



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Odisea. Revista de Estudios Migratorios
Nº 2, 8 de octubre de 2015. ISSN 2408-445X

Interculturalidad y disputas simbólicas. Construcciones de sentido en prácticas y representaciones de argentinos y bolivianos en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba

M. Florencia Maggi y Carina I. Trabalón*

Fecha de recepción: 17-04-15
Fecha de aceptación: 12-05-15

Resumen: Este trabajo tiene por objeto dar cuenta de una serie de prácticas y representaciones donde coexisten distintas lógicas de interacción que permiten observar de qué manera se constituyen diversas relaciones de poder a partir de un sistema clasificatorio hegemónico que, no obstante, también da lugar a prácticas que disputan los sentidos imperantes en las relaciones entre argentinos y migrantes bolivianos. Presentamos una serie de elementos investigados que ayudan a pensar cómo se configuran las prácticas y representaciones de vecinos y agentes institucionales.

Palabras clave: Interculturalidad, migraciones, dimensión simbólica.

clave:

Title: Interculturalism and symbolic disputes. Constructions of meaning in practices and representations of Argentina and Bolivia in a suburb of the city of Cordoba.

Abstract: The aim of this paper is to present a series of practices and representations where different logics of interaction coexist allowing the observation of how different relationships of power are constructed based on a hegemonic classification system which, at the same time, results in practices that confront prevailing concepts regarding the interactions between Argentineans and Bolivian migrants. In this sense, we present a series of elements that help us to reflect upon how these practices and representations of residents and institutional actors.

Keywords: Interculturalism, migration, symbolic dimension.

* Secretaría de Extensión e Investigación. Instituto Académico y Pedagógico, Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Villa María. Argentina. E-mails: florencia.maggi.88@gmail.com; cari_522@hotmail.com.

Introducción

En el marco de sociedades cada vez más visiblemente heterogéneas e interconectadas entre sí nos proponemos reflexionar sobre las maneras en las que se estructuran las relaciones interculturales en aquellos espacios en los que la configuración social se encuentra atravesada por el componente migratorio dando lugar a distintas y, en algunos casos nuevas, formas de diferenciación social y cultural. De tal manera, el presente artículo pretende ser un aporte a la comprensión de las relaciones interculturales en contextos migratorios a partir del estudio de caso sobre la dinámica social de un barrio periférico de la ciudad de Córdoba. El análisis estará centrado en la dimensión simbólica del espacio social con la intención de dar cuenta cómo se configuran las relaciones entre los grupos sociales del barrio a partir de prácticas y representaciones definidas principalmente por la pertenencia nacional como principio de diferenciación.

Cabe mencionar que la metodología empleada para el abordaje de la dimensión simbólica del barrio fue de carácter cualitativo para lo cual nos valimos de las técnicas de entrevistas en profundidad y entrevistas semiestructuradas, realizando un total de 26 entrevistas distribuidas entre mujeres bolivianas, agentes institucionales y vecinos argentinos. Previo a las cuales, realizamos tareas de observación y participamos de algunas actividades barriales organizadas por las instituciones.

La dimensión social de las migraciones

Partiendo de la dimensión histórica del fenómeno migratorio es importante considerar que, en nuestro país, la recepción del migrante boliviano está asociada a un contexto sociocultural caracterizado históricamente por el rechazo al inmigrante limítrofe.

En primer lugar, la construcción del ser nacional argentino está basada en la idea de crisol de razas, crisol que se configura a partir del imaginario de la mezcla exclusiva de "razas blancas", negando, entre otros grupos, toda

presencia indígena que habitaba –y habita- el territorio nacional (Briones, 2004). En el marco de dicho proyecto asimilacionista, basado en la negación de la diversidad cultural, y en lo que respecta específicamente a la historia de recepción de migrantes, se observa la construcción histórica de una matriz de desprecios y tensiones hacia los migrantes provenientes de países limítrofes. Autores que han profundizado en este proceso, explican el fenómeno a partir del proyecto de ideologización europeizante de la “cultura nacional” y de la configuración de las desigualdades sociales sobre bases raciales (Margulis, 1999; Caggiano, 2008). En este ordenamiento, el migrante de origen boliviano es el grupo que ocupa “el lugar más bajo en los imaginarios de jerarquías étnicas de la Argentina” (Grimson, 2006: 76) debido, entre otras causas, a que sus rasgos fenotípicos se asocian a la propia alteridad indígena negada.

En segundo lugar, nos interesa resaltar el hecho de que pese a su antigüedad y estabilidad se constata un aumento de visibilidad social de los movimientos migratorios limítrofes en las últimas décadas. La misma se explica, por un lado, a partir de cambios demográficos: el traslado desde zonas rurales fronterizas hacia zonas rurales pampeanas primero, y a distintas zonas metropolitanas con posterioridad (Grimson, 1999; Caggiano, 2005; Benencia, 2008). Otro factor que explica este proceso de visibilización se relaciona con el aumento espectacular de la desocupación, producto de las reformas neoliberales implementadas en el país durante la década del noventa, contexto a partir del cual el migrante comienza a ser considerado como competencia en relación a ciertos sectores del mercado laboral constatándose una fuerte presencia de discursos xenófobos en diferentes ámbitos de la sociedad argentina (Domenech, 2005; Grimson, 2006). Ésta ola discriminatoria no debe reducirse a explicaciones coyunturales, sino que, como vimos, también guarda relación con el carácter homogeneizador del ser nacional y con la historia social y cultural de recepción del migrante limítrofe en Argentina (Grimson, 2006; Vázquez, 2008).

Por último, en lo que respecta al plano normativo actual, nos interesa resaltar el hecho de que con la sanción de la Ley Nacional Nº 25.871 en

diciembre de 2003, y el establecimiento en 2005 del Programa de Normalización Documentaria Migratoria "Patria Grande", el discurso del Estado Nacional da un giro significativo (Domenech, 2010). Mediante la nueva ley, se ha reconocido entre otros avances, la cuestión migratoria en el marco de los derechos humanos -en contraste con la llamada Ley Videla - estableciendo en el Artículo nº4 la "migración como un derecho humano y los migrantes como sujetos de derecho" (Domenech, 2010: 7). En lo que respecta al Programa Patria Grande, éste introduce una perspectiva regional al reconocer la composición de los flujos migratorios actuales. El mismo posibilita a las personas provenientes de países del Mercosur obtener, con requisitos simplificados, una radicación temporaria por el plazo de dos años, con posibilidad de solicitud de radicación permanente en la Argentina si su situación laboral se encuentra regularizada (Novick, 2009).

Sin embargo, pese a los cambios implementados en la normativa vigente no se trata de una herramienta de plena integración de migrantes regionales como iguales a "nacionales". En primer lugar, se evidencian numerosas continuidades con respecto a la forma de concebir la relación del migrante limítrofe con el Estado nacional. Por ejemplo, en materia de derechos políticos otorga a los migrantes un status restringido de ciudadanía limitando el derecho a voto al nivel local y/o provincial -y reservando así para los "nacionales" las elecciones de presidente, vicepresidente y legisladores nacionales- (Domenech, 2010). Por otra parte, conviene aclarar que los cambios discursivos que se expresan en la letra de una ley, no se traducen espontáneamente en mejoras sociales. Los mecanismos generadores de exclusión y las relaciones de desigualdad social entre nacionales y migrantes siguen funcionando a pesar de los reconocimientos legales (Pizarro, 2011).

La ciudad de Córdoba puntualmente aparece como lugar de recepción de migrantes limítrofes en general, y de población boliviana en particular, a partir de la diversificación de los destinos de dichos contingentes, los cuales tienen lugar fundamentalmente en un proceso de gran intensidad hacia la década del 1980, cuando los migrantes comienzan a desplazarse desde las zonas rurales hacia las periferias urbanas. De forma tal que las transformaciones en los

destinos de los procesos migratorios repercuten en la composición poblacional de ciertos barrios de la ciudad, principalmente barrios periféricos que comienzan a ser identificados como barrios de *bolivianos* (Pizarro, 2011). El barrio en cuestión está ubicado en un área periférica de la zona sur de la ciudad de Córdoba, a unos 10 kilómetros del centro de la misma. En este barrio, la población migrante constituye más del veinte por ciento de la población total de la zona analizada, siendo la población boliviana la más importante cuantitativamente al representar más de la mitad de la población extranjera del barrio (54 por ciento), seguida por la población peruana (36 por ciento de la población migrante) y por último la población proveniente de Paraguay (10 por ciento).

Se trata de un barrio que surge en el marco de un loteo ilegal en el año 1997, momento en que la tierra no estaba prevista para uso residencial y, por lo tanto, su valor de mercado era relativamente bajo. Al hacerse pública la situación fraudulenta, el barrio comienza a ser ocupado de manera informal- siendo desde entonces su crecimiento poblacional incesante-. A partir de las demandas y reclamos de los habitantes en 1999 la Municipalidad de Córdoba cambia el patrón del suelo de rural a urbanizable, de una gran parte del terreno que comprende el barrio, condición sin la cual no era posible gestionar infraestructura y servicios urbanos. Mientras que el terreno donde actualmente se encuentra la fracción sureste del barrio -que para identificarla aquí llamaremos "la fracción"- fue declarado zona inhabitable dado que el territorio hasta los años '70 funcionó como un basural a cielo abierto, en el que se disponían residuos domiciliarios, industriales y hospitalarios. Estas particularidades, sumado a que la zona se encuentra rodeada por industrias de distintas actividades, como así también por campos de producción agrícola, hacen de esta zona muy peligrosa para la vida humana al concentrar la contaminación de los desechos industriales, los restos de productos tóxicos que se emplean en las fumigaciones de los campos colindantes y los residuos patógenos del suelo.

Por otra parte, teniendo en cuenta el indicador NBI, según el censo provincial, de los más de 480 barrios de la ciudad de Córdoba, el barrio estudiado se encuentra entre los diez barrios con mayor porcentaje de población con algún tipo de NBI: con más del 35 por ciento de la población del barrio con por lo menos una NBI (mientras que en la ciudad de Córdoba en general, la población con alguna NBI representa menos del 10 por ciento del total).

La situación socioeconómica de sus habitantes es considerablemente desfavorable en relación con los índices de la ciudad, sin embargo, ese punto de partida no obtura la constitución de grupos sociales. Según nos proponemos dar cuenta a continuación, se advierte que es la pertenencia nacional la propiedad que opera con mayor peso en la definición de las diferencias entre los grupos sociales del barrio.

Teniendo en cuenta lo expuesto, nos propusimos reconstruir la dimensión simbólica de tal espacio atendiendo a la relevancia que tienen las relaciones sociales que surgen del contacto entre configuraciones culturales distintas y que se inscriben en estructuras de poder específicas. Estas aproximaciones nos permitirán comprender prácticas y representaciones en torno a los sentidos que se van constituyendo acerca de cómo se definen a sí mismos los bolivianos y cómo son interpelados por los argentinos -sean estos vecinos argentinos o representantes de las distintas instituciones del barrio-. Sentidos, por lo tanto, que nos permiten ir delineando el peso relativo del significado que adquiere ser boliviano en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba.

La dimensión simbólica del espacio social

Desde la perspectiva de Bourdieu (1990) el espacio social es definido como un espacio de existencia teórica que construye el científico a partir de las posiciones que los agentes ocupan, siendo la desigual distribución de diversos capitales en juego la que determina las posiciones de los agentes y las relaciones de fuerza entre las posiciones dominantes y las posiciones

dominadas, en términos de grupos o clases. En este sentido, la dimensión simbólica es abordada partiendo del supuesto de que las posiciones objetivas que ocupan los agentes en un espacio social determinado, implican propiedades diferentes que se constituyen como expresiones simbólicas distintas, fundadas en relaciones de desigualdad que surgen y reproducen ciertas formas de poder y beneficios garantizados por dichas propiedades (Bourdieu, 2011). Para nuestro caso de estudio, en la definición de las posiciones objetivas de los distintos grupos del espacio social, adquieren mayor importancia explicativa las llamadas propiedades secundarias comprendidas por la distribución en el espacio geográfico, el sexo, la edad y por características auxiliares, a saber, la procedencia nacional, la procedencia étnica y la procedencia regional, "que operan en tanto exigencias tácitas como principios de selección, división y exclusión reales" (Bourdieu, 2012a: 116-117).

Siguiendo con nuestro planteo, conviene aclarar que la reconstrucción de la dimensión simbólica del espacio social resulta relevante en la medida que nos posibilita dar cuenta de cómo se significa la pertenencia nacional en tanto posición objetiva, y sobre todo, cómo se manifiesta subjetivamente en tanto representación. En este marco, el concepto de interculturalidad es considerado como un concepto heurístico que apunta a reconocer el hecho de que los grupos se constituyen históricamente en procesos reales de interacción con otros. Su finalidad en este sentido no es relevar la naturaleza del contacto entre culturas homogéneas sino dar cuenta de las "intersecciones múltiples entre configuraciones culturales" (Grimson 2011: 191). De esta manera, las relaciones interculturales son pensadas como relaciones entre grupos sociales que se distinguen por integrar configuraciones culturales distintas. Nos valemos del concepto de configuración cultural que, al ser definido como articulaciones complejas de la heterogeneidad social, nos permite pensar *lo cultural* de cada grupo nacional como tramas simbólicas compartidas y horizontes de posibilidad, pero siempre conflictivas e históricas (Grimson, 2011).

Por otra parte, resulta necesario aclarar que la retraducción simbólica de las posiciones objetivas del espacio social, no significa reproducción permanente del estado de las luchas simbólicas anteriores, siempre existe una parte de indeterminación y evanescencia que da lugar a la disputa simbólica del espacio social. En términos de Bourdieu, las luchas y apuestas por el poder sobre los esquemas clasificadores y sobre los sistemas de enclasmiento que se encuentran en la base de las representaciones colectivas, y que se manifiestan en las representaciones de los agentes de distintos grupos sociales, "pueden ser producto de la aplicación de un mismo esquema de percepción o de un sistema de enclasmiento común, sin dejar por ello de ser objeto de usos socialmente antagónicos" (Bourdieu, 2012b: 564).

Ahora bien, de acuerdo con Grignon y Passeron (1991), pensar en la interacción culturales también pensar en relaciones de sentido manifiestas a través de distintas expresiones simbólicas que, a su vez, deben ser consideradas a la luz de las relaciones de desigualdad que las atraviesan. Si bien no hay una traducción mecánica entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido, resulta fundamental tener en cuenta la existencia de relaciones sociales de dominación para pensar las representaciones de esas relaciones sin que esto implique suponer que la lógica presente en las relaciones entre símbolos sea la misma que la lógica entre clases o grupos sociales. Por lo tanto, "el conocimiento de las relaciones de fuerza entre los grupos y clases no nos sirve en bandeja la clave de sus relaciones simbólicas y del contenido de sus culturas e ideologías" (pp.23).

En este sentido, profundizaremos en las manifestaciones simbólicas que funcionan bajo la lógica de pertenencia y exclusión, dejando a la vista las diferencias de capital y la desigual apropiación de bienes y beneficios correlativos (Bourdieu, 2007: 210). Como así también en aquellas retraducciones simbólicas que se comprenden en el marco de relaciones interculturales específicas del barrio como fronteras de regímenes de sentido, las cuales no siempre asumen representaciones dicotómicas o negativas del otro.

De la conflictividad latente a la conflictividad visible. La puja por los servicios del barrio

Si para caracterizar la dinámica social del barrio en términos simbólicos nos valiéramos exclusivamente del llamado Encuentro Intercultural y Fiesta Patronal, que desde el año 2005 se organiza anualmente presentando bailes, comidas típicas y artesanías de Bolivia, Perú, Paraguay y Argentina, podríamos incurrir en la errónea lectura romántica según la cual se trata de un barrio de convivencia pacífica y respeto por la diversidad.

Por el contrario, no es la tolerancia por lo diferente una marca característica de las relaciones interculturales en el barrio. De hecho, el encuentro es precisamente una propuesta que surge de la preocupación de algunos agentes institucionales por las relaciones tensas que existen entre vecinos de diferentes nacionalidades, pretendiendo así promover la integración comunitaria. Por lo tanto, las apropiaciones y sentidos que se le dan al evento festivo no están unificados -ni siquiera son mayoritariamente compartidos en este direccionamiento por la integración- sino que en el enjambre de significaciones asignadas se superpone con sentidos comerciales y religiosos, entre otros.

No obstante, sí se puede partir de este evento como un primer indicador acerca de cómo es el accionar mediador de los profesionales pertenecientes a algunas de las instituciones, ya que el Encuentro Intercultural y Fiesta Patronal es una de las actividades que llevan a cabo el Centro de Salud- conocidos por todos por su anterior denominación Unidad Primaria de Atención de la Salud (UPAS) - y el Centro de Educación de Nivel Primario de Adultos (CENPA).

En el caso del CENPA, la institución comienza a ensayar una propuesta de educación intercultural enmarcada en el proyecto educativo denominado "Conociéndonos". A partir de éste se propuso hacer de la diversidad cultural presente en la comunidad y acentuada en la matrícula -donde los alumnos migrantes representan alrededor del 70 por ciento- una condición de

posibilidad para construir y valorar saberes, comprender diferencias y conflictos, y desarrollar actitudes de respeto y tolerancia.

En algunos espacios las actividades son organizadas y coordinadas conjuntamente con el Centro de Salud, como es el caso de los talleres de Salud, de Huerta y de Hilado Artesanal.

En el caso del Centro de Salud, las actividades que se focalizaban en la población boliviana tenían por objetivo central acercar la institución sanitaria a su cotidianeidad, reconociendo que, para la población de este origen, principalmente entre quienes provienen de sectores rurales, el cuidado de la salud adquiere formas culturalmente distintas que en la sociedad local son leídas como negligentes.

Esta lógica de integración para con la población migrante no es la única que establecen agentes institucionales –como más adelante presentaremos-, ni se trata de la dinámica hegemónica en las relaciones entre vecinos argentinos y de otras pertenencias nacionales. Incluso la atención puntualizada en las problemáticas de vecinos migrantes, y de bolivianos en particular, es críticamente recuperada por los vecinos locales, como lo hacen Gladys y Lucrecia en la entrevista que les realizamos conjuntamente:

G: Mire, acá en los UPAS como que ellos tienen, tienen preferencias. Como que primero están ellos.

L: Sí, como que si hay algo primero la gente boliviana y después... como que nosotros tenemos más posibilidades de conseguirlo y ellos no. (...) La mayoría. Es más, un ochenta por ciento de la gente que espera en el dispensario es gente boliviana (Gladys y Lucrecia, vecinas argentinas).

Por ello las actividades que realizan las instituciones mencionadas, pretendiendo integrar a la sociedad receptora a las poblaciones migrantes, son leídas por los vecinos argentinos como un favoritismo para con la población boliviana. Al respecto se refería una de nuestras entrevistadas argentinas:

Bueno, acá tanto en la escuela [de adultos] como en el dispensario es como una, te discriminan así... Yo muchas veces también he venido al dispensario o a veces cuando no tenía leche para mi hija me decían que no me podían dar, porque tenía que sacar turno, porque esto, porque lo otro, pero las bolivianas se llevaban las cajas de leche. (...) que le daban más a ellos que a nosotros que somos de acá del país. Y mayormente por eso debe ser que le tiene bronca, y

las mujeres también argentinas les tienen más bronca a las bolivianas... por esa situación de que les dan a ellos más que a nosotros (Patricia).

Favoritismo que como tal es vivido como injusto y a partir del cual, en la lectura de Patricia, justifica parte de la "bronca" que los argentinos le tienen a los bolivianos. Paradójicamente entonces, aquellas acciones que buscan minimizar los conflictos y que podrían leerse como "políticas institucionales de discriminación afirmativa", al ser recuperadas como un favoritismo –y por lo tanto como una focalización indebida- tensiona las relaciones entre vecinos de diferentes nacionalidades.

El centro de salud y la escuela para adultos conocen las repercusiones que entre los vecinos del barrio genera dicha focalización. A continuación, citamos fragmentos de las entrevistas en los cuales recuperamos los argumentos que ellas utilizan para justificar la puntualización, principalmente a dificultades de comunicación:

Es más, la gente nuestra les tienen celos ahora a ellos, dicen que nosotros los tratamos mejor. Son personas que necesitan más dedicación a veces porque no nos entienden. O sea, nos demoramos más tiempo adentro porque estamos haciéndonos entender y si nos vamos de hoy hasta el lunes pueden pasar varias cosas y no podés decir en dos minutos y te vas (Miriam).

Retomando entonces las dinámicas entre vecinos, encontramos que al ser los servicios que las instituciones prestan estratégicos por ser valiosos y escasos, hay entre los diferentes grupos una puja por obtenerlos cuya dimensión conflictiva se plantea a partir una diferenciación que se constituye como tal en función de la nacionalidad argentina/boliviana.

Una lógica similar opera en torno a otro tipo de servicios esenciales del barrio como lo son el agua y la electricidad. La diferencia legal de zonas del barrio en términos de sector habitable -el terreno "original" del loteo inicial fraudulento- y sector inhabitable –"la fracción", que por otra parte es percibido, tanto por los argentinos como por las mujeres bolivianas, como

habitado en su totalidad por población migrante-, repercute en las habilitaciones a las empresas prestadoras de servicios.

En el caso del agua, hasta que se lograra la habilitación, la totalidad del barrio consumía el agua que extraía de pozo o bien buscaba en las instituciones, siendo cargada en cisternas y transportada hasta cada vivienda. Tras sucesivas movilizaciones que reclamaban por la resolución de la problemática, la empresa DIPAS, en 2011, coloca el sistema de cañerías para brindar el servicio de agua potable de red a la zona habilitada para uso residencial, dejando sin servicio a "la fracción" declarada inhabitable. En este contexto, desde esta zona se realiza una conexión ilegal para acceder al servicio, generando rispideces entre los habitantes de ambas fracciones. El argumento central de los vecinos que contaban con el servicio giraba en torno a la preocupación de que la conexión irregular filtrara tierra contaminada.

Algo similar ocurre con el servicio de electricidad dado que la prestadora EPEC solo puede instalar el servicio en la fracción residencial, por lo que los vecinos de "la fracción" se "enganchaban" sobrecargando las líneas y haciendo explotar los transformadores, dejando a todo el barrio sin electricidad por días. Citamos a continuación un fragmento en donde una entrevistada argentina relata esta circunstancia, lo curioso aquí es que en ese momento particular de la entrevista preguntábamos por las relaciones entre bolivianos y argentinos:

Se luchó mucho para tener el agua y la luz, muchísimo, yo no estuve en la época de la luz y en el agua estuve un poco. Pero yo he pasado noches enteras cargando los tachos para tener agua, pero de rompe y de raja le pasan el agua de acá a ellos. El agua no se le niega a nadie, pero no es por el tema del agua sino por el tema del respeto hacia mí que yo estuve años tratando para que esto para que después vengan pichen un caño, lo conecten y lo lleven para otro lado. Y lo mismo pasaba con la luz. Venía EPEC y ponía un gancho y pum, una guasada de luz. Y yo decía, por qué ellos están con luz gratis y yo tengo que pagar luz (Claudia).

Conviene aclarar que, si bien este tipo de análisis sobre las luchas por los recursos estratégicos en un espacio social como lo es el barrio, nos permiten visualizar ciertas dinámicas de interacción conflictiva, limitarnos a esta conexión nos haría caer en ciertos reduccionismos. Las competencias por

puestos de trabajo similares, por ejemplo, trascienden a las relaciones específicas que puedan comprenderse teniendo al barrio como marco explicativo. Sin embargo, las recuperamos aquí por considerarlas relatos reiterados que caracterizan las relaciones entre vecinos de ambas nacionalidades en general. En este sentido, las representaciones que tienen argentinos de los migrantes regionales en general es la de competidores - "mayormente ahora toman más a los peruanos y a los bolivianos (...) es como, ponele que yo quiero trabajar y soy peruana o boliviana y vos me estás dando trabajo a mí"(Patricia)-. Y más específicamente como ladrones de los puestos de trabajo, tal como nos comenta una agente institucional del ámbito de la educación sobre lo que se "escucha" en el barrio: "la típica frase viste: 'boliviano por qué vienen acá a quitarnos el trabajo'" (Paula)-.

Por eso decimos, respecto a la dinámica competitiva, que, si bien ésta opera en relación con los distintos tipos de servicios existentes en el barrio, lo que está en discusión como motor del conflicto es la condición de "privilegiado" que los argentinos consideran deberían tener ante migrantes en relación con los recursos del barrio. Pero también a la hora de buscar trabajo, de tener una vivienda en buenas condiciones y, por expresarlo rápidamente, sobre la posibilidad de estar en una situación de mayor bienestar en términos sociales y materiales. Así lo sintetiza una de nuestras entrevistadas argentinas: "entonces vos decís, a dónde está el derecho mío como argentina. Más allá de que ellos pasando para acá son argentinos. Entonces, cuándo están mis derechos que soy nacida, criada, educada, todo acá en Argentina" (Claudia, vecina argentina).

Se plantea así, en el grupo conformado por los residentes locales, la injusticia que para estos agentes representa el accionar de aquellas instituciones que atienden con detenimiento las necesidades de migrantes regionales.

De tal forma la pertenencia nacional no sólo actúa como principio de diferenciación, sino que se comporta como un capital simbólico que los residentes locales consideran portar y que, de esta manera, organiza las

prácticas, al lograr hacer de su condición objetiva de "local" una marca distintiva de poder. Esto último en el sentido de la capacidad de excluir y estigmatizar a los otros, y a los bolivianos en particular.

Sistema clasificatorio dominante. Formas de exclusión y discriminación

Los relatos que recuperamos para dar cuenta de la lógica discriminativa hacia la población boliviana, nos permiten introducirnos en el análisis sobre las que consideramos son tres de las dimensiones más importantes a partir de las cuales se pueden pensar las relaciones sociales de desigualdad y diferencia entre argentinos y bolivianos.

Las primeras dos dimensiones tienen que ver con lo que Bourdieu (1990) llama los extremos entre las formas posibles de violencia simbólica, el insulto y la nominación oficial:

el insulto idios logos por el cual un simple particular trata de imponer su punto de vista asumiendo el riesgo de reciprocidad, y la nominación oficial, acto de imposición simbólica que cuenta con toda la fuerza de lo colectivo, del consenso, del sentido común, porque es operada por un mandatario del Estado, detentador del monopolio de la violencia legítima (Bourdieu, 1990: 294).

Mientras que la tercera dimensión tiene que ver con lo que el autor citado denomina "sentido de la posición ocupada", a partir de la cual analizaremos cómo se asume, en principio, la posición que se ocupa en el espacio social.

Respecto a la primera dimensión, ya hemos tenido la posibilidad de presentar cómo, en distintas entrevistas, los argentinos hacen alusión a sus vecinos de procedencia boliviana -o bien agentes institucionales que recuperan interacciones observadas entre vecinos- a partir de nominaciones peyorativas (insultos, sobrenombres, apodos, etc.): "bolita", "papa negra", "negro", entre otros. Aquí nos interesa adentrarnos en otro aspecto relevante a considerar en esta primera dimensión, que es el hecho de que en las representaciones de argentinos las categorías "boliviano" / "boliviana" -sin ninguna adjetivación que acompañe- son presentadas como insultos *per se*. Citamos a continuación a

manera de ejemplos, dos fragmentos de entrevistas realizadas a vecinas de nacionalidad argentina. En el caso de Norma, cuando le preguntábamos por apodosos o calificativos que se usaran para referirse a la población boliviana del barrio nos comentaba lo siguiente:

Que le dicen 'boli', sí, eso sí. Por ahí cuando hablás con otras personas por ahí le dicen... por ahí mi hijo me dice, 'mami viste la boliviana de acá de la esquina' y ya me suena feo, a lo mejor dice así porque no le sale el nombre, ¿entendés? Pero me suena feo que diga... 'no', le digo, 'decí la señora boliviana, o decí'... pero hasta yo lo reto (Norma).

El hecho de que le suene "feo" que su hijo llame a su vecina "boliviana" es un indicio de que el término es usado como un insulto en sí mismo. Un caso más clarificador es el que presentamos abajo en el que Claudia comenta cómo en la familia insultan a uno de sus hijos por ser seguidor del Club Atlético Belgrano llamándolo "boliviano" y relacionando el ser boliviano con un "olor" particular:

Vos nomás el hincha de Belgrano. Al hincha de Belgrano acá se le dice boliviano. (...) acá en Córdoba se le dice boliviano. Nosotros le sabemos decir, mi hijo es hincha de Belgrano, y la otra es hincha de Talleres y le dice: 'callate, si tenés olor a ajo y a cebolla' porque se lo relaciona siempre al boliviano vendiendo ajo y cebolla (...) y éste se enferma, 'mami, mirá como me dice'. Pero ya se viene una tradición de decirle al hincha de Belgrano se le dice boliviano (Claudia).

Observamos entonces que, mientras, por un lado, el insulto aparece como un mecanismo a partir del cual argentinos hacen efecto de su posición dominante en tanto residentes locales al imponer su punto de vista en la definición del otro a partir de calificativos degradantes; por otra parte, se refieren a la categoría que nombra ni más ni menos que la nacionalidad de "bolivianos" y "bolivianas" como si se tratara de un insulto. Es decir, el gentilicio como una adjetivación negativa en sí misma, relacionado con lo que presentábamos respecto a la jerarquía racializadora en Argentina según la cual los bolivianos ocupan la posición más desfavorable.

Respecto a la segunda dimensión, registramos en las entrevistas una recuperación crítica de agentes institucionales sobre el accionar de colegas o profesionales de los diferentes ámbitos estatales, de hacer valer el poder simbólico que les otorga su posición autorizada en detrimento del grupo conformado por bolivianos e hijos de bolivianos. En la mayoría de los registros, la escuela primaria es mencionada como el marco institucional donde tiene lugar este tipo de prácticas discriminatorias, tal como lo comenta una de las autoridades y una docente de la misma:

Entre los niños y entre un grupo de docentes. (...) La descalificación, el hecho de que porque vos estás en mi país tenés que aprender y hacer lo que mi país te ofrece y no tenés opciones a opinar o a decir eso no es así. (...) si venían las mamás de Argentina [las docentes] las hacían pasar y las mamás bolivianas por ejemplo estaban las horas paraditas al lado de la puerta y si yo no salía y no las veía podían estar toda la mañana y ellas muy sumisas así paraditas esperando el boletín de calificaciones de su hijo. Eso por ejemplo son cosas que me han pasado a mí, no con esta vice sino con otra que yo tenía y si yo no estaba en el turno y ellas venían para que le firmáramos alguna documentación que tenían que presentar para un plan de familia o algo así no las atendían si yo no las atendía (...) de sentir en la sala de maestros `¡ay, esos bolitas! (Alicia).

Este tipo de prácticas, que en las entrevistas son cuestionadas por colegas, en cambio, pueden posiblemente no tener esta instancia de lectura crítica para niños o vecinos para quienes los docentes -"maestros"- son autoridades institucionales que, en términos de Bourdieu, cuentan con la perspectiva autorizada que refuerza el sentido común.

Una tercera dimensión que aquí nos interesaba recuperar tiene que ver con el sentido del lugar, o "sentido de la posición ocupada en el espacio social" y refiere al:

Sentido práctico de la estructura social en su conjunto, que se ofrece mediante el sentido de la posición ocupada en esa estructura (...) el sentido de la posición como sentido de lo que uno puede, o no, 'permitirse' implica una aceptación tácita de la propia posición, un sentido de los límites (Bourdieu, 1990: 289).

Al respecto, aparece como una constante la descripción con la que argentinos categorizan a la población de origen boliviano a partir de una

“sumisión” (en el sentido de pasividad) frente a las agresiones físicas y verbales que reciben cotidianamente. También así lo expresaban las agentes institucionales del ámbito escolar que citamos anteriormente donde se describe a las madres bolivianas aludiendo a una forma de ser “sumisa”.

En relación con este aspecto, el sentido del lugar se expresa en el caso de los dominados como un “profundo realismo” que caracteriza su visión de mundo y que funciona “como una especie de instinto conservador socialmente constituido, [que] sólo puede parecer conservador por referencia a una representación exterior, por tanto, normativa, del interés objetivo de aquellos a quienes ayuda a vivir, o a sobrevivir” (Bourdieu, 1990: 289).

En este sentido, son recurrentes las referencias a dejar pasar, callarse y no responder ante agravios como elecciones estratégicas que dan cuenta de que se tiene sentido práctico del lugar desventajoso que se ocupa. Por ejemplo, en el caso de María, una mujer boliviana que vive en “la fracción” desde hace cinco años, y lleva más de veinticinco en Argentina, que recomienda a su hija –quién se encuentra cursando el primario- que cuando los compañeros argentinos le digan “boliviana, bolita”, buscando ofenderle, “que los deje, que no les preste atención” (María).

Las dimensiones abordadas nos han permitido presentar algunos aspectos que caracterizan la dinámica predominante en el sistema de enclasmiento del barrio analizado –basado en la pertenencia nacional como principio fundamental en la constitución de los grupos- en los que se sustentan las relaciones de desigualdad. Pero, como hemos podido trabajar en la caracterización de actividades llevadas a cabo por las instituciones barriales que pretenden integrar a vecinos migrantes y como trabajaremos con mayor detalle hacia el final del artículo, las lógicas predominantes no son totalizadoras ya que siempre existe una parte de indeterminación y evanescencia que da lugar a la disputa simbólica del espacio social.

Pensando la disputa del espacio simbólico

"Acá en el barrio se cree eso [que el boliviano es 'pobrecito'] pero no lo es. Es muy especulador, es una persona muy especuladora y muy para ellos, muy cerrados. Vos a Pueblos Unidos no podés entrar. Los bolivianos, ellos hacen su mundo y los argentinos no tenemos entrada al mundo de ellos" (Claudia, vecina argentina)

En el presente apartado, haremos mención a ciertas prácticas presentes en la dinámica social del barrio, que se presentan como lugares de diferenciación entre configuraciones culturales distintas. En tal sentido analizamos representaciones sobre prácticas que no solo hacen referencia a la imposición de la lógica dominante, como veíamos fundamentalmente en los casos de violencia simbólica en los cuales resultaba decisivo el estado de luchas simbólicas anteriores y las relaciones de fuerza establecidas. Sino también, representaciones a partir de las cuales podemos observar prácticas que suponen formas de negociación estratégicas que los y las bolivianas ponen en marcha, haciendo posible pensar la disputa simbólica del espacio social a partir de las diferencias que se establecen de acuerdo a la pertenencia nacional entre los grupos constituidos por argentinos y bolivianos.

Teniendo siempre presente el carácter heterogéneo de la configuración cultural boliviana podemos apreciar distintas formas de negociación en prácticas tales como el uso de la lengua materna y regionalismos, las festividades y ciertos rituales, como así también en la concurrencia a lugares exclusivos para bolivianos donde se escucha música característica de distintas regiones de Bolivia. Tales prácticas se enmarcan en el contexto particular del barrio, cuya dimensión social de los procesos migratorios resulta necesario considerar para entender la multiplicidad de sentidos que pretendemos analizar.

En relación con el primer aspecto, el uso de la lengua materna –que en la mayoría de los casos es el quechua en sus distintas variantes- y de ciertos regionalismos, presentamos dos cuestiones diferentes: una referida al problema de entendimiento que genera el hecho de no usar o no saber la lengua castellana en los diferentes escenarios sociales de la vida cotidiana,

planteando por esto mismo la necesidad de dejarlo de lado en ciertas circunstancias; y otra, referida a la persistencia del uso de quechua, ya sea entre bolivianos o en situaciones en las que están presentes o se dirigen verbalmente a los argentinos.

En relación con los problemas de comunicación en el “nuevo” entorno, citamos parte de una entrevista con dos mujeres bolivianas que nos relatan una situación en la que resulta claramente ejemplificadora esta necesidad de dejar de lado la lengua materna y algunos regionalismos para lograr el entendimiento:

G: no puedo entender algunas palabras

B: y en las cosas yo me pierdo, porque acá banana dicen a otra cosa, y en eso. Y la batata, allá no dicen batata

E: ah! Hay palabras que son distintas

B: en eso yo... yo decía carne y es distinto... ahí yo me he hecho diferencia

G: ¿qué cosa están diciendo? ¿batata?, ¿qué cosas dicen? Y me dicen ese camote, ¡ahh!

B: si yo iba a comprar a la verdulería y de decía ‘dame camote’, perdón ‘¿qui cosa quiere señora?’. ‘Esto dame’. ‘Esto se llama batata’. Igual a la carne, allá le dicen a la costeleta le dicen chuleta, y al usubuco [osobuco] también le dicen anillitos allá. Acá no dicen puchero como el de allá, por igual se venden, ‘dame chuleta y churrasco’ le digo ‘¿qué es eso?’, ‘blandita no más dame’ ‘¿qué blandita?’ allá le dicen blandita, no le dicen bife. Bife le llaman allá a otro, al mondongo le llaman. A esa comida le llaman. ‘Chuleta, chuleta dame’. ‘Este de aquí dame, costeleta’. ‘chuleta la llaman ustedes?’. Y después banana también “Dame platano” [acentuación grave] platano le llaman allá

G: si, platano le decimos allá (Graciana - Bernarda).

Con respecto a la segunda cuestión, el uso del quechua entre bolivianos y para con argentinos, se trata de una práctica que persiste más allá de que tengan conocimiento de la lengua castellana, lo cual puede leerse como una forma de resistencia de algunos que, además, es interpelada negativamente por los argentinos -y en este sentido leída críticamente por estos-:

No sé por qué hablan así, será que no les gusta que los argentinos no escuchen los que ellos hablan, como privado así entre ellos. (...) hay algunos [argentinos] que sé que les molesta porque quieren saber, curiosidad, saber lo que están hablando, saber si nos estarán puteando a nosotros, qué sé yo... ¿me entendés? Hasta cuando vos peleas, te peleas con un boliviano o peruano, te putean así, vos no le entendés. A algunos sí le entienden a otros no, porque

saben pero algunos no, no le entienden y ahí se ponen a discutir, como a pelear así. (Patricia).

J: mujeres por ahí se ponen a hablar, dos bolivianas y las mujeres de acá dicen, '¿qué estarán diciendo estas dos o de qué se estarán riendo?'

E: (...) ¿Les molesta?

J: Sí, les molesta eso por ejemplo, que hablen así... (...) porque ellos hablan en argentino cuando llegan, o sea, hablan como los argentinos pero cuando llega otra persona es como que ellos no quieren que te escuche lo que vos estás hablando. Cambian, porque yo he llegado, he estado y ellos están hablando bien y cambian a hablar quichua (Jésica).

De tal manera puede entenderse el uso de la lengua materna por parte de las mujeres bolivianas como una práctica que molesta a los argentinos y genera conflicto en tanto ellas lo continúan haciendo. Dicha práctica, por lo tanto, se realiza a pesar de las condiciones que pretende imponer la lógica dominante dejando al descubierto un espacio de diferenciación que revela un escenario posible para la disputa simbólica.

Como ya mencionamos, existen también otras prácticas que se revelan como estrategias de negociación y que muestran, además, la existencia de rupturas y continuidades en el contexto posmigratorio. Es el caso de aquellas que hacen referencia a las formas que adquieren ciertas festividades y rituales que, si bien pueden sufrir transformaciones en sus formas de realización, no se reniega de ellas en el sentido de que no se las impugna por no adaptarse o no responder a los imperativos de la lógica dominante. Tal como nos comenta una de las agentes institucionales del ámbito de la educación, respecto al festejo de familias bolivianas cuando los hijos cumplen un año y también en relación con el ritual que tiene lugar cuando construyen sus viviendas:

Quando el hijo cumple un año, (...) es una fiesta muy importante y eligen a la madrina. Hay madrina de todo. Porque nosotros elegimos una madrina, no ellos tienen la madrina, madrina que es la que le corta el pelo, la madrina del sonido, que es la que le paga la música, la madrina de la comida, y eso después le vuelve a otra familia. Qué quiere decir, que comunitariamente entre muchas familias ponen para hacerle el corte de pelo a este niño y después eso se devuelve porque te toca a vos a lo mejor ser la madrina. (...) un ritual importante es cuando van a techar. Cuando una familia va a hacer su techo se ayudan comunitariamente a techar. (...) Yo te hablo acá en el barrio. Lo que yo veo que ellos siguen haciendo acá en el barrio (Marina).

Éstas, al igual que otras prácticas que remiten a rituales pertenecientes a la configuración cultural boliviana, ponen de manifiesto en ciertas ocasiones, diferencias de regímenes de sentido en tanto se presentan a la vista de los argentinos de manera incomprensible, como algo exótico, "raro". Según el relato de una vecina:

Yo por ejemplo tengo una amiga, que es una amiga del quiosco. Me cuenta que, por ejemplo, ella no sabía que ellos cuando los nenitos, vos sabés que por cada dientecito que a ellos les sale les tenés que regalar algo, cualquier cosa le tenés que regalar. O sea que yo cada vez que voy me entero de algo nuevo, de alguna costumbre de ellos, que ellos festejan tal día que nosotros no, ¿entendés? Y digo yo, bueno, en eso lo ves raro, lo ves distinto (Jésica).

De esta forma, a pesar de poder ser percibidas por los vecinos argentinos de manera distinta y por lo tanto, generar la posibilidad de dar lugar a algún tipo de rechazo, son realizadas por gran parte de la población de origen boliviano en el nuevo contexto de residencia. Tal como comentan otros dos vecinos:

Yo una vez fui a un velorio de ellos. Un velorio de una nenita, una bebé que había fallecido y ellos tienen, ahí una pregunta porque llama la atención, ellos tienen como diferentes creencias, por ejemplo, el tema de que la ropa que quede de la persona, me decían ellos que la ropa que quedaba no se da, no se la dan a nadie, la queman. Y que ellos todavía tienen esa costumbre de poner en el cajón un poco de arroz, todavía hacen eso. Al único velorio que fui yo, fue de esa bebé y ellos decían, ellos tenían esas cosas. Le ponen un poco de arroz y algo perteneciente al difunto. Pero sí, ellos guardan todavía esas creencias (Norma).

A las diferencias de regímenes de sentido se le suma el carácter conflictivo que adquiere muchas veces el contacto con lo diferente, tal como nos comenta una vecina argentina respecto al ritual que se realiza en el barrio conocido como "Fiesta de la Pachamama":

No sé, ellos bailan, cantan, qué sé yo. La verdad es que nunca he ido. Y eso de la pacha mama tampoco porque, o sea, son creencias que sí, estarán, de la madre tierra y todo lo que vos quieras, pero yo no creo. No voy a ir a una cosa que no creo. Ni voy a hacer una falsedad de creer en una cosa que... porque estamos culturalmente aborígenes y qué sé yo. Sí, todos somos descendientes

de indios pero en todo caso si fuera por eso yo tendría que ir a una comunidad italiana porque yo vengo de descendientes italianos (Claudia).

En este punto podemos visualizar una especie de "molestia" en algunos argentinos producida por el hecho de ver prácticas culturales diferentes en su país, en su barrio, en el marco del cual se comienza a esbozar el argumento de que "ellos nunca quieren compartir con nosotros" (Claudia). Todo ello para justificar la bronca que les produce que se realicen ciertos festejos o rituales y en este sentido, la misma vecina argentina nos comenta:

A mí me parece bien lo de la pacha mama porque la compartimos entre todos, pero no me parece una tradición muy como... para mí la tradición es el folclore, una peña, una guitarreada, el 25 de Mayo, el 9 de Julio, la tradición del 10 de noviembre que se perdió ahora, pero para mí la tradición nuestra porque estamos representados en nuestro locro, en nuestras empanadas, en nuestras cosas. Y yo pienso que acá en el [barrio] no se respeta, se respeta más el boliviano, el peruano y no se respeta nuestra tradición. Entonces, los argentinos acá en el [barrio] nos sentimos... no, si no menos, sino menos respetados (Claudia).

Como así también que existan lugares exclusivos para la población de origen boliviano, como lo son ciertos boliches que hay en el barrio:

A vos te da cosa porque vos pasás y no ves, o sea, siempre he visto el camión que son ellos los que están. Mucha gente. Igual lo mismo si hay una feria de ropa ellos participan mucho de eso, van y compran mucha ropa de feria, todo eso. (...) a mí me parece, da como la sensación que ellos no quieren inmiscuirse, o se sentirán mejor entre ellos, no sé... (Norma, vecina argentina).

Estos últimos ejemplos nos llevan a reflexionar también sobre la manera en que se resignifican las prácticas culturales en relación a las particularidades del contexto, en tanto puede pensarse la exclusividad de estos lugares como una estrategia que busca evitar los actos de discriminación que sufren a diario en los distintos escenarios sociales en los que participan. De tal forma las migraciones pueden resignificar las propias experiencias y prácticas culturales importadas desde los países de origen, y en muchas ocasiones estas transformaciones pueden ser leídas como mecanismos para evitar la

discriminación que sufren en el nuevo entorno de residencia (Grimson y Godoy–Anativia, 2003: 512).

Reflexiones finales

A partir de la caracterización de la dimensión simbólica del barrio en tanto espacio social, pudimos observar la existencia de distintas lógicas de interrelación en las que se establecen principios de diferenciación definidos por la pertenencia a configuraciones culturales distintas. Mientras que la lógica dominante se presenta fundamentalmente en el análisis de los primeros dos apartados, en el tercero se retoman algunas prácticas que son consideradas como formas de negociación y resistencia frente a dicha lógica. De esta manera, en las representaciones analizadas, la pertenencia nacional se constituye como fundamento que permite explicar las diferentes significaciones que aparecen en las relaciones que establecen argentinos y bolivianos. Observamos así el peso que adquieren los sentidos sedimentados acerca de cómo se define a la población boliviana históricamente y la injerencia negativa que dicha construcción tiene en la configuración de prácticas y representaciones presentes en la dinámica social del barrio.

De tal forma advertimos, en un primer momento, la existencia de una puja por los recursos estratégicos en la que las tensiones entre los sectores del barrio residencial y “la fracción” se traducen como un conflicto entre grupos sociales definidos por la nacionalidad. Es decir, la dimensión conflictiva es definida por la pertenencia nacional en la medida en que los distintos hechos relatados por la mayoría de los argentinos eran presentados como un enfrentamiento entre argentinos y bolivianos y no, como podría suponerse, como un problema entre fracciones del barrio. Teniendo en cuenta además, que en las percepciones, tanto de residentes argentinos como bolivianos, el sector residencial también era representado como mayoritariamente habitado por bolivianos –o migrantes en general–.

En segundo lugar, se trabajó la lógica dominante presente en el barrio a partir de la consideración de tres dimensiones en la que se manifiesta simbólicamente la misma: el insulto, la nominación oficial y el "sentido de la posición". De esta manera, se constató la existencia de un componente racial y xenófobo que está en la base de las representaciones con las que se piensa a la población de origen boliviano dejando nuevamente al descubierto la conflictividad que atraviesa las relaciones sociales del barrio.

Por último, se analizaron representaciones sobre las prácticas de la población boliviana que se presentan como espacios de diferenciación en los que es posible observar distintas formas de negociación y resistencia. Esto nos permitió completar el panorama de la dimensión simbólica que pretendemos caracterizar, mostrando elementos que ponen de relieve además de prácticas condicionadas por la lógica dominante, prácticas que revelan la existencia de una disputa por los sistemas de enclausamiento que se pretenden imponer.

Retomando entonces los planteos iniciales podemos advertir que, pese al propósito integrador de la nueva normativa, las relaciones entre grupos sociales -incluso entre los más desfavorecidos- sigue siendo conflictiva y a su vez, pese a estas desventajas, la imposición no es total para los migrantes. En este sentido se destaca la impronta conflictiva que tiene la construcción del *ser nacional* argentino en la configuración de relaciones interculturales en espacios sociales atravesados por el componente migratorio. Impronta que consideramos necesario deconstruir y problematizar para pensar posibles formas de integración cultural e inclusión social fundadas en el dialogo intercultural, la tolerancia y el respeto por el otro.

Bibliografía

Benencia, Roberto. (2008). Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentinas: procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo. En Susana Novick. (Comp.). *Las Migraciones en América Latina* (pp. 13-30). Buenos Aires: CLACSO- Catálogos.

Bourdieu, Pierre. (2007). *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre. (2011). *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre. (2012a). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre. (2012b). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Alfaguara.

Briones, Claudia. (2004). Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. En: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N° 68 (pp. 73-90). Recuperado de http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa68_10.pdf

Caggiano, Sergio. (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Caggiano, Sergio. (2008). Racismo, fundamentalismo cultural y restricción de la ciudadanía: formas de regulación social frente a los inmigrantes en Argentina. En Susana Novick. (Comp.). *Las migraciones en América Latina* (pp. 31-51). Buenos Aires: CLACSO- Catalogos.

Domenech, Eduardo. (2005). Introducción. En Eduardo Domenech. (Comp.). *Migraciones contemporáneas y diversidad cultural en la Argentina* (pp. 7-18). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, CEA.

Domenech, Eduardo. (2010). Migraciones internacionales y estado nacional en la Argentina reciente. De la retórica de la exclusión a la retórica de la inclusión. En Eduardo Domenech. (Comp.). *Migración y Política: el Estado interrogado. Procesos actuales en Argentina y Sudamérica* (pp.21-36). Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron. (1991). Simbolismos dominantes y simbolismos dominados. En *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura* (pp. 15-54). Buenos Aires: Nueva Visión.

Grimson, Alejandro. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Grimson, Alejandro. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. En Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin. (Comp.). *Migraciones*

regionales hacia la Argentina: Diferencia, desigualdad y derechos. (pp. 69-97). Buenos Aires: Prometeo.

Grimson, Alejandro. (2011a). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Grimson, Alejandro. (2011b). Doce equívocos sobre las migraciones. En *Nueva Sociedad*. N° 233. (pp. 34-43). Recuperado de http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/18887/original/Latinoamericanos_en_transito.pdf?1332903898

Grimson, Alejandro y Marcial Godoy-Anativia. (2003). Introducción. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. N° 52. Año 17. (pp. 507-518).

Margulis Mario. (1999). La racialización de las relaciones de clase. En Mario Margulis y Martín Urresti. (Comps.). *La segregación negada. Cultura y discriminación social* (pp.37-62). Buenos Aires: Biblos.

Novick, Susana. (noviembre, 2009). Políticas migratorias en la Argentina: experiencias del pasado, reformas actuales y expectativas futuras. Taller: Estado actual y perspectivas de las políticas migratorias en el Mercosur. FLACSO, UNESCO y Secretaría General Iberoamericana. Montevideo, Uruguay.

Pizarro, Cythia. (2011). "Introducción". En: Cynthia Pizarro. (Editora). *Ser boliviano en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales.* (pp.9-25). Córdoba: EDUCC.

Vázquez, Mauro. (2008). Las formas de visibilidad. Cultura, política e identidad en la comunidad boliviana en Buenos Aires. En *Revista Sociedad*. N° 27. Primavera de 2008. Prometeo Libros: Buenos Aires. Recuperado de <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13.-Las-formas-de-la-visibilidad.pdf>