004). Agradecemos a los migrantes, coparticipes de esta investigación, con quienes compartimos muchos días de trabajo de campo. También agradecemos a los evaluadores sus observaciones y sugerencias.

2. Grinevald (1998) menciona entre 8 y 12 millones de hablantes concentrados mayoritariamente en la zona andina de Perú, Bolivia y Ecuador.

los migrantes bolivianos en Buenos Aires.<sup>3</sup> Además, al desenvolverse en el marco de la Región Metropolitana, los quechua-hablantes interaccionan cotidianamente con otros grupos sociales (en su mayoría –pero no exclusivamente– de habla hispana) a partir de la prestación de servicios, por medio del comercio o en ámbitos institucionales (administrativos, sanitarios, educacionales, de “seguridad”, etc.).<sup>4</sup> Esta especificidad del campo no permite sostener como presupuesto la delimitación particular del grupo sociocultural ni su homogeneidad.

Para abordar esta multiplicidad adoptamos el marco teórico abierto por Mary Louise Pratt (1987, 1992) a partir del concepto “zona de contacto” porque, fundamentalmente, no presupone un modelo global (estructural y simbólico) de lo social, sino que focaliza su carácter relacional sin perder de vista el contexto general de asimetrías en relación con el poder social.<sup>5</sup> Esta perspectiva, al trascender los límites de las lingüísticas “de comunidad” (Labov, 1966; Dorian, 1982; Romaine, 1982; Gumperz, 1968), nos permite incorporar al análisis el carácter procesual en la constitución de los “sentidos de pertenencia” (Brow, 1990) de personas culturalmente situadas. Según Brow, todo sentido de pertenencia es fruto de una “comunalización”, es decir, de patrones de acción cuya forma específica está cultural e históricamente determinada.

Incorporamos una concepción del espacio como instancia social. Las aproximaciones más modernas a lo territorial señalan que el espacio organizado constituye una forma, un producto objetivo de la interacción de múltiples variables a lo largo de la historia y es por eso que puede considerarse que posee una inercia dinámica: “las formas son tanto un resultado como una condición para los procesos. La estructura espacial no es pasiva sino activa, aunque su autonomía sea relativa, como ocurre en las restantes estructuras sociales” (Santos, 1990: 164).

Nuestro trabajo se enmarca dentro de la perspectiva teórica general de la antropología lingüística (Duranti, 2000) y, por lo tanto, asume una meto-

---

3. La migración es un concepto de considerable complejidad (formas, legislación que la define y regula, registro, concepto de “frontera”, etc.); su análisis supera las posibilidades de este artículo. Para nuestros propósitos, utilizamos la categoría de “migrantes” en general, abarcando tanto a los que han pasado por la experiencia de migración como a sus hijos y “parientes”.

4. Es en el área metropolitana de Buenos Aires (AMBA) donde se concentra más de la mitad de los migrantes originarios de países vecinos (Lattes y Bertonecello, 1997: 6 y 12). Esta tendencia se incrementa después de la década de 1960 (Maguid, 1997: 31), contribuyendo a la mayor “visibilidad” del fenómeno (Maguid, 1997: 34).

5. Así como el conjunto de migrantes bolivianos no es un conjunto homogéneo de individuos, tampoco se inserta en una sociedad homogénea.

dología etnográfica tanto en el acercamiento al campo como en el análisis de los datos (Hymes, 1972). El objetivo es describir formas particulares de (re)apropiación y (re)significación simbólica del espacio físico, histórico y cultural por parte de la(s) colectividad(es) bolivianas residentes en Buenos Aires, para indagar en la relación que ellas establecen con estructuras tradicionales de configuración de redes de pertenencia histórica. En otras palabras, a partir de las observaciones en terreno nos proponemos analizar si la particular forma de organización social del grupo, en el que participan los hablantes de quechua, “a la vez que reproduce categorías culturales tradicionales les otorga nuevos valores a partir del contexto pragmático” (Kulick, 1992). Este será nuestro modo de comenzar a indagar si el uso diferencial de las lenguas implicadas integra una forma más general de adaptación material.<sup>6</sup>

El tipo de información buscada exigió optar por una metodología de investigación del tipo cualitativo. En el trabajo de campo nos interiorizamos de las actividades y problemáticas de los hablantes de quechua manteniendo continuidad y regularidad en las visitas desde el año 2001 al 2004; realizamos entrevistas; recolectamos historias de vida; seguimos la rutina cotidiana de una familia residente en Morón y proveniente de una zona rural del departamento de Potosí; observamos y participamos en diferentes actividades comunitarias; recorrimos en forma periódica algunos de los barrios donde los bolivianos viven y realizan sus actividades (Liniers, Escobar, Ezpeleta, Morón, Barrio “Charrúa” y Mármol) y accedimos a los medios intra e intercomunales de comunicación.

## 2. El *ayllu* como índice de comunalización en el contexto migratorio

Para discernir la dinámica comunalizante y su puesta en sentido intracomunal, observamos inicialmente los lazos interpersonales y las redes de pertenencia que organizan e identifican a la(s) comunidad(es) “boliviana(s)” de Buenos Aires. Dicho entramado de relación se sustenta en la familiaridad, en el paisanaje o en la vecindad y se cohesiona por la puesta en funcionamiento de “representaciones sociales” (Jodelier, 1989) que (re)organizan el nuevo espacio, (in)definiendo los límites grupales y su conciencia histórica, sin anular la fragmentación en el interior del grupo (Hill, 1989; Gumperz, 1991; Kulick, 1992).

---

6. Especialmente, nos concentramos en los hablantes de la variedad de quechua cuzqueño-boliviano clasificada como QIIC por Torero (1983, cit. en Cerrón Palomino, 1987: 236-247).

A partir de lo registrado en terreno, formulamos como hipótesis preliminar de trabajo que los espacios (físicos y simbólicos) que abren las diferentes redes sociales se conforman sobre (dis)continuidades socioculturales: formas tradicionales de vinculación social que constituyeron –y aún constituyen, según recientes relevamientos geopolíticos (Mendoza y Patzi, 1997)– el sistema de *ayllu* andinos.<sup>7</sup> Creemos que estas formas de relación son operativas a través de los límites de la diferenciación social (Pratt, 1992) y (re)territorializan “transculturalmente” (Rama, 1995) el nuevo contexto siguiendo un patrón “andino” de organización socioespacial.

Citamos fragmentos de entrevistas:

[...] es mi *ayllu*/ mi familia/ mis parientes/ estamos hablando del *ayllu* en general / del grupo grande: // creo que viene de la época de los incas y sigue viniendo. (Sra. N., Escobar, 27/6/2004)

[...] *Yawisla* todo eso también/ allá en Bolivia/ o sea que cada zona/ cada *ayllu* cuando se muda para acá/ trae sus cosas típicas/ su: cultura trae de allá /de su origen. (Sra. S., Escobar, 1/11/2005)

El objetivo de comprender el peso relativo de las diferentes redes en la conformación del espacio simbólico general de la comunidad a partir de ámbitos prácticos de interacción, nos llevó a recorrer las diferentes áreas de actividad del grupo en el contexto inmigratorio donde organizaciones tradicionales parecen (re)producirse y adquirir nuevos significados. Por medio de diferentes y determinadas actividades de subsistencia, desarrollo y recreación, los “paisanos” organizan en Buenos Aires redes interaccionales de múltiples formas relacionadas entre sí. Si bien móviles, estos circuitos de interrelación son mencionados una y otra vez por las personas refiriendo a organizaciones de producción, distribución y comercio de mercaderías (en general, frutihortícola o textil), formaciones laborales (principalmente de costura, agrícola, de construcción o de servicios), asociaciones de residencia (barrios de la colectividad), de recreación (por ejemplo, ligas de fútbol, grupos de baile) o para la organización de festividades (fiesta de la Virgen de Copacabana, Fiesta de la Alasita, Fiesta de Todos los Santos, Fiesta de la Patria, etc.).

---

7. La idea directriz que organiza nuestra hipótesis nos fue sugerida por la Dra. Beatriz Gualdieri. Varias entrevistas y observaciones de campo, como las citadas a continuación, avalan probar la pertinencia de la relación.

A continuación, con el objetivo de iluminar históricamente la significación de las diferentes redes en el sistema simbólico general de la comunidad, consideraremos, en primer lugar, la historia del *ayllu* andino como sistema de organización tradicional (perspectiva diacrónica) (punto 2.1) para, en segundo lugar, recorrer los diferentes ámbitos prácticos de interacción de los quechua-hablantes en Buenos Aires poniendo en relación ambos planos (perspectiva sincrónica y de análisis) (punto 2.2).

## 2.1. El *ayllu* andino: origen, continuidades y readaptaciones

El *ayllu* ha sido la célula social de los pueblos andinos, formado mucho antes que el Incario, incluso posiblemente anterior a Tihuanaco. El imperio incaico adoptó las formas colectivistas del *ayllu*, que proceden de la civilización aymara, como una de las bases de su organización social (Pérez, 1962).

En los comienzos de su existencia, el vínculo sanguíneo y el espíritu religioso fueron la esencia del *ayllu*, constituido por la familia que crecía gobernada por el anciano padre como jefe y conducida según reglas del respectivo tótem. Posiblemente esta esencia constitutiva ha llevado posteriormente a identificar este término, de forma errónea o limitada, como analizaremos más adelante, sólo con la idea de linaje, bando, familia, etc. De hecho, las primeras traducciones del término al español que datan del siglo XVI hablan de "linaje", "generación", "casta" haciendo alusión a la idea de parentesco (Rasnake, 1989).

Pérez (1962) menciona un período de transición durante el cual el *ayllu* sustituye sus vínculos de sangre o de linaje por vínculos más complejos que tienen su razón de ser en las dificultades de subsistencia en un suelo tan inhóspito y diverso como el andino. Esta unidad sanguínea se debilita debido a la incorporación de elementos de otros *ayllus* mediante la formación de parejas matrimoniales que permiten vínculos territoriales: uno de los pilares de su organización. Es así como el *ayllu* pierde su aislamiento para constituir una estructura organizacional que responde siempre a la necesidad de supervivencia en relación con la producción de la tierra.

Distintos autores (Pérez, 1962; Cock, 1981; Carter y Albó, 1988; Rasnake, 1989) coinciden al encontrar en la evolución posterior del *ayllu* una serie de elementos que han asegurado su permanencia a través de las diferentes políticas que fueron sucediéndose. A saber: las formas de organización social, las formas de propiedad y aprovechamiento de la tierra, el cooperativismo familiar y las instituciones de reciprocidad y las prácticas rituales.

La complejidad organizativa, un rasgo que define a los antiguos *ayllus*, está dada por la delimitación de unidades en distintos niveles: desde los inferiores, cabildos que constituían *ayllus* menores, hasta los más elevados. Diversos sistemas de organización dual, que enfrentaba y juntaba dialécticamente a grupos opuestos, garantizaban el equilibrio de esta estructura. Las autoridades comunales se decidían en asambleas periódicas entre los jefes representantes de las familias. Los cargos eran rotativos y su cumplimiento se consideraba en principio obligatorio ya que era un acto de servicio más que una expresión de poder. Cada jefe de familia debía ir pasando por una serie de cargos cada vez más onerosos y con mayores responsabilidades desde su matrimonio hasta su muerte. Estos cargos se vinculaban con las fiestas religiosas y con la autoridad funcional.

El antiguo *ayllu* se caracterizaba por no poseer una continuidad territorial, “salpicaba como un ‘archipiélago’ todo el territorio andino” (Carter y Albó, 1988: 452). El principio básico de la economía de los grandes *ayllus* era asegurar el acceso lo más diversificado posible a las varias clases de terrenos, recursos y productos disponibles en la comunidad puesto que esta diversificación permitía la sobrevivencia. Esta forma de distribución espacial del *ayllu* no sólo “sigue viva hasta hoy, aunque en forma indudablemente reducida” en algunas regiones de Bolivia, sino que además, “sobre esta organización del espacio se monta en forma coherente la reestructuración del pensamiento, las creencias y los ritos” (Carter y Albó, 1988: 457).

El lugar asignado a la familia y las relaciones de parentesco aparecen estrechamente vinculadas a los modos de acceso y distribución de tierras pues “la base de pertenencia no eran unos linderos continuos y cercanos, sino la descendencia real o ficticia de un mismo antepasado” (Carter y Albó, 1988: 452). La costumbre más tradicional era asignar un tupu (unidad agraria familiar) por igual a cada hombre y mujer de la familia. El momento que determinaba los derechos sucesorios era el matrimonio, pues el individuo llegaba a ser plenamente *jaqi*, término aymara que significa “persona”, y adquiría todos sus derechos y obligaciones. Esto determinaba que las reglas de matrimonio exigieran la unión de personas de la misma comunidad o *ayllu* de manera que el conjunto de tierras quedara en manos del mismo grupo.

Esta forma de distribución de la tierra y organización social y económica se trasladaba, de alguna manera, al trabajo agrícola y a la industria familiar. Los diferentes *ayllus* menores se especializaban en alguna actividad industrial especialmente en zonas donde la agricultura era pobre. Así había *ayllus* de carpinteros, frazaderos, etc. Si bien cada familia producía en forma individual, en numerosas oportunidades era común que una familia requiriera la colaboración



de otras, principalmente en aquellos momentos del ciclo agrícola en que se necesitaba realizar mucho trabajo en poco tiempo.

Numerosas formas de reciprocidad o ayuda mutua reforzaban los lazos entre familias. Estos vínculos constituían, y aún constituyen, verdaderas "instituciones de reciprocidad" mencionadas por los distintos autores como una de las características centrales de la organización en *ayllu* y que mayor vigencia parece tener actualmente, en diversos grados, de acuerdo a las distintas regiones del territorio andino. Para Carter y Albó (1988) estas instituciones de reciprocidad eran "el principio ideológico fundamental" de la antigua organización y garantizaban el flujo de bienes entre grupos y regiones y entre los diferentes niveles de elites gobernantes y unidades domésticas. Una de estas instituciones de reciprocidad es el *ayni* aymara-quechua que consiste en un sistema de ayuda mutua individual o colectiva, ya sea a favor de personas o de *ayllus*. El *ayni* puede otorgarse en trabajo por el tiempo necesario para, por ejemplo, levantar la cosecha o construir una casa, o bien con motivo de ciertos acontecimientos sociales como el matrimonio. Quien recibía el *ayni* se encontraba en la obligación de retribuirlo en una oportunidad similar. Otro tipo de ayuda es la *mink'a* que consiste en la colaboración que alguien pide a otro y que este último paga con algún producto agrícola, con comida o bebida. Actualmente puede darse también con dinero en efectivo.

Los trabajos más o menos recientes en distintas comunidades andinas señalan que estas instituciones de reciprocidad no sólo son elementos cohesionadores de la estructura interna del *ayllu* menor, pues definen y reproducen la identificación de los individuos con una misma unidad social, sino que también establecen relaciones entre unidades sociales (Cock, 1981; Carter y Albó, 1988). En ciertas ocasiones, varias comunidades participan en trabajos de mayor alcance, mostrando que "el sentido de pertenencia comunitaria puede trascender la pequeña comunidad" (Carter y Albó, 1988: 477).

Las distintas formas de cooperativismo se expresan especialmente en el plano religioso y en las festividades, pues "las fiestas y los ritos jalonan todos los momentos y aspectos importantes tanto de la vida familiar como de la vida comunal" (Carter y Albó, 1988: 487) y constituyen uno de los momentos privilegiados de recreación de los sentidos de pertenencia al grupo social. Tal es así que, generalmente, uno de los principales símbolos externos de identificación de una "comunidad menor" lo conforma el centro ceremonial (una o varias capillas, una plaza o un lugar abierto para los bailes y celebraciones). Rasnake (1989) propone, incluso, la idea de una "ritualización de los conceptos de espacio y geografía" como un aspecto recurrente en las festividades en Yura (donde

ha centrado su trabajo) que enfatiza la estructura de los *ayllus* y articula las múltiples agrupaciones sociales con una concepción de su territorio físico. "Esta sacralización y 'socialización' del espacio es un aspecto del lenguaje ritual que está muy difundido en los Andes" (Rasnake, 1989: 216).

Con respecto al uso de las lenguas, datos circunstanciales referidos en la bibliografía, parecen dar cuenta de que el sentido de pertenencia o identidad con el *ayllu*, incluso menor, no estaría aparentemente definido por los patrones de uso de una u otra de las lenguas en contacto en la región andina. En Bolivia, por ejemplo, el *ayllu* Kaata, al norte del lago Titicaca, está compuesto por tres asentamientos: uno formado por propietarios de animales domésticos de habla aymara y los dos restantes compuestos por agricultores de habla quechua (Bastien, 1978, cit. en Kaarhus, 1989). Sólo Pérez (1962) menciona que el grado de vitalidad de estas lenguas funciona como un elemento que aporta continuidad en la evolución del *ayllu* pero no refiere mayor fundamentación.

Los acontecimientos históricos determinaron diversos grados de cambio en el funcionamiento del *ayllu* de acuerdo con las distintas regiones andinas. Podemos mencionar tres grandes momentos históricos. Primero, con la invasión y el establecimiento del régimen colonial español se recurre a una doble vía para cambiar el sistema precolonial. Por un lado, la transformación de los lugares ecológicamente aptos para las necesidades de consumo español en haciendas controladas directamente por españoles; por otro, la conservación del *ayllu*, pero modificando notablemente la relación con los grupos de poder de manera que el antiguo principio de reciprocidad queda sustituido por el de explotación a través del tributo y la *mit'a*. Segundo, con la Independencia se puso énfasis en la propiedad privada. Hay una continuidad del sistema de hacienda y se duplican las extensiones de tierra controladas por los hacendados. Generalmente, los comunarios, dueños originarios de las tierras antes de la llegada de los españoles, quedaban reducidos a peones. Finalmente, con las reformas agrarias del año 1953 en Bolivia y 1970 en el Perú y las nuevas necesidades de modernización, se rompe con el viejo sistema de hacienda. En Bolivia, las ex haciendas se transformaron en un mosaico de propiedades familiares que volvieron a asemejarse a pequeñas comunidades originarias pero con mucho énfasis en la individualización familiar de las tierras (Carter y Albó, 1988).

En la actualidad, sigue hablándose de *ayllu* (o en aymara *kumunirara*: préstamo del castellano derivado de "comunidad") para referirse tanto a estas pequeñas comunidades en regiones "ex hacienda" que han sufrido cambios drásticos a lo largo de cinco siglos, como para referirse a las organizaciones comu-

nales de extensas regiones donde la hacienda nunca llegó a penetrar definitivamente (Carter y Albó, 1988).

Así, el término *ayllu* se refiere, actualmente, a situaciones relativamente distintas. Aunque todas ellas compartan ciertos elementos comunes, su complejidad organizativa y continuidad varía actualmente en las distintas regiones de acuerdo con su grado de supervivencia y transformación. Según Cock (1981) y Carter y Albó (1988), las estructuras más complejas, los *ayllus* mayores, son los que se destruyeron más rápidamente a partir de la colonia y los *ayllus* menores son los que pudieron adaptarse al proceso de transformaciones. Sin embargo, incluso en aquellas comunidades "ex hacienda", "como herencia de la antigua estratificación del *ayllu* en varios niveles, se puede afirmar que, también en los niveles mínimos, cada comunidad es potencialmente parte de una unidad mayor y a su vez muchas de ellas contienen en su seno subdivisiones en zonas que, con el tiempo, quizás darán lugar a nuevas comunidades derivadas" (Carter y Albó, 1988: 461-462).

Como ya mencionamos, durante mucho tiempo los investigadores interpretaron el término *ayllu* sólo como familia o linaje. Muchos autores insisten en lo defectuoso y limitado de identificar el *ayllu* únicamente con esta idea de lo familiar (Rasnake, 1989; Cock, 1981) pues esto conduce a un problema metodológico. En términos de Cock (1981), poner el foco de atención en "micro regiones" que fueron parte de unidades mayores conduce a agudizar la fragmentación de nuestros conocimientos. Propone pensar al *ayllu* como una institución cohesionadora que funciona en distintos aspectos de la vida cotidiana. Por último, también Rasnake (1989) asegura que el término *ayllu* no posee un significado único que podría aplicarse en toda la región andina y propone indagar acerca de su sentido en cada caso particular.

## 2.2. Redes de paisanaje y territorialización en el contexto (semi)urbano de Buenos Aires

A continuación describimos la situación encontrada en diferentes áreas de interacción comunitaria entre hablantes de quechua en el contexto migratorio de Buenos Aires. Es necesario señalar que no son áreas, en la mayoría de los casos, totalmente discernibles de manera definida, más bien se encuentran imbricadas entre sí de forma compleja diseñando un *continuum* de fuerza relacional.

En el trabajo de campo hemos identificado las siguientes variables ope-

rando en el proceso de comunalización en el nuevo territorio: (1) la forma de migrar (patrón de migración y patrón de retorno); (2) el cooperativismo familiar y las instituciones de reciprocidad; (3) la distribución espacial (lugares de origen y lugares de residencia); (4) los patrones de organización social; (5) la dimensión cultural (socialización y uso diferencial de lenguas, *ayni* o trabajo comunitario, sistema de cargos o prestería, calendario de festividades patronales que implican un régimen de visitas entre "parcialidades", rol de los medios de comunicación, ligas deportivas, etc.). Todas ellas son variables significativas en la conformación del *ayllu* andino y se constituyen, según nuestra hipótesis preliminar, en regulaciones socioculturales que, en cierto sentido, lo indexicalizan y (re)semantizan. Entre todas, las diferentes organizaciones sociales (barriales y/o laborales) constituyen áreas de interacción comunitaria donde emerge, particularmente, la regularización de acentos comunalizantes respondiendo a patrones tradicionales de organización. Estas asociaciones están íntimamente involucradas en las actividades económico-políticas, recreativas (por ejemplo, en la organización de festividades patronales) y en los sistemas de asistencia intracomunitaria (educación, alimentación, sanidad, asesoramiento legal, seguridad, administración). Son instituciones clave en la (re)producción de prácticas tradicionales y en la conformación y fortalecimiento de las representaciones sociales que dan sentido religioso (literalmente) a la colectividad. Además, cumplen un rol fundamental de mediación con el estado nacional.

### 2.2.1. Formas de migrar

El patrón de migración boliviana en Buenos Aires responde a una migración "en cadena" que fue referida en numerosas entrevistas en el trabajo de campo. Los migrantes al llegar se alojan generalmente en lo de un pariente, un compadre o, simplemente, un compatriota quien los guía hacia donde están los demás oriundos de su pueblo. Los lazos con la familia, así como con otros "paisanos", se sustentan en el reconocimiento comunal (por ejemplo, por medio del compartir códigos de interacción, procedencia geográfica y/o rasgos físicos). El recién llegado debe asegurarse de parte de "sus" paisanos recibir asistencia, información y acceso a ciertas redes intraétnicas, en especial las laborales (Dandler y Medeiros, 1991; Benencia y Karasik, 1994). Aún si la migración es temporaria o definitiva, los mecanismos de acceso y organización del trabajo no muestran grandes variaciones.<sup>8</sup>

Los bolivianos ingresan al país buscando, en general, una inserción laboral a través de redes sociales y, una vez transcurrido un tiempo, buscan retornar al lugar de origen para luego ingresar al país nuevamente, en un movimiento que han denominado de “circularidad” (Dandler y Medeiros, 1991). Estas idas y vueltas, además de estar favorecidas por la flexibilidad de ingreso y egreso en la frontera entre Bolivia y Argentina (Dandler y Medeiros, 1991), redundan en un comportamiento que podría estar entablando relaciones históricas complejas con movimientos tradicionales que fueron propios de los *ayllus* andinos, por ejemplo, la costumbre del “doble domicilio”. El retorno al lugar de origen sigue una cierta regularidad y emerge como deseo compartido: “Todo boliviano quiere volver” (David, potosino, entrevistado en Morón, 12/2002). Con los lugares de origen se mantiene, dependiendo de las posibilidades económicas, un contacto permanente tanto por las vueltas (que pueden abarcar unos años antes de la siguiente migración), por los viajes o visitas frecuentes como por el envío de remesas. El viaje de vuelta puede movilizarse por diferentes motivos. Principalmente, para reencontrarse con sus familiares y pertenencias, o para alguna festividad, pero también puede tener motivaciones comerciales. Muchos entrevistados refieren que el carnaval, en época estival, es uno de los períodos predilectos para volver al pueblo. En todos los casos, el viaje se constituye en la oportunidad de supervisar las propiedades que dejaron en Bolivia ya que –siguiendo un patrón tradicional de tenencia de tierras en el ayllu andino– las herencias (en general, tierras, “techos”, animales y tejidos; y no siempre de “propiedad individual”) difícilmente se venden. La estadía promedio en el lugar de origen supera generalmente el mes de duración.

### *2.2.2. Familia, inserción laboral, cooperativismo familiar y reciprocidad*

La colectividad boliviana posee un alto porcentaje de matrimonios intracomunitarios y adopta el patrón de unidad propio de lo que se denomina “familia extensa”. Es decir, la familia se organiza alrededor del matrimonio interno a la comunidad y a sus hijos, pero también la integran el resto de personas pertene-

---

8. La migración, aunque es planificada por las familias, no es pensada desde el inicio como definitiva (lo que no es exclusivo del patrón de migración boliviana), y opera dentro de estrategias de supervivencia específicas. Una parte de la familia migra y otra se queda en el lugar de origen, manteniendo relaciones permanentes entre ambas.

cientes al "parentesco" tanto consanguíneo como político: tíos, abuelos (con sus hermanos), padrinos, compadres, comadres, nietos, sobrinos. Es muy frecuente que también se considere "pariente" a los (ex) vecinos del pueblo de origen (es decir, de Bolivia). Los madrinazgos y padrinzagos se organizan a partir de numerosos eventos sociales (nacimientos, bautismos, rito del corte de pelo, casamientos, compra de vivienda, compra de vehículo, acceso a un puesto en una feria, viajes, etc.). Estas prácticas establecen relaciones "contractuales" fuertemente reguladoras de los vínculos sociales y muy duraderas.

Las relaciones de confianza y las instituciones sociales articulan la inserción del migrante en la nueva estructura ocupacional. Así, la localización de la fuerza de trabajo de los bolivianos en Buenos Aires acentúa su predominancia y concentración en sectores particulares.<sup>9</sup> Ellos son: trabajo en "quintas" (labriegos),<sup>10</sup> distribución y venta frutihortícola; producción y venta de textiles (actividades ambas que involucran, en general, a familias completas); construcción (actividad ligada al género masculino),<sup>11</sup> venta callejera y feriantes en general (donde predominan las mujeres), etc. Nuestro trabajo de campo nos ha enfrentado con muy diferentes situaciones en cuanto a roles laborales, lugares de poder político comunitario, controles de recursos, formación educacional, situación de documentación en relación con el Estado argentino, etc. Sin embargo, es cierto que muchos hombres y mujeres bolivianos trabajan —tanto

---

9 Los trabajos de Marshall (1979, 1983) y Maguid (1990) muestran la inserción selectiva de migrantes limítrofes en determinados segmentos del mercado laboral. Sus datos llegan a 1980. Maguid (1997: 49), basándose en censos y encuestas oficiales, afirma que esto continúa produciéndose, por lo menos hasta 1991, fecha del último registro que analiza. Maguid se arriesga a formular que hasta 1996 no se producen cambios en este sentido y que, incluso, se agudizó la concentración de migrantes en pocos segmentos dada la retracción de la demanda laboral y la localización cada vez más desproporcionadamente selectiva de trabajadores (Maguid, 1997: 57). Por su lado, Marshall (1983) también señala la existencia de "movimientos intersectoriales" que ponen en evidencia la gran flexibilidad que tienen los migrantes para adaptarse a los cambios del mercado laboral. Nuestro trabajo en terreno refuerza estas afirmaciones.

10. Benencia analiza la "escalera laboral" del sector desde el marco conceptual de "movilidad social de tipo vertical" (Benencia, 1997: 64) por la cual ascienden "familias bolivianas, generalmente de origen campesino, cuyos jefes se inician como peones agrícolas y culminan accediendo a la categoría de patrones quinteros en la horticultura del cinturón verde de Buenos Aires" (Benencia, 1997: 98).

11. Un análisis etnográfico del funcionamiento de la "adscripción étnica" en relación con el acceso y ascenso en "la obra" lo realiza Vargas (2005).

en la construcción, en las quintas, como en la producción y venta textil— bajo formas de trabajo muy “precario”.<sup>12</sup> Esta situación, por un lado, puede conformar “un primer paso laboral” después de la migración, y, por otro lado, puede estar sostenida por “patrones” (en algunos casos, también bolivianos que re—producen la subordinación sobre su misma gente)<sup>13</sup> o por detentores de algún poder político (municipalidad, policía, gremios, inspección, gendarmería, etc.) que se favorecen en el mantenimiento de la(s) frontera(s) intrasocietal(es).<sup>14</sup>

Para la actividad de “mercadeo” los paisanos tienen particular preferencia por el ámbito de las ferias. Hemos visitado las de Liniers, Ezpeleta, Rafael Castillo, Morón, Escobar y Puente La Noria. El complejo de ferias conocido como “La Salada” es un importante punto de referencia comercial (especialmente del ámbito textil) dentro de la comunidad,<sup>15</sup> así como también el de las ferias de Escobar (en particular, en el ámbito de la producción frutihortícola). En estos ámbitos, se vende y compra mercadería dentro de un ámbito de paisanaje acompañado con música, comidas y celebraciones propias. Sin embargo, el código de solidaridad que se constituye no anula la diferenciación social interna ni el riesgo de la expulsión.

Los diferentes ámbitos laborales siguen patrones de organización cuyas características, si bien van variando dependiendo del tipo de actividad, en muchos casos se asemejan a formas tradicionales: cargos rotativos en cooperativas, niveles jerárquicos, obligaciones contractuales de hecho, sistemas de cola-

---

12. “Precario”, desde el punto de vista de la sociedad englobante, refiere una actividad de carácter discontinuo/inestable, con bajas remuneraciones, sin contratos formales, bajo malas condiciones de empleo (sin derechos laborales, con jornadas extensas, sin francos, vacaciones ni indemnización, muchas veces con cama en el lugar de trabajo, etc.). Esta evaluación no es necesariamente aceptada por los trabajadores implicados.

13. Por ejemplo, el sistema de mediería (vigente tanto en Escobar, provincia de Buenos Aires, como en otras zonas rurales o semiurbanas del país). Se trata de un patrón de organización que dibuja una “trayectoria laboral”: la del mediero (que se proyectará luego a ser “arrendatario” y, finalmente, “propietario”) y que a medida que requiere mano de obra trae de su lugar de origen a otros compatriotas (Benencia, 1997). El trabajo en quintas involucra, según testimonios recogidos, condiciones de vida muy desfavorables.

14. Por ejemplo, la situación de inestabilidad “legal” de ferias como “La Salada” y de circuitos de producción textil, situaciones recientemente en conflictiva efervescencia.

15. La Salada tiene, como práctica que (re)territorializa un ámbito de intercambio económico tradicional de las culturas andinas, paralelos contemporáneos en Bolivia. Por ejemplo, el complejo de ferias “La cancha” en Cochabamba.

boración mutua, pugnas políticas establecidas, propiedades compartidas. Por otro lado, es llamativo que los miembros de ciertos mercados bolivianos se presenten en las festividades colectivas como “comunidad” (por ejemplo, comunidad *Saropalca* de Morón, comunidad *Pancochi* de Escobar, etc.). Según nos han referido, el nombre de cada una refiere al lugar de procedencia de la mayoría de las personas que se han integrado laboralmente constituyendo un “mercado boliviano” en Buenos Aires. Esto, una vez más, señala que las variables comunizantes son múltiples (lugar de procedencia, familia, vecindad actual, etc.) prevaleciendo una sobre otras según su funcionalidad en relación con intereses situados de supervivencia y conveniencia.

### 2.2.3. Distribución espacial y organización colectiva

La “colectividad boliviana” de Buenos Aires se encuentra diseminada en diferentes zonas de la ciudad. Sin embargo, es posible pensarla “arealmente”, como propuso JV (Charrúa, 14/06/2002), “un cordón en la zona sur de Capital. En la Boca hay algunos, está zona de Constitución y en la Villa 21 [...]; en Retiro. Después está acá Pompeya, Lugano, Celina, La Salada, Budge, Laferrere, Catán, Morón, Merlo, Liniers. Y después en la zona oeste más que nada Escobar”. Falta mencionar de la zona oeste: Casanova, Moreno; de la zona sur: Ezpeleta, Quilmes, Burzaco; en la zona norte: Boulogne, Pilar; en Capital: Once, Flores, Floresta, Barrio Rivadavia, Parque Avellaneda, entre otras.

La metáfora del “archipiélago que salpica todo el territorio andino” con la que se explica la conformación espacial del antiguo *ayllu*, vigente en algunas regiones de Bolivia aunque de manera reducida (Carter y Albó, 1988), sirve también para ilustrar la (re)territorialización espacial de los migrantes bolivianos en Buenos Aires que se caracteriza por no poseer continuidad territorial.

Según un estudio reciente realizado en Bolivia, la percepción de un observador externo que se enfrenta al *ayllu* como organización social, espacial, cultural y económica es similar a la que experimentamos cuando iniciamos el trabajo de campo en Buenos Aires: “el entramado y la aparente fragmentación es sólo el panorama que tenemos desde afuera; recorriendo sus caminos, [...] se encuentra uno con los pobladores de la puna en el valle y con los del valle en la puna manteniendo sus interrelaciones sociales, productivas y rituales” (Mendoza y Patzi, 1997).

Aunque algunas personas reconocen provenir de un *ayllu* (menor) común, la mayoría no explicita este nivel de organización. Sin embargo, hemos



recogido testimonios como los siguientes, provenientes, en ambos casos, de personas con reconocido liderazgo comunitario:<sup>16</sup>

[En Bolivia] ahora los ayllus están cada vez más fuertes/ y acá:: [en Argentina] no sé:/ sí / quizás en las fiestas // los mayores // en los trabajos/ hay gente que lo tiene en cuenta/ pero es diferente/ [...] (Sra. V., Capital Federal, 8/3/2006)

La siguiente cita es extraída de una reunión comunitaria donde la presidente se dirige a "la base". La alusión al *ayllu* en relación con la estructura organizacional local es espontánea y colectivizada de la siguiente forma:<sup>17</sup>

[...] cómo ha pasado el tiempo/ pero tenemos que ser fuertes/ está bien/ acá aún así estamos/ no será tanto como en Bolivia / pero por lo menos / nos estamos nucleando mediante cooperativas/ mediante asociaciones/ igual nos estamos nucleando/ no será tanto como allá/ allá somos ayllus /jatun moko kollas k'achas calcha (*varias participan, las voces se superponen en la grabación*) / acá como somos de todos lados cómo nos vamos a hacer/ pues acá nos nucleamos por vecindad/ en cooperativas/ no es cierto?/ no tendrá tanta fuerza/ pero por lo menos nos nucleamos/ nuestra gente de antes pudo vivir bien/ nosotras las mujeres por asociaciones/ si no te unes / si no te unes/ si no te nucleas no hay fuerzas/ no vamos a conseguir nada de lo que es imprescindible para vivir para nosotros y para nuestros hijos/ [...] (Presidente de una asociación de mujeres bolivianas, Escobar, 8/8/2005)

#### 2.2.4. Patrones de organización social

En lo organizacional, existe una (o varias) asociación(es) barrial(es) en cada zona de residencia de bolivianos: sedes de la colectividad, casas de Bolivia, asociaciones vecinales, centros de residentes bolivianos, etc. Cada asociación posee su

---

16. En este punto es importante no perder de vista que el discurso de los/las líderes comunitarios reconquista conjuntos de significados, de forma situada y según intereses específicos, rearticulando términos y valores estratégicos según contextos de interlocución (estatales, nacionales, internacionales, foros académicos, etc.) (como lo analiza Briones, 1998, para el caso del pueblo mapuche).

17. También es llamativo el incremento de frecuencia en que se alude explícitamente a temas relacionados con *ayllus* en los periódicos de la comunidad (*Renacer, Vocero Boliviano*), especialmente después del triunfo electoral de Evo Morales para la presidencia de Bolivia (en diciembre de 2005).

comisión directiva. Esta ejerce por el tiempo que se convenga colectivamente y es elegida en asambleas por medio del voto de sus socios y de sus revisores de cuentas.<sup>18</sup> La rotación de los responsables es obligatoria y sigue un patrón similar al de los pasantes o encargados de las festividades anuales. A este sistema se lo denomina históricamente "sistema de prestería" o "de cargos". Según Gilles Riviere (1982), el sistema de cargos es el "verdadero armazón de las comunidades" ya que es fundamental para comprender "cómo se tiene acceso a los recursos naturales, los derechos y las obligaciones de las unidades domésticas, los calendarios sociales y económicos, su relación con el espacio y el tiempo".

Al mismo tiempo, existen otras organizaciones que agrupan a las asociaciones barriales o laborales en un nivel superior o transversal: Confederación de Asociaciones Intermedias Argentino-Bolivianas, Asociaciones Civiles Bolivianas, Federación Integrada de Entidades Bolivianas, Asociación Profesionales Bolivianos en Argentina, Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas, etc. Es decir, existen diferentes niveles de organización: barriales y/o laborales, interbarriales (por ejemplo, Ligas), intergremiales, provinciales, nacionales e, incluso, internacionales. El valor primordial que las personas asignan a los diferentes niveles de asociación es representacional, de protección y promoción de intereses particulares, y comunalizante en tanto fortalece vínculos y encuentros. Muchos barrios marginales de Buenos Aires acercan ejemplos (Grimson y Paz Soldán, 2000) de estas formas de organización colectiva que habitualmente se constituyen alrededor del objetivo de "ayudarse entre todos".<sup>19</sup>

La relación entre la conformación del *ayllu* y la organización local la sugiere, en entrevista, la Sra. D. (Escobar, 27/6/2004):

[...] acá yo pienso que un *ayllu* habría que denominarle a una colectividad / un *ayllu* grande / de alguna manera se mantiene la relación aunque no tanto como en allá/ porque acá es distinto la manera de colaborar entre uno y otro/ pero sí:/ sigue existiendo aunque con otros nombres // [...]

---

18. En Estas formalizaciones organizativas se instalan en un lugar de múltiples interpelaciones: por un lado, frente al Estado, la obtención de la personería jurídica fija requisitos, impone "rendir cuentas", habilita la intervención estatal y expone las comunidades a la mirada pública; por el otro, las "bases" presionan por la (re)producción de sistemas propios de organización y supervisión de fondos y autoridades. Ya que múltiples facetas se interrelacionan de forma compleja, nos limitamos a señalar de forma descriptiva lo observado en el campo.

19. "Ayudarnos entre todos" es el nombre de una asociación de mujeres de Escobar que expone el primer objetivo del agrupamiento.

[...] del *ayllu* tiene otro nombre [...] / en sí es el mismo resultado/ ¿no cierto? es el convivir mutuamente/ ayudándose colectivamente en todo// si una mujer es viuda/ no se le exige la misma responsabilidad de estar participando /pero sí la mujer que no tiene el marido / cuando se hace una cosecha/ una hacienda / tiene que participar / pero no por eso le hacen a un lado / sigue adentro del *ayllu* / sigue adentro del grupo de: / tener que hacer caso/ tener que / como es una organización / si no no existiría / tiene autoridades / tiene un cacique / tiene: curaca [...]

### 2.2.5. Dimensión cultural: colectivismo y religiosidad

Un ámbito privilegiado de (re)producción cultural lo constituyen los casamientos, las celebraciones religiosas, los bautismos, los velorios, los bailes, y las fiestas comunitarias. En ellos, la mujer adquiere un rol central a través de la preparación de comidas tradicionales, la vestimenta y el arreglo personal (por ejemplo, el uso de trenzas y polleras características del lugar de procedencia).

El *pasanaku* ha sido observado en varias oportunidades durante nuestro trabajo de campo. Es un sistema de crédito rotativo por medio del cual cada miembro recoge (en plazos establecidos) la suma recolectada a partir del aporte de todos. Esta práctica posibilita acceder a mayor capital del que uno podría acceder en forma aislada, establece lazos de responsabilidad moral recíproca y sostiene relaciones intracomunales de confianza.

Como se mencionó en relación con la organización política, otra práctica tradicional observada es el sistema de cargos o lo que se llama tradicionalmente, "pasar la fiesta". Es una institución que implica la rotación de la *obligación* de preparar las fiestas patronales y de asumir compromisos para ayudar al pasante (por ejemplo, se puede ser padrino de orquesta, de arcos o de torta, que significa ocuparse de los gastos y de la organización del rubro). El sistema de cargos es común al ámbito político, al religioso, al ritual y al laboral. Según Gilles Riviere (1982), "los cargos revelan las dinámicas sociales y económicas que atraviesan el mundo andino y las representaciones que se hacen de ellos".

En relación con las fiestas patronales y lo que ellas significan para la comunidad, el periódico *Renacer de Bolivia en Argentina* sostiene: "pudimos confirmar lo que veníamos observando que las fiestas religiosas son las que mejor nos representan; además están logrando una mejor integración, algo que no pueden lograr algunas federaciones o instituciones bolivianas, ni siquiera dentro de la misma comunidad" (Suplemento Cultural, 12/2003: 3). Según Rasnake (1989) y Grimson (1999) las fiestas constituyen espacios rituales de

reproducción simbólica que relacionan los sistemas de percepción (espacio-temporal), de organización y autoridad social con una visión sagrada del mundo. Al mismo tiempo se constituyen en espacios de transformación y reformulación de conceptos y valores básicos. De esta manera, las festividades religiosas actualizan aspectos tradicionales activos de la cultura andina: valoración de los lazos sociales (pertenencia identitaria a un grupo en función de las obligaciones que se asumen), concepción del mundo (por ejemplo, interpretación de las relaciones de los hombres con lo "sagrado"), prácticas rituales (como ser, bailes, ejecuciones musicales, "borracheras", *tinkukuna* o enfrentamientos/encuentros –físicos o verbales– entre participantes).<sup>20</sup>

El sistema tradicional de *ayni* o trabajo comunitario, elemento de continuidad cultural, posee presencia limitada en el contexto inmigratorio. En el trabajo de campo lo hemos relevado como práctica en el ámbito colectivo y hemos participado de él en una oportunidad. Compartimos la limpieza y el desmalezamiento de un terreno, comprobando la organización, el respeto y la perseverancia de las personas comprometidas con sus pares, aún existiendo discrepancias en torno a los roles asumidos. Frente a la tarea cumplida, la alegría de haber conquistado un espacio comunitario para encuentros y actividades compartidas (tejido, promoción de microemprendimientos, formación personal, apoyo escolar, etc.) fue manifestada públicamente bajo la ejecución de eventos comunicativos particulares (Hymes, 1972) que funcionaron como cierre de la actividad, donde, coordinados por la persona responsable, todos tuvimos que tomar la palabra.

Otras prácticas sociorreligiosas internas a la comunidad son las "mesas", el *ch'allay*, los "misterios", la interpretación de sueños, ciertas prácticas de curación vernáculas, la iniciación a través de la ceremonia del corte de pelo, prácticas en relación con los muertos, prácticas adivinatorias, etc.

### 2.2.5.1. Aproximaciones a los usos de las lenguas

En relación con el aspecto lingüístico; las particularidades del uso del quechua y del aymara, de sus variedades (de las que en muchos casos son conscientes las

---

20. "En términos de Williams (1977), estos aspectos podrían ser considerados "residuales", en tanto operan en una doble dirección: por un lado, retoman prácticas tradicionales que en el nuevo contexto funcionan como alternativas a la cultura dominante, adquiriendo nuevos significados; y, por el otro, encuentran vías de integración al orden dominante (por ejemplo, cuando el gobierno de la ciudad declara a estas fiestas "de interés cultural").

personas) y de sus continuidades en el habla hispana probablemente están reforzando los procesos de identificación y de comunalización (Brow, 1990) dentro de la colectividad y regulando fuertemente el conjunto de las relaciones sociales. En Escobar, por ejemplo, se alterna español y quechua regularmente en situaciones cotidianas entre paisanos (en la calle, en encuentros casuales, en intercambios comerciales, en visitas a familiares o amigos, en reuniones comunitarias, etc.). Si bien esta situación se acrecienta entre mayores, las personas, en general, festejan que el que se acerca a ellos hable "su" lengua, que llaman "quechua mezclado".<sup>21</sup> De esta forma, el habla misma se constituye en "zona de contacto" en tanto espacio que registra diferentes códigos en interacción junto a estrategias discursivas transculturales (recurso de *code-switching*, sincretismo en los sistemas modales y deícticos, variación de patrones prosódicos, relexificación, etc.) que ejemplifican manipulaciones de los recursos que provee la situación sociolingüística dentro de un sistema de solidaridad comunitaria. En Buenos Aires, si bien se observa desplazamiento lingüístico del quechua en favor del español —ya que la transmisión intergeneracional del quechua boliviano se ve amenazada— es altamente significativo el uso de formas de habla donde se observan fenómenos complejos de convergencia entre ambas lenguas (Dreidemie, 2006).<sup>22</sup> El código resultante, que implica continuidades y discontinuidades en relación con el vernáculo y sus prácticas comunicativas, es emple-

---

21. Lengua quechua que incorpora algunas bases léxicas del español y manifiesta diversos rasgos de contacto.

22. Algunos ejemplos extraídos de fragmentos discursivos donde se interrelaciona el quechua con el español son:

1. Raíz castellana con morfemas quechuas:

"may-man                      curri-sha-nki"  
interrog.dónde-DIR    correr(esp.)-ASP,DUR.-2S  
'¿a dónde vas corriendo?'

"Laqiyaka-manta                      cruzar-qa-mu-ni"  
La Quiaca-ABL                      cruzar-TOP-TRANSLOC-1S  
'desde La Quiaca me crucé'

2. Elemento léxico del español adaptado al patrón acentual quechua:

"ishki'na-ta                      muyu-y'ku-ni"  
esquina-AC                      girar-DIN (de cortesía)-1S/PRES  
'(cuando)giro (doy vuelta) la esquina'

(En español, "esquina" es una palabra grave. Cuando se incorpora al quechua el acento principal se desplaza a la antepenúltima sílaba de la palabra morfológica —de la que los sufijos forman parte—: *ish.ki.na.ta*, teniendo acento secundario en la primera sílaba.)

ado para funciones intracomunitarias: de establecimiento de lazos de membresía y simbólicas.

En diversas entrevistas y conversaciones informales, los miembros de la comunidad revelaron tener una alta estima por la lengua. Algunos de ellos dijeron de sí mismos que no eran hablantes fluidos e inmediatamente nos señalaban a otros paisanos a quienes consideraban "buenos hablantes". Los más competentes lingüísticamente pertenecen, en general, a grupos etarios de más de 25 años que nacieron en Bolivia (especialmente en zonas rurales) y migraron no siendo (muy) pequeños. Los más jóvenes comprenden la lengua quechua, conocen las normas sociolingüísticas de la comunidad de habla y pueden formar parte de intercambios rutinizados, pero cuando a alguno de ellos se le pide que construya un discurso (por ejemplo, un relato, una narración, un chiste) dicen no dominar tanto el código. Por otro lado, cuando se le pide que construya una frase aislada (que no forma parte de una interacción), la construye con diversas formas de sincretismo (por ejemplo, incluyen en la frase algún elemento léxico del español cambiándole el patrón acentual o utilizan la raíz léxica del castellano añadiéndole morfemas del quechua). El grupo de los niños nacidos en el contexto migratorio, parece responder mejor, en general, a la categoría de "hablante receptivo" o "hablante pasivo" y, en mucha menor medida que el grupo anterior, a la de "semihablante" (Dorian, 1977, 1982).

La hablante M. (16 años, entrevistada en un puesto de venta de verduras de una feria de Ciudadela, lindera con el centro comercial de Liniers, 19/06/2002) nos ofrece un testimonio en el que puede observarse la presencia de estos tres niveles de uso de la lengua. Su familia proviene de una zona rural de Cochabamba y actualmente trabaja la tierra en la zona de Merlo. Vino a Buenos Aires junto con sus hermanas más grandes cuando tenía diez años. Hablaban quechua porque lo habían aprendido de sus abuelos (quienes hablaban predominantemente quechua y muy poco castellano). Actualmente son capaces de sostener rutinas comunicativas breves en quechua entre ellas y con las clientas que son "paisanas", pero, cuando se le pide a M. que cuente algo en quechua responde "eso tenés que preguntarle a una persona mayor, que se acuerde más, yo no me acuerdo tanto". Ella considera que "habla algunas cosas" en quechua y que habla "mezclado"; también señala que tanto ella como sus hermanas más grandes le hablan en quechua a sus hermanitos pero ellos les contestan en castellano y señalan: "acá un chiquito nace y con castellano nomás ya crece". Uno de los hablantes que M. señala como un buen hablante es L., de 45 años, originario de Potosí y que retorna frecuentemente a Bolivia porque parte de su familia quedó allá. L. declara haber aprendido la lengua de sus abuelos y

padres, "de nacimiento". Por su propia iniciativa nos explica diferencias sobre las formas en quechua que sirven para decir "yo estoy viniendo de lejos / yo estoy viniendo de acá cerca". Cuando le preguntamos si en Bolivia se habla más quechua en el campo que en la ciudad nos contesta que salvo en algunos departamentos (él conoce ocho) en los que no se habla quechua sino guaraní o aymara, en la mayoría se habla la lengua y "entonces usted donde quiera, usted, con uno que sabe puede hablar bien en la ciudad, bien en el campo, donde sea".

Si bien no nos es posible esbozar de manera definitiva la situación del quechua en la población boliviana de Buenos Aires, a partir de lo expuesto, advertimos la presencia de los siguientes rasgos en los grupos visitados:

- que la lengua quechua, cuando se la utiliza,<sup>23</sup> se lo hace en dominios de encuentro entre paisanos;
- que en su transmisión intergeneracional, es decir, en relación con la lengua que se transmite a los niños nacidos en Buenos Aires, se está produciendo un proceso de desplazamiento en favor del español;
- que dentro del grupo no es posible definir "hablante competente" sobre la base de criterios exclusivamente gramaticales (Hymes, 1972; Dorian, 1977; Gumperz, 1984). Por el contrario, las figuras de los "semihablantes" o categorizaciones semejantes son clave en la conformación de la comunidad de habla. Siendo nociones construidas a través de negociaciones interactivas frente a los miembros de las comunidades, semejantes conceptos deben ser contextualizados localmente;
- que la lengua quechua generalmente es bien valorada y desempeña un rol simbólico importante en tanto diacrítico comunitario; por ejemplo, está presente en muchas actividades culturales como las festividades religiosas y cuando se reúnen las diferentes agrupaciones.

Si bien se trata, en este último caso, de un uso no regular donde resulta poco probable que se produzca un aprendizaje completo de la lengua, es importante este tipo de uso simbólico porque, como señalan Hornberger y King (2001), puede contribuir a suscitar conciencia etnolingüística entre los jóvenes, quienes, dada su competencia sociolingüística, receptiva y léxica en quechua sostienen la posibilidad, aún vulnerable, de mantenimiento o reversión del proceso de desplazamiento de la lengua.

---

23. También aparecen hablantes que no buscan hablar la lengua "la ignoran totalmente", "se agrandan", "creen que tienen todo, son creídos" (M., Ciudadela, 19/06/2002).

Por otra parte, la interrelación del quechua con español conforma un habla situada donde las (dis)continuidades lingüísticas y discursivas, la productividad de diversos recursos de convergencia, cambio, pérdida, mantenimiento y/o sustitución de estructuras, formas y funciones, se vinculan con la nueva situación contextual que condiciona y atraviesa los procesos. En su diferenciación se (re)crean nuevas estratificaciones sociales, incluso en el interior del mismo grupo. Relevar las transformaciones lingüístico-discursivas sin perder de vista el contexto en el que se manifiestan, su distribución social, junto a las ideologías relacionadas se puede constituir, entonces, en una vía de acceso a la comprensión del significado social de dichas transformaciones.

### 3. A modo de cierre

A partir de nuestro trabajo en terreno, creemos que la "colectividad boliviana" se encuentra comprometida en un proceso de producción y reproducción cultural que combina formas sociales y culturales practicadas históricamente en los lugares de origen con formas nuevas que remiten a procesos de selección, resemantización y reinención de formas culturales tradicionales. A pesar de las diferencias regionales que poseen, en Buenos Aires la(s) comunidad(es) mantienen fuertes redes activas y permanentes como colectividad, organizadas sobre la creencia de poseer una matriz cultural (parcialmente) compartida. Es decir, el conjunto de lazos sociales encontrado es de carácter heterogéneo, pero en él funciona un cierto "sentido de pertenencia" (Brow, 1990) a partir del cual el grupo se reconoce, y donde el uso diferencial de las lenguas habilita rasgos distintivos. Este proceso de comunalización (Brow, 1990) contiene aspectos de "imagonalización" que lo sostienen: un sentimiento de solidaridad y un entendimiento de identidad compartida que se percibe como natural e inevitable.

A partir de nuestras observaciones en el trabajo de campo proponemos que la matriz tradicional del *ayllu*, entendida como operador metapragmático de (re)territorialización de las prácticas sociales, puede estar funcionando actualmente en la indéxicalización de límites comunitarios. Creemos que dicha (re)territorialización simbólica actualiza un conjunto de presupuestos y orientaciones socialmente instituidos que (re)produce estructuras específicamente andinas de simbolismo espacial. Estas estructuras emergen cotidianamente en las prácticas sociales y regulan las relaciones comunitarias. Para su análisis, las fiestas adquieren especial relevancia y significación en tanto, entre las diferentes actividades comunitarias, se constituyen en espacios de ritualización y comuni-



cación de estos procesos de (re)territorialización física y simbólica, donde tiempo y espacio confluyen convencionalmente.

Desde esta perspectiva, el análisis de la transformación en las prácticas sociales se actualiza en un tipo de estudio como el que propone Kulick (1992) acerca de las concepciones de la comunidad sobre su *self* y sobre la interpretación de su mundo social en proceso de cambio.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1999): *Bolivia en el siglo XX; La formación de la Bolivia contemporánea*, La Paz, Harvard Club de Bolivia.
- AA.VV. (2005): *Historias de vida de inmigrantes bolivianos*, antología, Buenos Aires, Vocero Boliviano.
- Balán, J. (1990): "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a. 5, nº 15-16.
- Benencia, R y G. Karasik (1995): *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Benencia, R. (1997): "De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a.12, nº 35.
- Briones, C. (1998): "(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura", comunicación presentada en el Seminario Internacional "Uma agenda para a Antropología a partir da América Latina", 28-29/9/1998, Brasilia, mimeo.
- Brow, J. (1990): "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, 63.
- Cacopardo, M. C. y E. López (1997): "Familia, trabajo y fecundidad de los migrantes de países limítrofes", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a. 12, nº 35.
- Caggiano, S. (2005): *Lo que no entra en el crisol; Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires, Prometeo.
- Carter, W y X. Albó (1988): "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto", en X. Albó (comp.), *Raíces de América*, Madrid, Alianza - UNESCO.
- Cerrón Palomino, R. (1987): *Lingüística quechua*. Cuzco, Centro de estudios rurales y andinos Bartolomé de las Casas y GTZ.
- Ciccione, F. y P. Dreidemie (2004): "Multilingüismo y comunalización indígena: un acercamiento a los hablantes de quechua boliviano en Buenos Aires", en A. Tissera de Molina y J. Zigarán (comps.), *Lenguas, educación y culturas*, Salta, Universidad Nacional de Salta.

- Cock, G. (1981): "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas", en A. Catelli *et al.*, *Etnohistoria y antropología andina*, Lima, Museo Nacional de Historia.
- Dandler, J y C. Medeiros (1991): "Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patronos e impacto en las áreas de envío", en P. Pesar (comp.), *Fronteras permeables*, Buenos Aires, Planeta.
- Dorian, N. C. (1977): "The problem of the semi-speaker in language death", *International Journal of the Sociology of Language*, 12, pp. 23-32.
- (1982): "Defining the Speech Community to Include Its Working Margins", en S. Romaine (ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*, Londres - Nueva York, Edward Arnold.
- Dreidemie, P. (2006): *Estrategias discursivas de persistencia cultural: (dis)continuidad del Quechua en el habla "mezclada" de migrantes bolivianos en Buenos Aires*, tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Universidad de Buenos Aires, mimeo.
- Dreidemie, P. y M. Krasan (2003): "Diversidad lingüística en contextos urbanos: un acercamiento a su problemática metodológica", en A. Tissera de Molina y J. Zigarán (comps.), *Lenguas y culturas en contacto*, Salta, Universidad Nacional de Salta.
- Feldman, S. y M. Murmis (2002): "Formas de sociabilidad y lazos sociales", *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los 90*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Biblos.
- Fernández Coca, V. (2003): *Pecado de omisión. Lo que olvidaron los cronistas*, Cochabamba, Kipus.
- Fishman, J. (1991): *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*, Clevedon - Filadelfia, Multilingual Matters.
- Grimson, A. (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Grimson, A. y E. Paz Soldán (2000): "Migrantes bolivianos en Argentina y los EE.UU.", *Cuadernos de Futuro*, 7, La Paz, Programa para las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Grinevald, C. (1998): "Language endangerment in South America: a programmatic approach", en L. Grenoble y L. Whaley (eds.), *Endangered Languages: current issues and future prospects*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 124-159.
- Guarachi, M. L. (1996): *Quechuañol: a linguistic variant or a creole language?*, tesis de licenciatura, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, mimeo.
- Gumperz, J. (1968): "Types of Linguistic Communities", en J. A. Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Language*, La Haya, Mouton.
- (1984): "Communicative Competence Revisited", en Schiffrin, D. (ed.), *Meaning, Form and Use in Context: Linguistic Applications*, Washington, Georgetown UP.

- (1991): "Contextualization and understanding", en A. Duranti y Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 229-251.
- Hellemeier, M. (2000): *De Bolivia a Buenos Aires: el tiempo y el espacio en los procesos identitarios*, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, mimeo.
- Hill, J. H. (1989): "The social functions of relativization in obsolescent and non-obsolescent languages", en N. C. Dorian (ed.), *Investigating obsolescence; Studies in language contraction and death*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 140-164.
- Hill, J. y K. Hill [1986] (1999): *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS.
- Hornberger, N. H. y K. A. King (2001): "Reversing Quechua Language Shift in South America", en J. A. Fishman (ed.), *Can threatened languages be saved?*, Nueva York, Multilingual Matters.
- Hymes, D. (1972): "Models of the Interaction of language and social life", en J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt.
- Jodelet, D. (1989): "Représentations sociales: un domaine en expansion", en D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- Kaarkhus, R. (1989): *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la cultura y lengua quechua / quichua*, Quito, Tincui/CONAIE y Abya-Yala.
- Kulick, D. (1992): *Language shift and cultural reproduction; Socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean village*, Cambridge, Cambridge UP.
- Labov, W. (1966): *The Social Stratification of English in New York City*, Arlington, Center for Applied Linguistics.
- Lattes, A. y R. Bertoncello (1997): "Dinámica demográfica, migración limítrofe y actividad económica en Buenos Aires", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a. 12, n° 35.
- Maguid, A. (1997): "Migrantes limítrofes en el mercado de trabajo del área metropolitana de Buenos Aires, 1980-1996", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a. 12, n° 35.
- Mendoza, T. F. y F. G. Patzi (1997): *ATLAS de los Ayllus del Norte de Potosí, Territorio de los Antiguos Charka*, Potosí, Comisión Europea - Delegación en Bolivia, Programa de Autodesarrollo Campesino.
- Pérez, E. (1962): *Warisata. La escuela-Ayllu*, La Paz, Empresa Industrial Gráfica E. Burillo.
- Platt, T. (1981): "El papel del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí", *América Indígena*, vol. XLI, n° 4, México, Instituto

Indigenista Interamericano.

- Pratt, M. L. (1987): "Linguistic Utopias", en Fabb *et al.* (eds.), *The Linguistics of Writing*. Manchester, Manchester UP, pp. 48-66.
- (1992): *Ojos imperiales; Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Rama, A. (1995): *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca.
- Rasnake, R. (1989): *Autoridad y poder en los Andes; Los Kuragkuna de Yura*, La Paz, Hisbol.
- Riviere, G. (1982): *Sabaya: structures socioéconomiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*, tesis doctoral, París, EHESS.
- Romaine, S. (1987): "What is a Speech Community?", en S. Romaine (ed.), *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*, Nueva York, Edward Arnold.
- Sala, G. (2000): "Mano de obra boliviana en el tabaco y la caña de azúcar en Jujuy, Argentina", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, a. 15, n° 45.
- Santos, M. (1990): *Por una geografía nueva*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Temple, D. et. Al. (2003): *Las estructuras elementales de reciprocidad*, La Paz, Tari - Plural - UMSA.
- Vargas, P. (2005): *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Zalles Cueto (2002): "El enjambamiento cultural de los bolivianos en Argentina", *Nueva Sociedad*, n° 178, Caracas, marzo/abril.