

Ramiro Rojas Pierola

# La Feria 16 de Julio (jach'a qhatu) de El Alto Bolivia

FLACSO Ecuador



© 2016  
FLACSO Ecuador  
Editorial Abya-Yala

Cuidado de la edición: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador  
Fotos de Mariana Rojas Calderón excepto las que llevan créditos  
en los respectivos pies de foto  
Impreso en Ecuador, julio de 2016  
ISBN FLACSO: 978-9978-67-446-6  
ISBN Abya Yala: 978-9942-09-352-3

#### FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803  
www.flacso.edu.ec

#### Editorial Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A UPS, Quito-Ecuador  
Apartado postal: 17-12-719  
Telf.: (593-2) 396 2800 Tefax: (593-2) 250 6267  
editorial@abyayala.org  
www.abyayala.org

---

Rojas Pierola, Ramiro

La Feria 16 de Julio (jach'a qhatu) de El Alto Bolivia / Ramiro  
Rojas Pierola. Quito : Flacso Ecuador : Abya Yala, 2016.

xiii, 328 páginas : ilustraciones, cuadros, fotografías. –  
(Serie Atrio)

ISBN: 978-9978-67-446-6 ; Flacso Ecuador  
ISBN: 978-9942-09-352-3 ; Abya Yala

TERRITORIALIDAD ; ESPACIO URBANO ;  
ANTROPOLOGÍA CULTURAL ; CULTURA URBANA ;  
COMERCIO ; ECONOMÍA ; COSTUMBRES SOCIALES ;  
PROBLEMAS SOCIALES ; NEOLIBERALISMO ;  
COSMOVISIÓN ANDINA ; FERIA 16 DE JULIO ;  
EL ALTO ; BOLIVIA .

304.23 - CDD

---

## Índice de contenidos

Presentación . . . . .	IX
Agradecimientos . . . . .	XI
Introducción . . . . .	1

### Primera parte

---

#### Capítulo 1

<b>De la Feria 16 de Julio conocida, a la desconocida: la construcción de un proceso de investigación . . . . .</b>	<b>21</b>
Imaginario de la Feria 16 de Julio . . . . .	21
El foco de la investigación . . . . .	27
Revisión de la literatura: estado del arte . . . . .	36
Síntesis de cuestiones e hipótesis . . . . .	46
Metodología . . . . .	50

#### Capítulo 2

<b>Marco conceptual, conformación de la caja de herramientas teóricas. Familia de conceptos y ejes analíticos . . . . .</b>	<b>57</b>
Territorio y aglomerados de exclusión . . . . .	57
Reciprocidad, redistribución e intercambio . . . . .	80
Pensamiento andino y decolonialidad . . . . .	83
Síntesis . . . . .	90

Segunda parte

Capítulo 3

“Reglas” para sobrevivir en la feria . . . . .	97
La feria para los “formales” . . . . .	103
Visión de los urbanistas sobre la feria en El Alto . . . . .	107
La feria y la cosmovisión andina: ¿solo una mirada de antropólogos? . . . . .	116
Prácticas andinas de la reciprocidad . . . . .	125
Niveles en la reciprocidad andina. . . . .	130
La cuestión central. . . . .	136
La territorialización urbana . . . . .	136
La feria, un producto del neoliberalismo: la informalidad, la competitividad y el capitalismo salvaje . . . . .	185

Capítulo 4

Los giros narrativos . . . . .	229
Primer giro narrativo. 2003: Insurrección de los movimientos sociales en El Alto o la reterritorialización de la feria . . . . .	230
Lógica moderna: ciudad, economía y feria . . . . .	240
Lógica imaginario visceral . . . . .	266
Segundo giro narrativo. Gobierno de Evo Morales (segundo período). Reconocimiento constitucional de la “economía plural” . . . . .	274
Territorialidad de la pobreza . . . . .	274
Economía plural . . . . .	278

Conclusión: coexistencia del territorio y el aglomerado de exclusión . . . . .	293
---	-----

Anexo 1

Confrontación y convivencia. . . . .	304
--------------------------------------	-----

Referencias. . . . .	305
----------------------	-----

Index . . . . .	317
-----------------	-----

Índice de cuadros

Cuadro 1.1. Fenómenos y procesos . . . . .	32
Cuadro 1.2. Periodización de la Feria 16 de Julio . . . . .	34
Cuadro 2.1. Territorialidades modernas ( <i>habermasianas</i> ). . . . .	73
Cuadro 2.2. Territorializaciones contemporáneas . . . . .	75
Cuadro 3.1. Niveles de reciprocidad. . . . .	135
Cuadro 3.2. Campo social . . . . .	147
Cuadro 3.3. Estadística de habitantes . . . . .	154
Cuadro 4.1. Conteo de vías ocupadas: trabajo de observación en Feria 16 de Julio. . . . .	249

## Presentación

El libro de Ramiro Rojas Pierola, que FLACSO Ecuador (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) presenta a la comunidad académica latinoamericana, contiene un estudio profundo sobre la Feria 16 de Julio, que semanalmente ocupa un gran espacio en la ciudad de El Alto, en Bolivia. El autor analiza las consecuencias de la interrelación de dos racionalidades y prácticas sociales divergentes –la reciprocidad andina y el intercambio mercantil–, que coexisten en esa feria, una compleja área urbana caracterizada por la exclusión y la ilegalidad, y donde se entrelazan la cultura urbana con los usos y costumbres rurales y comunitarias.

El autor examina la aparición de la ciudad de El Alto y de la Feria 16 de Julio enmarcadas por dos hitos en la historia de Bolivia: la Revolución Nacional de 1952 y la crisis del modelo neoliberal en 2003. En este año, El Alto fue el epicentro de una vasta insurrección popular que se extendió al resto del país, que involucró a la feria y que develó los graves problemas estructurales que el modelo neoliberal y otros anteriores habían engendrado en el país.

¿Es la feria un territorio o un vasto aglomerado de exclusión? es la pregunta central que Ramiro Rojas se plantea en este libro. En el caso del territorio, la noción que aplica se refiere al dominio jurídico-político-económico y a la apropiación simbólico-cultural del espacio, por parte de determinados sujetos sociales; mira el territorio desde los procesos que lo materializan. La otra noción es la de aglomerados humanos de exclusión, la cual da cuenta de aquel ámbito que no llega a ser un territorio, el

de una territorialización precaria, inestable que no logra objetivarse como dominio jurídico político, ni los sujetos sociales involucrados completan una apropiación simbólica del espacio. Así, la discusión contenida en este libro contribuye, no solo a la comprensión de categorías tan controvertidas actualmente como las de territorialidades urbanas, sino también a la interpretación de una de las áreas más significativas de remodelación del espacio metropolitano de La Paz. De esta manera, el autor revela la potencialidad analítica de los estudios territoriales; las indagaciones, hipótesis y proyecciones del estudio pueden ser perfectamente útiles para futuras investigaciones académicas sobre el tema, y para orientar políticas públicas en la región andina.

El libro es la culminación de un proyecto seleccionado en un concurso para equipos de investigación de países latinoamericanos del Programa Regional de Becas de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). La investigación, presentada previamente en tres informes sucesivos, constituye la base del libro.

Con la publicación de *La Feria 16 de Julio (Jach'a Qhatu)* de El Alto Bolivia FLACSO Ecuador cumple con el propósito de contribuir a la difusión amplia de investigaciones relevantes y de largo aliento sobre problemáticas de la región andina. Consideramos que es un aporte importante para académicos y estudiosos interesados en los problemas actuales por los cuales atraviesa a la región andina.

Juan Ponce Jarrín  
Director de FLACSO Ecuador

José Juncosa Blasco  
Director Editorial Abya-Yala

## Agradecimientos

Este libro se hizo posible gracias al trabajo y apoyo de varias personas e instituciones, aquí nombramos a las más significativas. Se vincula en primer lugar con todo el proceso de estudio que le dio sustento, en el cual reconocemos de manera particular al Programa Regional de Becas de CLACSO, Buenos Aires, Argentina, por la premiación al proyecto de investigación que permitió su desarrollo desde 2009, a través de la provisión de los recursos necesarios y la capacitación a los investigadores en su Campus Virtual. Igualmente agradecemos a sus evaluadores internacionales, que hicieron seguimiento de todo el proceso investigativo con ponderaciones y sugerencias altamente valorables. Un afectuoso reconocimiento a la Red Imagen Identidad & Territorio (RIIT) del Grupo de Pesquisa Modernidad e Cultura (GPMC) del Instituto de Planejamento e Pesquisa Urbano e Regional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (IPPUR-UFRJ); al Grupo de Pesquisa Identidad e Territorio (GPIT) de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS) de Porto Alegre; y el Observatorio Territorial (OT) del Instituto de Investigaciones (II) de la Facultad de Arquitectura, Artes, Diseño y Urbanismo de la Universidad Mayor de San Andrés, (FAADU-UMSA) de La Paz, Bolivia, que nos abrieron las puertas en distintos seminarios y talleres para exponer y discutir con los colectivos de colegas investigadores las peripecias y avances de la investigación.

Agradecemos a las personas más cercanas a ese proceso, al equipo de investigación que trabajó en el estudio auspiciado por el Programa Regional

de Becas de CLACSO, cuyo resultado fueron los tres informes sucesivos (e informe final), base del presente libro. Aunque estos fueron realizados por el autor y le corresponden las erratas que hubiese, los aciertos provienen de los aportes específicos del equipo, en especial de la Arq. Carolina Banda Rossel sobre la economía informal en El Alto, de la Arq. Pamela Gómez Jiménez en cuanto a la recuperación de las prácticas tradicionales de reciprocidad andina, de la Arq. Olga Paredes Alcoreza quien coordinó el trabajo de campo en la feria, la sistematización y el procesamiento de datos y encuestas, así como de la Arq. Heidy Quenta, que aportó a la investigación a raíz de la elaboración de su tesis de arquitectura sobre la Plaza Libertad en la Feria 16 de Julio, asesorada por el autor.

Agradecemos la participación entusiasta de todos los estudiantes del Taller de Diseño IV 2009-2010 de la FAADU-UMSA. Un reconocimiento a la misma institución por su solidario apoyo, especialmente por el acopio de datos y la realización de más de 15 proyectos y maquetas de grado en arquitectura y diseño urbano en el taller, en distintos sitios y temáticas sobre la Feria 16 de Julio, que permitieron entender mejor el lugar de investigación.

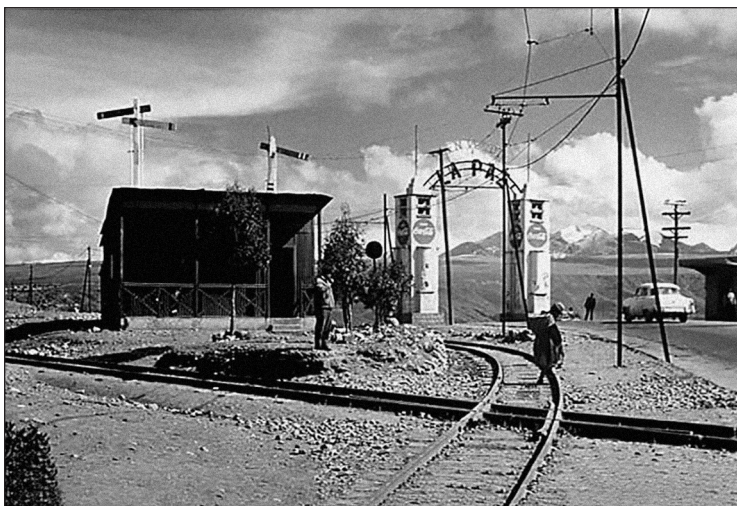
Reconocemos a FLACSO Ecuador, nuestra actual institución académica, a través de su director Juan Ponce, por brindarnos la cobertura indispensable para concluir la investigación en su tercera fase y por publicar el libro. Sin su respaldo no se hubiese podido plasmar en este libro el conjunto de informes que constituían el resultado de la investigación 2009-2012. Un agradecimiento especial a la Unidad Editorial de FLACSO Ecuador por sus importantes comentarios y sugerencias de forma y fondo en el proceso editorial.

Reconocemos el aval del Centro de Investigación para el Desarrollo CIDES, programa de posgrado de la Universidad Mayor de San Andrés, de la Paz, miembro de CLACSO, a través de su directora de entonces, Ivonne Farah, para optar al concurso internacional de proyectos de investigación, cuyo resultado favorable consolidó la plataforma institucional para el trabajo.

También agradecemos a los dirigentes de las organizaciones gremiales y de comerciantes minoristas de la Feria 16 de Julio y de la Iglesia Católica,

parroquia del barrio 16 de Julio de la ciudad de El Alto, así como a los profesionales y técnicos informantes en entrevistas y diálogos –no los nombramos para no omitir a ninguno– en todas las etapas del trabajo, por su apoyo desprendido y cualitativo a la investigación que sustenta este libro.

Con sentimiento doy gracias por el acompañamiento activo, alentador y solidario de Jeanett Chávez, mi compañera, de Marcela, Mariana y Tatuli Rojas, mis hijas.



Parte electrificada del ferrocarril donde comenzaba su descenso hacia La Paz (col. J. W. F. Scrimgeour, cortesía de John Hinson)



Tarjeta postal del tren eléctrico, enviada en julio de 1936 [Col. AM]

## Introducción

La memoria –¡cosa extraña!– no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsonian. No se pueden revivir las duraciones abolidas. Solo es posible pensarlas, pensarlas sobre la línea de un tiempo abstracto privado de todo espesor. Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. El inconsciente reside. Los recuerdos son inmóviles, tanto más sólidos cuanto más espacializados.

Gastón Bachelard

Este estudio trata de dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Es la Feria 16 de Julio de la ciudad de El Alto, Bolivia, un territorio o un vasto aglomerado de exclusión?

Intentar responder e incluso justificar la legitimidad de plantearse tal interrogante exige, en el mayor nivel de abstracción que envuelva a la cuestión, introducirse con el denuedo académico consecuente en la veterana discordia entre sociedad arcaica/premoderna y capitalismo. Es decir, intentar transitar de Marx a Polanyi, y de ahí a jóvenes rebeldes investigadores latinoamericanos que remozaron los debates en las ciencias sociales en la última transición al siglo XXI,<sup>1</sup> pasando por Mauss, Sahlins, Murra y otros. No se pueden obviar, entonces, los enfoques –contrastados en un

---

<sup>1</sup> Se hace referencia especial a intelectuales insertos en la geografía crítica y economía urbana brasileñas y en la sociología marxista y de estudios poscoloniales latinoamericanos, particularmente de la región andina.

segundo nivel de abstracción— del formalismo y el sustancialismo económico, las teorías poscoloniales, la geografía radical, la antropología andina y los recientes aportes de la economía urbana. La respuesta demanda por último, incursionar al nivel más empírico y reconocer que la cuestión no se sustrae de la discusión interdisciplinaria que se concentra hoy, al menos en Bolivia y Ecuador y otros países latinoamericanos, en la polémica con la “globalización de la economía de mercado como una única lógica económica y cultural” posible (Bernabe et al. 2003, 7), inseparable de las políticas neoliberales aplicadas en las últimas décadas en la región y en pleno *revival* en Europa.

Desde una perspectiva marxista el capitalismo es el modo dominante y hegemónico de producción, pero no el único. Investigaciones de corte sustancialista, por ejemplo, no solo han identificado un gran número de emprendimientos resistentes a la subsunción real<sup>2</sup> a la lógica del capital, aun reconociendo el marco ineludible del contexto capitalista, sino que también han valorizado la potencialidad económica de los usos y costumbres andinos y de la comunidad urbano-popular bajo modalidades premodernas, donde el territorio (sus valores de uso) es una dimensión clave. Las economías solidarias andinas comunitarias con mayor vocación autónoma y decolonial permiten imaginar un anhelado Estado redistributivo o de un *vivir bien*<sup>3</sup> posneoliberal. Estos enfoques evidenciaron también, en contraste, la gran inequidad e inopia producidas por la economía de mercado, agudizadas por el repliegue del Estado neoliberal de las políticas sociales desde finales del siglo XX en Latinoamérica y el mundo. Al lado de la acumulación de las minoritarias clases capitalistas vinculadas con la economía global, favorecidas con exenciones estatales, recrudecieron en ese período estratos ampliados de pobres, víctimas del nuevo régimen sociopolítico.

2 Algunos autores, entre ellos Hardt y Negri, piensan en la llamada “globalización” como un proceso de subsunción real de la sociedad entera al capital. Es decir, ya no se trata solamente de la subordinación del trabajo al capital, como se entiende a la subsunción formal, sino una ampliación radical a todas las esferas de la vida.

3 *Suma qhamaña* (vivir bien) en acepciones más o menos compartidas entre el saber ilustrado y popular en Bolivia, es recuperar la vivencia de los pueblos, la cultura vital y recobrar una vida en armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la *Pachamama*, donde todo es vida. En Ecuador, el principio *Sumak Kawsay* (vida en armonía) es el buen vivir con igual fuerza cultural, incorporándose también el respeto de los derechos de la naturaleza. En ambos países es un principio constitucional.

A nivel global el resultado ha sido la transformación estructural de la desigualdad social, especialmente en el mundo urbano, lo cual ha incidido en un retorno a la intensa polarización en la concentración de la riqueza, similar a los inicios de la historia del capitalismo.

Así, el escrutinio de las resistentes prácticas en el caso de las economías del mundo rural-urbano/andino/popular como medios defensivos y de autosubsistencia frente a la concentración es indispensable para entender el debate actual sobre las disparidades sociales en la dimensión urbana. Cuando menos empíricamente, estas prácticas impugnan el reduccionismo de que toda experiencia económica está referida solo al intercambio/circulación/tasa de ganancia/acumulación privados propios de la economía de mercado autorregulado y del comercio urbano, aun del más “informal”.<sup>4</sup>

En la dimensión propiamente espacial de las nociones antinómicas de la cuestión, territorio y aglomerado de exclusión, es necesario estudiar las redes comunitarias regionales, los entornos periurbanos, los movimientos sociales urbanos, en temáticas como las disputas por la ocupación del espacio público o la segregación y privación/resistencia, vividas en el creciente mundo de la ciudad no regulado *strictu sensu* por el Estado, ni absorbido totalmente por la lógica del mercado. En términos epistemológicos, se trata de examinar la producción social del espacio interpretada, por ejemplo, desde la triada lefebvriana (Lefebvre 2013) como: *prácticas espaciales, representaciones espaciales y espacios de representación* —espacios percibidos, concebidos y vividos, respectivamente— en las áreas urbanas de baja renta. Estas prácticas productivas denotan la lucha de las fuerzas sociales por el dominio y la apropiación de la ciudad, una ciudad producida, al mismo tiempo, para la realización económica y de la vida. No se trata de un modelo abstracto, sino de una triada con base en conceptos operativos que nos permite captar lo concreto (distinto de lo *inmediato*) mediante la investigación de los procesos y los fenómenos que expresan lo percibido, lo concebido y lo vivido del espacio urbano. Tales procesos y fenómenos

4 *Informal* tiene en el libro una acepción afín con la *informalidad* (como una dinámica relación social y económica entre el capital y el trabajo, mediada por las formas y mecanismos reguladores/desreguladores que articula el Estado, al modo de Portes, 1995); sin embargo, más allá de esa esfera, la informalidad está utilizada más con un carácter descriptivo que estructural.



acontecen en El Alto, la ciudad más joven de Bolivia, contexto de nuestro objeto de estudio, la Feria 16 de Julio.

En ese sentido surge el propósito de este libro, presentar tanto el intenso proceso de investigación realizado en la Feria 16 de Julio de la ciudad de El Alto, Bolivia<sup>5</sup>, como los resultados obtenidos que contradicen o amplían las hipótesis propuestas. De paso se incursiona en la discusión de si el constante crecimiento de formas económicas llamadas informales responde a las lógicas hegemónicas del capitalismo y si esa peculiaridad puede generalizarse a la producción espacial de buena parte de las ciudades en Latinoamérica.

En El Alto, situado en la periferia altiplánica de La Paz, las continuas migraciones y su crecimiento forjaron, en menos de cincuenta años, una extendida urbe con una creciente economía popular manufacturera, industrial, de comercio al menudeo y una visible homogeneidad social. Identificada como la “ciudad aymara” por antonomasia,<sup>6</sup> también “la ciudad mercado” o por último el “nuevo espacio de la pugna sociopolítica y cultural” del país, ha producido, en medio del yermo altiplano a 4000 metros sobre el nivel del mar, fenómenos sociales dignos de estudio para entender el tiempo actual. Dos ejemplos al canto: produjo los movimientos urbanos más anticapitalistas en la América Latina de inicios del siglo XXI, algo “que trajo a El Alto la atención, no solo nacional sino también internacional, como «ciudad rebelde»” (Harvey 2013); la ciudad rebelde no es solo una metáfora, El Alto ostenta una cruenta biografía de rebeliones y levantamientos indígenas y subalternos. Quizá por su carácter geopolítico de control del acceso a la ciudad de La Paz, capital política del país, cualquier malestar social, huelgas o marchas públicas en El Alto, amenaza el poder metropolitano. Y como segundo ejemplo, produjo la feria informal más grande del país, donde se puede obtener a precios módicos desde vetustos zapatos a medio uso “hasta mil generadores eléctricos procurados en dos días para la Corte Nacional Electoral”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> El proceso de investigación base del libro consta en Rojas Pierola (2012).

<sup>6</sup> La población de El Alto se autoidentificó, en sucesivos censos nacionales, mayoritariamente como aymara.

<sup>7</sup> Extraído de una anécdota sobre la Feria 16 de Julio de Tassi (2012, 16). Relata que, en 2009, la Corte Nacional Electoral, a fin de realizar un referéndum nacional en el plazo, tuvo que acudir a la feria como la última opción para abastecerse, en tiempo record, de mil generadores eléctricos para el

La brecha entre la economía popular y los ingresos formales fue un tópico frecuente en los estudios sociales de Latinoamérica, especialmente desde la trayectoria iniciada con el *shock* neoliberal de las décadas de 1980 y 1990. Temas menos habituales fueron la búsqueda de reposicionamiento social, económico y aun político de los sujetos más desfavorecidos por el ajuste estructural, y la puesta en juego de diferentes relaciones sociales y acervos culturales de sobrevivencia en condiciones adversas, como sucedió en El Alto y en la Feria 16 de Julio, el gran mercado popular informal de esa ciudad.

Se trata del ignoto campo de la economía informal/ilegal urbana que se mueve en torno a lógicas solidarias y de reciprocidad, a ritos y costumbres ancestrales y a otros principios éticos que mantienen y vivifican los lazos comunitarios a la vez que les permiten sobrevivir. Duhau (2001) ha estudiado, desde fines de los años 90, la irrupción de los populares pobres en el espacio público, que ocuparon calles, aceras, parques, espacios baldíos céntricos con el comercio callejero y servicios informales, en el caso de la ciudad de México; Abramo (2011) los estudió en las favelas de Río de Janeiro; Chávez y Raffo (2003) en el Conurbano de Buenos Aires. En varias ciudades latinoamericanas los espacios públicos son disputados con prácticas sociales simultáneas y contiguas y, en muchas ocasiones, apropiados exitosamente por grupos populares. A través de esas prácticas y lazos, por ejemplo en el presente caso, se pueden movilizar, eficaz y rápidamente, capacidades y recursos socioeconómicos de la población campesina y rural contigua a El Alto, sin intervención del Estado, a pura lógica social de la necesidad; también organizar respuestas inmediatas de abastecimiento en la ciudad y de movilización política en un ámbito geográfico ampliado. En la literatura hegemónica de las ciencias sociales estas lógicas fueron arrinconadas, tachadas de arcaicas por la modernización, o congeladas en un esencialismo cultural de territorios ancestrales.

Más que un epifenómeno cultural, como algunos autores locales interpretaron la feria, en este libro se la trata como una realidad compleja y dinámica, un campo de historicidad ligado íntimamente con El Alto. La feria se

empadronamiento electrónico de ciudadanos en varios pueblos remotos donde no había electricidad. Una feriante informal los proveyó.

desenvuelve hasta hoy dentro de los moldes de un neoliberalismo en crisis, cuestionado y depuesto al menos en la esfera del Estado central, como sucede en Bolivia. Si la ortodoxia neoliberal fue apartada de manera cruenta del gobierno nacional, desde las calles y por la vía electoral, paradójicamente no lo fue de la esfera local, especialmente de las grandes ciudades. Se entiende, junto con otros autores, que los procesos contemporáneos de las ciudades continuaron materializándose con diversos grados de similitud según el canon de políticas públicas desarrolladas bajo la hegemonía de parámetros ideológicos y operativos de la urbanización neoliberal (Brenner et al. 2010). Se defiende aquí tanto el supuesto previo, como la idea de que la embestida neoliberal no logró reducir algunas alternativas al individualismo racionalista y al fundamentalismo del mercado en la vida cotidiana.

Por eso, la Feria 16 de Julio, que lleva ya medio siglo de existencia herética y vital, es un escenario privilegiado para analizar los procesos socioespaciales contemporáneos y para estudiar la perspectiva de sus actores. La feria no solo sostiene la historia y la personificación estigmatizada de la economía periférica, informal y subalterna de la ciudad; también permea hoy la economía regional andina en todas sus dimensiones. No se trata de una realidad invariable, pues los procesos nacionales modificaron su dinámica interna con la emergencia de nuevos sujetos y nuevas relaciones de fuerza y de disputa por el espacio ferial, por su territorialidad, su economía, sus localizaciones más convenientes y estables.

El propósito fue indagar sobre esas territorializaciones<sup>8</sup> en un decurso entre dos hitos: la aparición de El Alto y de la Feria 16 de Julio como derivación de la Revolución Nacional (RN) de 1952, y la crisis del modelo neoliberal, en 2003, con la “guerra del gas”. Esta última devino en el reconocimiento constitucional de la economía comunitaria y la popular y solidaria en el segundo período gubernamental posneoliberal de Evo Morales. Esta delimitación temporal permitió circunscribir el estudio a los Acontecimientos, con mayúsculas, a la manera de Badiou (1995), abordables analíticamente.

La feria tiene un promedio de 20 000 puestos de venta de pequeños comerciantes de todo tipo de artículos y servicios, que durante dos días

8 Entendidas como prácticas sociales de dominio y apropiación del espacio.

a la semana (jueves y domingos) ocupan poco más de 250 hectáreas en el barrio central 16 de Julio de la ciudad de El Alto. Por tiempo y costo, el estudio se focalizó en una muestra aleatoria, en el sector de La Riel, el nombre popular que los feriantes dan a la ocupación de más de 4 000 puestos a lo largo de la avenida Panorámica, en el límite oriental de la feria con la ciudad de La Paz.

Se intenta trabajar más de cerca la dimensión espacial de los fenómenos sociales. Un presupuesto válido es que ya “no es posible la comprensión de la sociedad y sus procesos sin considerar el espacio o, en versiones más refinadas, sin tener en cuenta los diferentes espacio-tiempos en que se estructura la sociedad” (Santos 1990, 150). En consecuencia, se admite por una parte que “el capitalismo ha sido revolucionario en relación con el espacio y el tiempo, redefiniéndolo permanentemente acorde a sus necesidades y requerimientos” (Harvey 1994, 130), tal como sucedió en Bolivia palmariamente en el período neoliberal. Por otra, se admite que las sociedades locales/indígenas, a contramano de los defensores de un esencialismo rígido, fueron moldeando su propia espacialidad e identidad, no solo para adecuarse a contextos cambiantes, sino respondiendo a su particular devenir histórico. Estos cambios muchas veces han sido provocados por un Estado que no ha podido penetrar plenamente en todos los espacios sociales, como en el caso de los informales urbanos. Se trata de aspectos poco investigados en las dinámicas de espacialización, cuyos conceptos centrales son el territorio o los procesos de territorialización, las innovaciones comunales frente a las redefiniciones capitalistas.

Se asume entonces una posición crítica sobre las perspectivas que provoca este fenómeno. Al cuestionamiento del eurocentrismo hegemónico en las ciencias sociales que no puede dar cuenta de la complejidad de la Feria 16 de Julio —ubicada en el cruce de diversas lógicas, una de ellas, al menos, inabordable desde el positivismo—, se suma una crítica al sentido común local. El saber local, tributario de la primera concepción, no solo ha naturalizado/esencializado las características aparentes de la feria; también ha banalizado su significación en interpretaciones estereotipadas.

Los medios de comunicación social, la prensa en especial, y los pocos trabajos académicos, implícita o explícitamente asignan a la feria una de

estas dos identidades: el ser un gran *qhatu aymara*<sup>9</sup> o un sitio ilegal y peligroso, es decir, la relacionan bajo los esquemas implícitos de colonialidad de las élites, como sitio indígena en la ciudad, por tanto sitio pobre, informal o peligroso. La primera identidad ha sido recuperada recientemente desde un enfoque antropológico,<sup>10</sup> que circunscribe la feria a las prácticas ancestrales de la reciprocidad aymara. La segunda proyecta una mirada que estigmatizó el lugar como reconcentrado en una economía informal callejera, abandonado a su suerte y dominado por la violencia y la criminalidad.<sup>11</sup> Bajo ese esquema dicotómico, emitido desde el prejuicio de la colonialidad, la feria es presentada en gran parte de los informes institucionales socioeconómicos sobre El Alto.

Si se comprende la lógica como conocimientos, entendimientos y capacidades sociales que cargan de sentido a la acción, se puede deducir que se trata, desde las concepciones locales aludidas, con dos lógicas, a saber: la reciprocidad/redistribución andina (premoderna) en contextos urbanos como primera lógica y como segunda, el intercambio mercantil moderno informal e ilegal en un área periurbana. Se referirían respectivamente, dentro de las dinámicas de espacialización en el ámbito urbano que se proponen en este trabajo, la primera al *territorio* y la segunda a los *aglomerados de exclusión*.

Es decir, se devela mediante categorías teóricas cotejadas en la realidad empírica los alcances de la divergencia o de la integración (dialógica) de esas dos lógicas. La base de discusión fue verificar primero que la *reciprocidad* es diferente del *intercambio* para el caso de la feria.<sup>12</sup> En un segundo momento, se intenta demostrar por qué y cómo se enlaza reciprocidad (R) a territorio (T), e intercambio mercantil ilegal e informal (I) a aglomerado de exclusión (AE). R es a T como I es a AE.

9 *Qhatu*: puesto unitario básico de venta (y reciprocidad) de verduras y frutas, y otros tipos de artículos, generalmente con una mujer aymara de vendedora.

10 Yampara, Mamani y Calancha (2007) aportan una paradigmática tesis antropológica sobre la feria.

11 Esos sustantivos fueron utilizados por la prensa local para referirse a la Feria 16 de Julio.

12 Por ejemplo, teorías relativamente recientes, como la propuesta por Abramo (2011) sobre las favelas brasileñas, muestran que el mercado informal de la vivienda se refuerza con prácticas sociales de reciprocidad y redistribución.

El *territorio*,<sup>13</sup> apropiación y dominio de un espacio por parte de unos sujetos colectivos determinados, es abordado desde las relaciones y las prácticas sociales que lo materializan, es decir a partir de sus procesos de territorialización inscritos en la comunidad y en los márgenes de actuación cedidos u omitidos por el Estado y el mercado. Se trata de procesos dialécticos, concomitantes entre sí, de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (en adelante TDR). A su vez, los aglomerados humanos de exclusión, una territorialización precaria o una desterritorialización, no logran objetivarse como dominio ni como apropiación espacial colectiva, lo cual se comprueba por la degradación de las condiciones de vida y la inestabilidad social propias de la periferia capitalista. Sin embargo, en medio de la exclusión también se verifica una construcción de comunidad, sociabilidad y economía, es decir indicadores de reterritorialización. Estas herramientas teóricas son un componente de la interpretación. Los otros componentes son el pensamiento/praxis andino y la decolonialidad.

El libro se dedica, entonces, a esclarecer si la Feria 16 de Julio de la ciudad de El Alto es un territorio o un aglomerado de exclusión y qué significaciones tuvo ese doble papel en su conformación. La caracterización de esa cuestión como central y el intento de dilucidarla demandan una propuesta de configuración ontológica de la feria informal más grande del país, diferente a las interpretaciones convencionales apuntadas.

La razón de focalizar este estudio en la trama de esas dos lógicas, es que nuestra hipótesis apunta a que tal dicotomía enmascara la lucha por la hegemonía o la relación contrastante entre las clases sociales, en definitiva la relación social entre trabajo y capital. Una relación cuya significación es a su vez política y económica: si el capital subordina, domina al trabajo incluyéndolo en su propia lógica generando una vinculación estructural en el proceso inmediato de trabajo para la extracción del plusvalor, lo que está en cuestión, es la subsunción real<sup>14</sup> o la ampliación de la lógica capitalista subordinando a todo el mundo de la vida. Esto puede ocurrir desde el pun-

13 La nominación de territorio se da como representación en tanto “construcciones discursivas [y materiales] designadas como territorio” (entre corchetes mi aporte). En Araujo y Haesbaert, 2007.

14 Marx (1973) denomina a este proceso comúnmente como subsunción formal.

to de vista de la creación, recreación e imposición como “sentido común” de los mundos posibles y simbólicos.

Por un lado, en este libro se propone un sentido común hegemónico, como única regla del juego, con raíces hundidas en el origen colonial de la modernidad, de donde se hereda la condición de raza indígena/clase subordinada como base de la reproducción dominante; una racionalidad moderna cuya expresión más evidente es la lógica del mercado absolutizada en el neoliberalismo global (demanda y oferta de mercancías y servicios, la rentabilidad como fin último del intercambio donde los términos dinero, ganancia/pérdida, ganadores/perdedores, acumulación formal e informal tienen significación). Por otro, se plantea un sentido común ancestral reminiscente, resistente, que aflora en los usos y costumbres populares de feriantes y visitantes mayoritariamente aymaras, expresado en la redistribución comunitaria andina de productos y bienes basada en el *don* y el *contradon*.<sup>15</sup> Tal interpretación se caracteriza por destacar tanto la producción y circulación de los bienes y servicios (valores materiales), como la generación de un lazo social y de disciplinamiento social (valor social) y valores éticos entre los participantes de la reciprocidad, por tanto incluso valores espirituales.

En este libro se busca develar ese *sensus communis* sobre la realidad ferial, conformado con el fin de reproducir, en términos ampliados, las condiciones de dominio de las clases elitarias, que subordinan (se suscitan procesos internos de subsunción formal del trabajo al capital) o excluyen, invisibilizan o criminalizan otras formas autónomas o autóctonas de reproducción social. ¿Cuáles fueron los resultados de la investigación para resolver la cuestión central?

La dicotomía T o AE, naturalizada por el pensamiento dominante local sobre la feria, apenas examinada por la observación empírica reveló matices que cuestionan su supuesta polaridad, es decir que la feria no era ni lo uno ni lo otro, sino ambos, que contenía las dos formas en términos híbridos, además de otras, no en convivencia idealista o en una fusión

15 El *don* y el *contradon*, entendidos como lo plantea Marcel Mauss (2009, 70). “En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalo, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación”.

bajo la estructura de la colonialidad económica (aunque internamente se pueden repetir formas de colonialidad), sino en una tensa coexistencia en equilibrio inestable.

Superar la reducción dicotómica inicial demandó evaluar la feria desde la lógica de la reciprocidad/redistribución andina de bienes, en tanto supuesto territorio, y desde las lógicas modernas de intercambio del mercado informal, en tanto supuesto aglomerado de exclusión. La indagación de los niveles de concomitancia y sus consecuencias en la dinámica general a través de una metodológica heurística, implicó operar con los procesos dialécticos TDR. La dilucidación de las ancestralidades y la modernidad puso en escena la fuerza de otras territorialidades, cuyas lógicas las denominamos: internas de exclusión e imaginario-visceral, como en el caso del sector perimetral de la feria, llamado La Riel.

La reconstrucción del objeto empírico a partir de la caja de herramientas teóricas, la revisión del estado del arte, los imaginarios y las objetivaciones materiales, permitió proponer un ámbito de historicidad propia de la Feria 16 de Julio. Entendimos el proceso o periodización de su conformación desde de la identificación de acontecimientos o puntos de inflexión que revelaban su sentido histórico. Tomando como centro analítico los años 90, observamos la consolidación del modelo neoliberal en la realidad nacional y demarcamos un largo ciclo para la feria, hasta la culminación de las movilizaciones populares en la célebre “guerra del gas” en El Alto. El recorrido reveló como hallazgo clave la condición contingente del objeto estudiado. Así, la Feria 16 de Julio fue sucesivamente:

- *Territorio*, especialmente en la fase inicial de su conformación.
- *Agglomerado de exclusión* o fase de desterritorialización que incorporó las lógicas de exclusión interna.
- *Reterritorialización*, desde la fase de luchas antineoliberales con base en lógicas imaginario-visceral, a inicios del siglo XXI, hasta hoy, cuando parece emerger la lucha anticolonial o su reversión.

Este hallazgo orientó el tratamiento de los procesos analíticos y permitió además definir el orden del discurso reflexivo, en el que las lógicas se ex-

presan en objetivaciones espaciales y materiales. La tesis puesta a prueba, corroborada y ampliada por los hallazgos de la investigación, sostiene, en síntesis, que si bien perdura el territorio andino del período anterior de la feria, no lo hace en términos homogéneos ni pacíficos, sino que confronta y lucha contra la razón del capitalismo (el individualismo, la acumulación privada, la explotación y la colonialidad que le dan el sello local propio).

El neoliberalismo desterritorializó el antiguo orden estatal e introdujo modificaciones sustanciales en la escala local. No nos detuvimos en las profundas transformaciones que no se limitan al espacio cerrado de la producción tradicional (por ejemplo la fábrica), sino que se extiende al conjunto de la vida social, abarcando los espacios tradicionalmente conceptuados como de “reproducción” y “consumo”; es decir la vida social se subsume al capital. Interesa mirar sobre todo ese conjunto de fenómenos en las nuevas condiciones del proceso urbano. Se trata, por ejemplo, de la desactivación o minimización de la planificación urbanística, es decir, se impuso el reinado del mercado en las decisiones del desarrollo de la ciudad, en su configuración, la forma hegemónica de acumulación capitalista y por lo tanto la condición de su reproducción. Lo que se produce es la fragmentación urbana: condominios cerrados de alto estándar, *cities* financieras de edificios inteligentes, grandes proyectos como *malls*, centros comerciales y supermercados en las nuevas centralidades urbanas, en desmedro de las viejas centralidades que se tugurizan y degradan. Al mismo tiempo, en el ámbito más periférico o de vulnerabilidad físico-ecológica, proliferan las favelas, villas miseria, conjuntos habitacionales de interés social sin equipamientos ni servicios básicos, inequidad y supresión en el acceso y uso al suelo urbano.

Se trata de una nueva forma de marginalización y periurbanización que agudiza drásticamente las condiciones de la “tradicional” marginalidad urbana generada en el período del Estado de Bienestar o del Estado nacionalista, instaurado en Bolivia desde 1952. El aglomerado de exclusión se conforma con base en una nueva clase social, procedente del deterioro de las condiciones de vida de las clases populares y aun de las clases medias en La Paz, producto de la transición socioeconómica de los años 80 y 90, una gran capa de *informales*, o del *precariado*, según la denominación genérica

en las ciencias sociales del período (Wacquant 2007). Así, el sujeto individual violento y desesperado, fruto del capitalismo salvaje, carente de toda prestación social, es el emprendedor de la feria. Es el momento en que esta se liga con circuitos de comercio ilegal y global vía Chile y Perú, tornando secundarias y subordinadas a las antiguas redes locales y regionales tejidas con el mundo agrícola.

En consecuencia, la Feria 16 de Julio presenta un *boom* cuali-cuantitativo, se constituye en un atestado espacio de la ciudad plenamente apropiado por los grupos populares urbano/rurales, y caracterizado por el expansivo comercio “informal” de bienes de uso urbano, varios de ellos provenientes del contrabando y el robo. Además de mantenerse ciertas prácticas con trazos culturales andinos del anterior período, el barniz folclorizado de la antigua feria, se suscitan el individualismo y la competitividad disolvente del espíritu comunitario. En esta fase se manifiestan las lógicas internas de exclusión y las imaginario-visceralas.

Algunos consignados antes como no pobres<sup>16</sup> encuentran en la feria y en su actividad comercial, hasta cierto punto irrestricta, una opción de sobrevivencia, especialmente de las mujeres.<sup>17</sup> Este agregado de exclusiones con el tiempo muestra diferenciaciones estamentales de acumulación y explotación interna, que revelan una intensa competencia individual y colectiva en la apropiación del espacio ferial. ¿Esto no significa acaso que en el seno mismo de los aglomerados de exclusión se manifiestan formas territoriales diferenciadas? Por supuesto que sí. Algunas expresan grados de formalidad interna: sectores consolidados y de mayores ingresos dominan la centralidad de la feria y explotan, según su interés privado, las prácticas culturales; otras formas representan la periferia desventajosa, como en el caso de las apropiaciones eventuales y transitorias en lugares sobrantes y fronterizos. Estas últimas fueron focalizadas para la investigación más detallada en el sector de La Riel.

16 “Ser pobre en el sentido de no disponer de ingresos suficientes, sino en el de ser pobre como imposibilidad de alcanzar un mínimo aceptable de realización vital por verse privado de las capacidades, posibilidades y derechos básicos para hacerlo” (Sen 1975, 75).

17 El aumento de participantes se puede explicar por la incorporación de las mujeres a la informalidad (la proporción creció de 30% a 54% durante las fechas antes mencionadas) (CEPAL [2003] 2004).

Se identifican también las lógicas imaginario-visceral, llamadas así por ciertas connotaciones psicosociales que devienen del tamaño y la gran concentración humana.

La feria organiza, viste y representa un ‘nosotros’ plural que está (o ha estado) ligado no solo a la razón, sino a las pasiones y las mismas vísceras. Esos mojonos de identidad, recuerdo y porvenir ligados a espacios, ambientes y sensaciones, son verdaderos puntos de *toque*, encuentro y convergencia de una pluralidad de grupos y clases de agentes muy diferenciados en lo social que se reconocen —a su manera— en *su feria* (González 1991, 16).

Si la lógica capitalista de la feria se cimentó con el ajuste estructural neoliberal de más de veinte años, el desglose de la hipótesis condujo a precisar la cuestión de cuál es el origen de lo cultural andino que se visibiliza al final de ese período (desde mediados de 2000).

De hecho, se forjaron nuevas solidaridades y diferenciaciones, se dieron pactos y luchas internas y externas, que a su vez, desde el aglomerado de excluidos, construyeron territorialidades más ampliadas. Se trata de formas de apropiación de intensa connotación política, cuyos efectos se verían en los movimientos sociales de El Alto en los inicios del siglo XXI.

Los nuevos sujetos y actores sociales no fueron entes pasivos o vacíos de sentido, sino que se sumaron a las nuevas solidaridades, repertorios, memorias y patrimonios ancestrales. Los informales de la feria participaron activamente en las movilizaciones al igual que gran parte de pobladores de El Alto, lo que culminó en la “guerra del gas” en octubre de 2003. Una multitud de subalternos fue capaz de una articulación sociopolítica urbana generalizada y suficiente para derrotar al régimen, personificación del neoliberalismo. Se logró abrir un nuevo contexto político social, que devino en cambios constitucionales, como el de reconocer la economía social y solidaria, lo cual legitimó todas las prácticas informales de la feria. ¿Qué consecuencias tuvo esta modificación en ella?

A este proceso histórico, aun en marcha, se lo denomina en este orden analítico como reterritorialización del aglomerado de exclusión, a partir —o quizá como causa determinante— de la crisis política y gubernamental del

neoliberalismo en Bolivia. Dicho de otro modo, se trataría de una nueva forma de cohesión social que operaría sobre el espacio dándole una nueva significación socioeconómica. La reterritorialización, tal como está expuesto en el marco teórico, implica un devenir, un futuro, un orden muy difícil de conceptualizar *a priori*. Sin embargo es posible identificar sus pautas de arranque así como las bases y datos que permiten conjeturar su concreción.

Cabe pensar que la persistencia de la cultura andina proviene de una reciente reinvenición identitaria, una forma de resistencia, lucha y eventualmente emancipación política del Consenso de Washington, lo que discute el esencialismo que, entre líneas, se percibe en los estudios andinos. Sin embargo, las prácticas ancestrales reinstaladas y legitimadas constitucionalmente en el campo de la economía social y solidaria, parte actuante de la economía plural, pueden todavía subordinarse y funcionalizarse a la lógica capitalista de reproducción de sus condiciones. La reversión de este potencial proceso negativo requiere de la persistencia de lo imaginario-visceral, donde se construyen, junto con las prácticas ancestrales y sus territorialidades, la pasionalidad, la afectividad, la creatividad, la ritualidad que corporiza y sostiene a las colectividades y a la comunidad coexistentes en la feria y la constituyen como un bien común y público. De hecho, esa reversión se manifestó, en alguno de sus segmentos, como parte sustantiva de los movimientos sociales urbanos en El Alto. Así, se abren las posibilidades de consolidación de los procesos de reterritorialización no solo del espacio ferial, sino de la misma ciudad de El Alto, una posibilidad básicamente política.

La investigación corroboró la hipótesis de trabajo. Se reconstruyó el conjunto fenoménico estudiado, con base tanto en la literatura consultada y las teorías formuladas, como en la interpretación de las observaciones y apreciaciones cualitativas del trabajo de campo.

Los hallazgos revelan adicionalmente dos aspectos muy importantes, uno teórico y otro empírico. La discusión teórica de carácter más universal reafirma la categoría del territorio como válida para analizar la problemática urbana. El territorio como concepto no es neutral, constituye también otra arena del embate, por ejemplo el que se da entre una concepción hegemónica portadora de una modernidad frente a otros valores y prácticas propios de las nacionalidades vernáculas. Además, tiene el potencial

de actuar como puente epistemológico entre disciplinas y culturas y la capacidad para configurar fenómenos complejos, como los propios “aglomerados de exclusión”. Desde lo empírico se constata que el aglomerado de exclusión no supone una desterritorialización irreductible, argumento defendido por teóricos como Badie (1995), que advierte, a inicios del siglo XXI, el fin de los territorios por la emergencia de una economía mundial. Al contrario, el retorno del territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerado este como un constituyente y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales (Haesbaert 2013). Lo que se viene es un mundo de diferentes territorios, múltiples e híbridos, incluyendo formaciones en red, signados por el grado de viejas y nuevas estrategias de dominio y control social y espacial a los que son capaces de alcanzar los sujetos sociales en sus luchas durante el proceso de producción del espacio.

Si bien una parte de la información procedió de fuentes secundarias (estudios, reportajes, estadísticas nacionales y locales), se la obtuvo también de fuentes primarias (entrevistas, diálogos, observaciones directas y especialmente encuestas) con el propósito de completar la interpretación, preferentemente de la lógica moderna. Para la recuperación de la ancestralidad, además del trabajo de prospección bibliográfica, fueron claves las entrevistas a intelectuales, académicos, técnicos, dirigentes, feriantes y vecinos. El proceso de la investigación expuesto en tres informes constituye la base de este libro.

El libro consta de dos partes y cuatro capítulos. La primera parte, descriptiva/narrativa, presenta en dos capítulos la problemática abordada en la investigación y el estado del arte sobre el tema. La segunda también con dos capítulos, analiza el problema precisado y contribuye a la profundización del debate actual respecto del tema propuesto. En esta parte se aborda la temática central del libro, en torno a la Feria 16 de Julio como un territorio y como un aglomerado de exclusión.

El primer capítulo presenta una deconstrucción de la feria conocida a la feria desconocida. Aquí se expone el sentido de la investigación, el recorte espacio-temporal, y la identificación de los fenómenos principales y los

procesos involucrados; además se hace un recuento de los conocimientos actuales sobre la temática. De esta revisión surgen las variables centrales de la investigación, denominadas como territorialización de las prácticas sociales. Se cierra con la presentación de la metodología aplicada. El segundo capítulo desarrolla la caja de herramientas teóricas o el marco conceptual de la investigación, se discuten las nociones principales de los conceptos utilizados en el libro. Es un debate teórico pensado también en su proyección poscolonial o de la colonialidad, como un campo de reflexión que apunta a superar su mera instrumentalidad.

En la segunda parte, el tercer capítulo cubre la discusión sobre el curso de la territorialización originaria de la feria y culmina con el examen de la desterritorialización neoliberal o aglomerado de exclusión en que se insume. Este capítulo comienza con la exposición de los imaginarios identificados sobre la Feria 16 de Julio, desde el sentido común hasta las representaciones científicas de la antropología. Un punto especial es la recuperación del pensamiento andino en el territorio, donde se muestran los niveles de reciprocidad étnica que constituyen un repertorio cultural disponible en las prácticas territoriales. Este orden analítico es contrastado con la territorialización urbana en El Alto. Ambos procesos históricos dan cuenta de ese fenómeno originario urbano-rural de la feria. A su vez, la desterritorialización abordada incorpora el análisis de ajuste estructural del neoliberalismo, la municipalización del territorio nacional y la ciudad de El Alto como municipio autónomo, que terminan por generar las condiciones de posibilidad para la feria.

El cuarto capítulo trata sobre dos giros narrativos de la reciente historia de El Alto a partir de 2003, giros que abrirán el debate de la hipótesis de reterritorialización de la Feria 16 de Julio. El primer relato corresponde a la insurrección de los movimientos sociales en El Alto, focalizado en la llamada “guerra del gas”. Aquí se visibiliza el cuestionamiento del régimen neoliberal y la emergencia de lo étnicopolítico en la feria. El sentido del debate se dará con base en el desarrollo de dos lógicas: la lógica moderna, que gira en torno a ciudad y economía, contexto del movimiento transformador, y la lógica imaginario-visceral, donde se contrasta el poder comunitario y la socialización del “precarizado” infor-

mal convertido en movimiento político. El segundo giro narrativo encara el reconocimiento constitucional de la economía social y comunitaria en el gobierno de Evo Morales. En este capítulo final del libro se pretende interpretar el sentido de la reterritorialización en marcha, donde emerge la nueva lógica ancestral, cuyo debate está enmarcado por su coexistencia conflictiva con las persistentes lógicas de exclusión.

## Primera parte





Pasarela de ingreso a la feria

## Capítulo 1

### De la Feria 16 de Julio conocida, a la desconocida: la construcción de un proceso de investigación

#### Imaginarios de la Feria 16 de Julio

El cuerpo vivo es la mediación del aparecer del mundo, dice el filósofo. Así, si aparece el mundo de la vida, aparece la primera vendedora del primer puesto ferial o el último en el descampado polvoriento que constituye la larga avenida, apenas ocupando un metro cuadrado de suelo con un *aguayo*<sup>1</sup> o un sencillo plástico extendido. A continuación se percibe su par, después otros más y luego se ven grupos de vendedores sobre entarimados con más artículos al menudeo. Se van sumando a ellos los demás puestos feriales, las hileras interminables de *chiwiñas*<sup>2</sup> atestadas de artículos misceláneos y los parroquianos. De pronto ya es la multitud típicamente andina ostentando ropas gastadas sobre las espaldas de miles de indígenas infatigables, que circulan apretujados de puesto en puesto por la gran Feria 16 de Julio de El Alto, el *Jach'a Qhatu*.<sup>3</sup>

Se incrementó el peso específico de la concentración ferial en el conjunto urbano y varió en su estructura interna, segmentando social y funcionalmente su propia territorialidad. Uno de esos segmentos, el sector

1 *Aguayo*: tela de tejido andino fuerte, multicolor y multifuncional.

2 *Chiwiña*: tradicional parasol urbano con una estructura elemental a partir del cruce de dos pértigas delgadas de madera o hierro que soportan una tela o plástico de colores que protege del sol y la lluvia a un *qhatu*, puesto unitario básico de venta de verduras y frutas, generalmente con una mujer indígena como vendedora.

3 *Jach'a Qhatu*: en aymara, gran mercado.

de La Riel, es una larga franja de cuatro hileras de puestos sobre la Av. Panorámica, en el borde este de la feria, en el límite entre El Alto y La Paz. Hoy, el lugar ferial no solo excede con creces el territorio físico de los espacios públicos, sino también exterioriza las diversas tramas territoriales e identitarias que lo constituyen.

La feria fue divulgada y banalizada entre las clases medias y populares de La Paz y El Alto, en sus múltiples facetas y ángulos: como intercultural, interclasista, flexible, abierta, peligrosa, clandestina, barata. Decenas de artículos periodísticos, fotografías y videos domésticos describen todos los detalles posibles de la feria. Presentan un armazón vibrante y deshinchado, sin lugar ni tiempo. La muestran formada por las capas de pequeñas y hasta miserables vivencias colectivas e individuales, anónimas e intrascendentes, en los inacabables pequeños y medianos negocios. La feria aparece así como una antípoda pobre, pero a igual escala masiva, de los grandes artefactos de la globalización<sup>4</sup> en Latinoamérica, que se “descubren” en la década de los 90 (Hack, Barkin y LeRover [1996] 2007). En gran parte de las ciudades estudiadas, los “corredores elitistas” de la globalización presentan un agudo contraste con la precaria “ciudad residual”.

Los variados reportajes y notas periodísticas que se sucedieron, al final de los años 90, con la tónica trivial de ubicarse la gente en la feria para sobrevivir, tuvieron en su inicio propósitos policíacos, característicos de la prensa amarilla. Después fueron distractores políticos, cortinas de humo revestidas de denuncias, impunidad o comportamientos “exóticos”; suscitaron escándalos o inventaron hechos para desviar la atención pública de los sucesos desfavorables motivados por el régimen imperante. Los tópicos de estas miradas, como un fetichismo de la feria, son al menos tres:

- el “gigantismo urbano”, la inmensa concentración de mercancías (contrabando y reciclaje) y de gente en un lugar de El Alto, pero con un cierto orden aprehensible por el saber popular;
- los peculiares términos del intercambio mercantil, como la “mágica” coexistencia andina de miseria y abundancia –grandes puestos de mer-

<sup>4</sup> Los GPU (Grandes Proyectos Urbanos) se configuraron en las ciudades de América Latina y Europa en la era neoliberal; fueron generadores de plusvalía concentrada en consorcios financieros privados.

cadería costosa junto con la venta de cachivaches “sin valor” en microespacios, así como incontables servicios personales de bajo costo—; por lo mismo, lugar de oportunidades tanto para un consumidor ahorrativo como para un potencial comerciante de “cualquier cosa”;

- la informalidad e ilegalidad campantes, donde no funcionan las reglas establecidas y aparecen otras, autónomas (condena o admiración sin atenuantes en la “sociedad civil”). Se asocia la inseguridad ciudadana y sus indicadores minuciosos de hechos de violencia, ilegalidad y transgresión subalterna, con la práctica impune de la ratería menuda y la comercialización de objetos robados, en donde se debe actuar en la medida necesaria para salir indemne de los peligros.

Esa configuración, a la manera de leyenda urbana, instituye y naturaliza conjeturas y significaciones sobre la Feria 16 de Julio en la vida cotidiana de varios segmentos sociales.

La otra característica de la feria incorporada en la opinión pública es su localización a 4 000 metros sobre el nivel del mar, en la ventosa, fría y soleada altiplanicie. La feria de El Alto vista desde La Paz, a partir de una visión *ética*, es uno de los pocos ámbitos, además del aeropuerto, visitados por los paceños más acomodados; “aunque peligroso, es un lugar sugestivo y barato, encuentro lo que deseo” dice un comprador. Desde el mismo El Alto, de acuerdo con una visión *émica*,<sup>5</sup> la feria es una centralidad urbana, un lugar de oportunidades de trabajo, de ingresos adicionales, y de esparcimiento de los alteños y personajes rurales periurbanos; “aquí cubro mis necesidades” dice un feriante. La significación diferenciada de la feria entre deseo y necesidad, denota la disposición de La Paz y El Alto como espacializaciones de un territorio socialmente configurado.

El Alto, en el altiplano, a 500 m por encima de La Paz –sede del gobierno nacional y por tanto lugar del poder político formal desde la época republicana y residencia de la burguesía y la clase media–, es la ciudad más joven de Bolivia, tanto por su composición demográfica cuanto por su cercano nombramiento como “municipio” autónomo, cuando aún era

<sup>5</sup> *Ética* y *émica*: posicionamientos desde donde se mira el objeto de estudio: globales y locales, periféricas y centrales, externas e internas, respectivamente.

un gran asentamiento periurbano de La Paz. La explosiva aglomeración urbana, con la tasa de crecimiento más elevada de la región andina (10% anual) al final del siglo XX, constituyó esta segunda ciudad del país por población. El Alto incorporó a campesinos desplazados e itinerantes del altiplano circundante, a migraciones interurbanas del país e incluso de ciudades andinas de los países vecinos (Perú y Chile). Se incluyeron “refugiados de bajos ingresos procedentes de La Paz, donde los elevados precios de la vivienda venían empujando desde hacía unos años a la gente más pobre a buscar acomodo en otro lugar” (Harvey 2013, 211).

La configuración territorial de la metrópoli se hizo tanto física y social como étnicamente, segregada y fragmentada entre sus dos núcleos urbanos principales. A El Alto, más que una ciudad andina clásica, una conformación agregada y extendida por la conjunción de espacios monofuncionales de viviendas de baja densidad e implantaciones industriales grandes y medianas, le cupo el papel de proveer mano de obra barata, situada en el límite de la supervivencia, a la manufactura, al comercio, a los servicios personales de La Paz (diariamente bajan a trabajar en la urbe paceña más de trescientas mil personas). Por su parte, en La Paz se consolidaba en el ejercicio burocrático y de gestión estatal una burguesía local (intermediaria, de acuerdo con Quiroga Santa Cruz, 1979), una élite mayormente “blancoide” o con “reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna” (Echeverría 2007, 2) que supera la mera distinción étnica, detentadora del poder regional y nacional desde la Colonia, alimentada con nuevos segmentos sociales pos-RN de 1952, asentada en el centro paceño y en sus barrios residenciales.

Esta especialización territorial y sus condiciones de fragmentación “funcional” no se dan sin conflictividad de clase y étnica entre las dos ciudades, o mejor, entre los dos fragmentos de una misma ciudad, dividida burocráticamente. Se manifiesta, por ejemplo, desde el cuarto final del siglo XX, en la disputa por el espacio público metropolitano, objetivado en términos generales por el “abandono parcial de los espacios públicos tradicionales por parte de las clases media y alta, y la colonización de los mismos por los sectores populares”, tal como sucedió en algunas ciudades latinoame-

ricanas (Duhau 2001, 49). La ocupación de alteños y paceños populares de las calles y los espacios baldíos del centro tradicional metropolitano de La Paz y luego del mismo El Alto, se produce vía el comercio informal y por la liberalización de la oferta de servicios urbanos (particularmente del transporte público). Además de alcanzar un carácter masivo, ocasiona un constante deterioro del espacio público y hace incompatible el desarrollo de otras actividades que no sean las privativas de esas capas sociales, como son la protesta popular o la fiesta colectiva.

Los propietarios e inversores de las ferias comerciales formales (que las hay en La Paz y con ínfulas de prestigio regional), expresan un juicio de valor, frecuente en la dirigencia de las clases “acomodadas”, sobre el supuesto impacto negativo de la feria de El Alto en la economía formal, la industria nacional y en la propia ciudad, “conturbada” por el evento; incluso mencionan dudosos beneficios para la economía popular. La *informalidad* denunciada respecto de la feria es la opinión convencional en los sectores industriales y comerciales urbanos establecidos.

Esta interpretación permite deducir la importancia económica de la feria con base en sólidas redes ilegales entre el contrabando y mayoristas formales, no exentas de conflictos de intereses, de vínculos de compadrazgo con artesanos temporales, con los pueblos campesinos aledaños y las comunidades indígenas próximas (redes de consumo y abastecimiento de productos), con las empresas urbanas de abastecedores de mediano y pequeño tamaño, con titulares de la organización no gubernamental (ONG) de promoción social, con el Estado mismo y sus autoridades locales y regionales (redes clientelares), con gremios y productores manufactureros y agropecuarios.

La preocupación de los técnicos, urbanistas, arquitectos y autoridades municipales genera su pregunta: ¿cómo encarar este fenómeno tan determinante en la economía y en la dinámica urbana de la ciudad de El Alto? La feria es apenas una localización fortuita de actividades comerciales y de abastecimiento. Quizá, se dice, llegue difícilmente a ser el germen de un espacio público moderno, pues no cumple con los requisitos de la planificación urbana tradicional previa y menos con haber fungido como objeto del diseño urbano de alguna planificación estratégica, es decir, no es un área digna de un tratamiento especial con la “acupuntura urbana”. Se afir-

ma que de lo que se trata es, como lo menciona Lerner,<sup>6</sup> de “tocar un área de tal modo que pueda ayudar a curar, mejorar, crear reacciones positivas en cadena. Es necesario intervenir para revitalizar, hacer que el organismo trabaje de otro modo” (Hinchberger 2006, 18).

Por último, flota en el magma de Castoriadis (1975) la interpretación académica. Desde la antropología se afirma que la feria está inmersa en la cosmovisión andina. La Feria 16 de Julio no solo está ubicada en el centro de la territorialidad andina, junto con otros hitos como Tiwanaku, el lago Titicaca o el Cuzco, sino que dicha ubicación la incorpora en un territorio sagrado que activa la espiritualidad ancestral. La feria es, pues, un territorio andino. Este enfoque fue muy importante para la discusión de este trabajo, no solo porque reorienta la dimensión cultural de la feria, sino también porque la sustrae de la banalización del sentido común, que reduce lo étnico a una cierta imagen abigarrada de vestimentas típicas y pobreza hacinada. Esta lógica andina del *qullana*, asentada en las relaciones de reciprocidad, parentesco y compadrazgo practicadas en la cultura aymara-quechua, se proyecta a la actualidad desde las ancestrales tradiciones hasta la actual Feria 16 de Julio. Es un modo de vida y una estrategia reproductiva que se enraíza en un territorio vinculado con el pasado, de manera que para los que viven en ese contexto la diferencia entre formal e informal o entre tradicional y moderno no debería tener ningún sentido.

De esos puntos de vista o imaginarios ¿cuál es el adecuado para encuadrar el análisis? Estos diversos campos del saber que enfocaron sobre un mismo fenómeno particular casi al mismo tiempo, o en *paralaje* como diría Žizek (2006), actualizaron niveles de conocimiento, a distintas escalas y complejidades, sobre sus aspectos singulares y su proyección universal. Si bien cada una de las posturas no tuvo el mismo estatuto científico, todas revelan el peso de la feria como fenómeno, problema y potencialidad real, social, territorial y económica. La investigación, el debate, el esclarecimiento de esta presencia integral –concebida a la manera lacaniana como sim-

<sup>6</sup> Jaime Lerner, prefecto de la ciudad de Curitiba, ícono Latinoamericano de la ciudad sostenible para el enfoque paradigmático de la planificación estratégica y la “acupuntura urbana”.

bólica, imaginaria y real–,<sup>7</sup> pueden contribuir a favorecer la autoconciencia de los protagonistas de una estrategia socioeconómica a la que apostaron con todas las disponibilidades familiares, sociales, económicas y culturales de las que fueron capaces para reproducir su existencia.

Toda persona es hábil y apta para construir representaciones de su accionar y estar en el mundo. Pero “precisamente debido a las desigualdades de poder y de clase, con dificultad nuestras distintas interpretaciones de la realidad pueden coexistir armoniosamente y amablemente con las de otros agentes de posiciones distintas y desniveladas respecto a la nuestra” (González 1991, 13). Para construir una explicación de la compleja relación entre los “universos imaginativos, los esquemas clasificatorios y la maraña de la desigualdad social” (González 1991, 13), resulta adecuado utilizar el concepto de *hegemonía* en la relación de las clases, o develar la visión dominante, plausible para la mayoría de investigadores. Esto ayuda a volver inteligible la sociedad, a partir del microcosmos en el que se focaliza la práctica social de significar, en este caso activado en la territorialidad de la Feria 16 de Julio. Una territorialidad efímera, pero ¿para quién? La noción de hegemonía permite descubrir, por tanto, el sentido común dominante, entre los varios ‘sentidos comunes’ que coexisten sobre la feria.

## El foco de la investigación

La multiplicidad del fenómeno revela diversas prácticas y lógicas<sup>8</sup> de intercambio en la feria de El Alto. En ese conjunto y en un contexto de crisis social y económica, se ubicó el núcleo de la investigación en la trama de dos lógicas dicotómicas –una revestida de ancestralidad local y otra de racionalidad moderna– porque se consideró que concentraban y polarizaban la diversidad de miradas y discursos, y así permitían el análisis sistemático de la feria. Además, se colocaba en el centro del debate la hegemonía y la

<sup>7</sup> Ese incognoscible *noúmeno* que apenas lo podemos prefigurar a partir de lo simbólico y lo imaginario.

<sup>8</sup> Lógica como conocimientos, entendimientos y capacidades sociales (individuales y colectivas) que cargan de sentido a la acción.

relación de dominación entre las clases, construidas en el concreto campo social, desde el punto de vista de la creación, recreación e imposición como “sentido común” de los mundos posibles y simbólicos.

Se trata, por una parte, de considerar prácticas basadas en ancestralidades, con lógicas discernibles en los usos y costumbres de feriantes y visitantes locales, mayoritariamente aymaras,<sup>9</sup> expresadas por ejemplo en la reciprocidad y redistribución comunitaria andina de productos y bienes, incluso espirituales. Por otra parte, se mira la racionalidad capitalista, incluso si esta se debate en el espacio social que concentra la informalidad, la exclusión o el “relocalizado” de los sectores modernos de la economía. Esta lógica tiene como expresión económica más común la razón mercantil y el intercambio de mercancías y servicios, donde los términos “negocios”, “oferta/demanda”, “acumulación”, “utilidad”, “formal/informal” tienen significado. Si las dos lógicas básicas coexisten en el mismo actor y fenómeno social, ¿cómo se materializan en el territorio?

Además, en medio de esas racionalidades dicotómicas se matizan otras, existenciales y derivadas, no menos importantes, como las que se denominaron lógicas de exclusión e imaginario-visceral. Ambas devienen del tamaño y la gran concentración humana los jueves y domingos en la feria: densos grupos de transeúntes y estantes cotidianos, cuerpos y actitudes que ocupan las calles y los espacios públicos en El Alto. Estas racionalidades generan un espeso campo de fuerzas sociales populares, subalternas, interactuantes, que forjan sus propias solidaridades y diferenciaciones, sus pactos y luchas internas y externas.

El enfoque apunta básicamente a las lógicas y *performances* que practican los feriantes y compradores/usuarios, solo en tanto fenómenos y procesos sociales y económicos, que se objetivan espacial y territorialmente, es decir, a la forma en que se materializan y se resignifican en el lugar. En ese orden analítico, dos conceptos básicos son el de *territorio* (que incluye el propio concepto de *espacio*) y el de *aglomerados de exclusión*, una espacialidad social

<sup>9</sup> La ciudadanía de El Alto se autoidentificó étnicamente con un pueblo indígena originario en un 62%, en el Censo Nacional de 2001; de este conjunto el mayor porcentaje corresponde a aymaras. Sin embargo, en encuestas nacionales posteriores (Encuesta de Hogares 2005) poco menos de la mitad no se identificó con algún grupo indígena originario, por tanto se incrementó el denominativo de “ninguno”, aunque persiste el peso demográfico de quienes se reconocen quechuas y aymaras; ambos llegaban a 49%.

que no llega a constituir propiamente un territorio y sí presupone “ciudad” y neoliberalismo (Camagni 2005). En consecuencia, nos motivó la potencialidad del *territorio* “como *punte* estratégicamente posicionado entre la teoría crítica del espacio y la acción política, además, como mediación y contexto para el diálogo transdisciplinar y aun intercultural” (Rojas Pierola 2009, 35). Adicionalmente, el territorio posibilita entenderlo en perspectivas múltiples, entre las cuales interesan dos: la una, “como hecho y condición que manifiesta la historia y la problemática del poder [...] y corresponde a la tradición analítica y estratégica de la geopolítica, agudizada en la modernidad” (Torres Ribeiro 2002, 17); la otra, ligada a la problemática de la acción. En el marco de la acción política, se considera al territorio como proyectualidad y resistencia, como imaginación preconcebida y devenir.

### El recorte espacio-temporal

La feria ocupa casi toda la zona 16 de Julio de la ciudad de El Alto, sin embargo, nadie es capaz de definir sus límites, por su incesante dinámica. Esta zona es una de las primeras fundadas en El Alto y se ubica en el primer anillo urbano originado en esta ciudad, el Distrito 6, de modo que hoy es una zona central al lado del Aeropuerto Internacional. La investigación abarca toda la feria, pero se focaliza en uno de los últimos sectores que se desarrolló en ella, en el sector perimetral al núcleo original, conocido como zona Ferroviaria u Obreros Ferroviarios, o estación El Alto, en terrenos que pertenecieron a la Empresa Nacional de Ferrocarriles. El área, identificada popularmente como La Riel –porque todavía se mantienen allí los rieles del antiguo ferrocarril que vinculaba la ciudad con la región altiplánica circunlacustre del Titicaca–, es el lugar de la investigación empírica.

El sector de La Riel, en el borde oeste límite con La Paz, un largo trecho con una avenida sobre la antigua ferrovía La Paz-Guaqui, está ocupado actualmente por feriantes periféricos. A lo largo de esta línea de sutura entre El Alto y La Paz existen viviendas, equipamientos estatales y terrenos baldíos. Allí también se emplaza la iglesia parroquial del cura Obermaier, símbolo de la religiosidad católica alteña en constante rivalidad con el cre-

cienta número de iglesias protestantes. La iglesia parroquial fue el centro de las operaciones de campo del equipo de investigación, incluso se realizaron filmaciones desde su alta y delgada torre. Fuera de La Riel, se estudió también, a fin de contar con variables de control, la plaza Libertad, una especie de centralidad del barrio, ocupada igualmente por la feria, al otro extremo límite de esta con el denso resto de las zonas centrales de El Alto. Se trató, entonces, de un área perimetral lineal focalizada en el estudio, y de una plaza central vecinal.

El estudio tiene como corte inicial el año 1985, a propósito de la fundación “formal” de la ciudad de El Alto y coincidentemente año del comienzo de la coyuntura neoliberal en Bolivia, un período de veinte años. Sin embargo, para arrancar desde este significativo inicio asumimos de entrada una recuperación analítica de las consecuencias de la RN de 1952, como son las nuevas condiciones de la articulación campo-ciudad y la generación de la “marginalidad” urbana en El Alto.

Se trata de un período de confrontación entre las fuerzas rurales asentadas en economías de subsistencia, que se van mercantilizando en su contacto con lo urbano, y la ciudad que marca su dominio territorial. Este decurso es alterado en la fase neoliberal, donde se imponen nuevas y complejas contradicciones. Tal proceso tiene una de sus cimas en 2003, cuando El Alto fue núcleo de una vasta insurrección popular que se extendió al resto del país y develó los graves problemas sociales y económicos que el modelo neoliberal habría propiciado; y otra, con la promulgación en la Asamblea Constituyente del Estado Plurinacional de Bolivia, en 2009, y el reconocimiento de la economía plural como nuevo modelo de la economía nacional y de la economía comunitaria, como componentes legítimos del sistema económico nacional (Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia 2009, artículo 306). Por último, se aborda ligeramente el período posneoliberal actual, donde se advierte un proceso de transformaciones y readecuaciones del comportamiento de los grupos sociales, que involucra a la feria. Esta es la dimensión activa, histórico-política, que se eligió para estudiar la Feria 16 de Julio de El Alto, realizada los jueves y domingos en un sector ahora cuasi central de la urbe altiplánica.



Ubicación de El Alto y La Paz en la región del altiplano



El Alto y Distrito 6 (Villa 16 de Julio): Feria 16 de Julio y sector La Riel

### Fenómenos principales y procesos involucrados

Desde los diversos imaginarios sobre la feria, y también a partir de nuestras observaciones, hemos determinado tres fenómenos y procesos característicos, capaces de dar cuenta de las lógicas identificadas. Articulados estrechamente entre sí y segmentados solo por razones analíticas, fueron escogidos para la investigación los que aparecen en el cuadro 1.1.

Cuadro 1.1. Fenómenos y procesos

Fenómenos articulados al estudio	Procesos asociados a los fenómenos
a) El gran tamaño a1) La concentración de la feria	a) Urbanización de El Alto
b) Las formas de inserción b1) La adaptación de comerciantes a la feria	a, b) Neoliberalismo
c) Las territorialidades de exclusión y c1) La formalidad interna o conductas normalizadas	b, c) Confrontación y convivencia de lógicas modernas y tradicionales c) Territorialización de las prácticas sociales

### Periodización y definición de los fenómenos y procesos

El gran tamaño y la concentración de la feria tienen connotaciones casi míticas. Muchos, entre vendedores y clientes, creen que es “la feria más grande e interminable de Bolivia”, incluso de la región andina. No se han hecho censos, pero estimaciones técnicas calculan que entre 50 000 y cerca de 100 000 personas se congregan en la zona 16 de Julio de El Alto los jueves y domingos. Para la escala demográfica de la ciudad es una aglomeración descomunal,<sup>10</sup> en forma de una masa humana circulante que se interrelaciona de acuerdo con diferentes condicionamientos y dinámicas. Entre estos factores están las circunstancias de la economía formal o moderna y del propio proceso de urbanización que vivió y vive la ciudad de El Alto, producido especialmente entre los años 80 y 90.

El tamaño y dinámica del fenómeno están relacionados directamente con la inserción y la adaptación de comerciantes a la feria a lo largo de es-

<sup>10</sup> En el Gran Buenos Aires, la feria “La Salada”, similar a la 16 de Julio, prima hermana diría alguien, se menciona como escándalo una concentración de 30 000 puestos informales de venta. “De acuerdo con los cálculos de los organizadores, cada jornada atrae a más de un millón de clientes y significa ventas por más de 10 millones de dólares. El grado de desarrollo que alcanzó el complejo es tan importante que la Unión Europea ya calificó al lugar como un “emblema mundial del comercio ilegal y de la producción de mercadería falsificada” (Alfredo Sainz, “La Salada ya abre locales en el interior”, *La Nación*, 19 de julio de 2012).

tos años. Estas se vieron demarcadas por: i) el proceso de urbanización del lugar ocupado que se interioriza en la propia feria, no solo como materialidad determinante de la organización ferial, sino como la base social urbana de su reproducción; ii) la innovación periódica de las formas de consumo de bienes y servicios, que incorpora o sustituye a lo largo del tiempo rubros enteros de comercio y a sus respectivos comerciantes; y iii) las tradiciones propias de una feria con raigambre en la cultura andino-rural, que se expresan en las fiestas, corolarios de la producción y en general en los usos y costumbres, saberes que viabilizaban la inserción casi natural de los migrantes rurales andinos en la feria.

La entrada y salida de contingentes sociales atraídos por las ventajas de la aglomeración urbana tuvieron y tienen que sobrellevar la presión del poder gremial del rubro del comercio minorista, en ocasiones mayor que el poder vecinal y seguramente por encima del municipal, generalmente predispuesto a prácticas clientelares, exacciones y abusos. Los feriantes transitan y ponen en práctica, estrategias de inserción y adaptación económica, social y cultural, que conforman reales o potenciales rutas contra la “exclusión interna” de los asentados originarios. Así, el campo socioespacial de la feria se muestra como el lugar de realización y representación de múltiples actores sociales (basta señalar la enorme profusión del sector servicios personales que opera en la feria), y esa puesta en acto de sus actividades económicas deja percibir las relaciones, jerarquías y roles de dominación y subordinación que se construyen hacia adentro, como también los vínculos socioeconómicos de la urbe alteña con La Paz y en general con la región altiplánica.

La Feria 16 de Julio no es un descubrimiento, es un cúmulo de diversos procesos de exclusión y precarización estructural de la población, en sentido económico, social y cultural. Sin embargo, la exclusión y la precariedad no fueron únicamente propias de la feria, pese a su masiva presencia y sus grados de articulación con el sector económico formal. Dentro de la propia feria es posible percibir a sectores consolidados, “fijos”, otros menos, y a amplios grupos marginalizados, situados en apropiaciones territoriales inestables, fronterizas, al borde de la feria, sin hablar de los ambulantes, impedidos de acceder plenamente a la trama de redes de sociabilidad y economía que sostienen la territorialidad.

Estos últimos, focalizados en la investigación, posibilitaron percibir la lucha territorial por el derecho a subsistir, que equivale a contrarrestar en alguna medida la peor calidad de vida cotidiana en el campo ferial. Aquí también se advierte el papel de la cultura como estrategia de afirmación identitaria y de defensa, cuando emergen redes solidarias entre originarios de una misma región del país y aun barriales, como mecanismos de permanencia y voz dentro de los gremios o en negociación con ellos.

El período en que se desenvuelven visiblemente estos fenómenos va desde mediados de 1980 hasta mediados de 2000, en el marco de los procesos de territorialización de las prácticas sociales, generadores de lógicas espaciales que coexisten, se complementan y confrontan, incluso “lógicas visibles e invisibles”, entre la mano invisible de Smith y las tramas culturales, espirituales y materiales.

En síntesis, los períodos específicos indicativos del desarrollo de los procesos descritos sucintamente en la feria y que la caracterizan constan en el cuadro 1.2.

Cuadro 1.2. Periodización de la Feria 16 de Julio

Período anterior (nacionalismo)	Período neoliberal		Período posneoliberal
	1980-1990	1991-2003	
+1954-1978	1980-1990	1991-2003	2006 adelante
Feria campesina andina periurbana	Crecimiento y consolidación de la Feria 16 de Julio en El Alto	Procesos de diferenciación social interna y la Feria como centralidad alteña	¿Recuperación de la identidad andina en todo El Alto? ¿La Feria como territorio?

Para encarar el conjunto de fenómenos y procesos identificados, las partes que conforman el objeto de estudio, y a fin de observar las relaciones que las partes establecen entre sí, se los desagregó analíticamente en 23 variables y más de 100 indicadores. Ambos componentes son demostrativos del nivel de complejidad del estudio; están apoyados en la bibliografía existente y en la exploración empírica. Esa desagregación fue sometida a una autoevaluación exhaustiva por parte del equipo de in-

vestigación, respecto de su nivel de conocimiento empírico o “estado de conocimiento temático”. La evaluación se basó en tres criterios generales de clasificación: *D*, datos disponibles o conocidos en la bibliografía local, o en los saberes establecidos; *I*, inmediatamente obtenibles luego de una concisa indagación, y *E*, los desconocidos o las incógnitas. Los *D* y los *I*, es decir las variables referentes a los fenómenos y procesos ya conocidos, brindaban la base de comprensión de la Feria 16 de Julio suficiente no solo para identificar los vacíos del conocimiento temático y empírico que impedirían la reconstrucción sintética del objeto de estudio, sino también para esclarecer las incógnitas más relevantes de *E*. En otros términos, las variables *E* identifican fenómenos y procesos indocumentados a ser investigados. Los aspectos que orientaron la investigación cuantitativa y cualitativa del objeto empírico fueron, por tanto, las variables *E*, justamente las incógnitas. El resultado general de la autoevaluación definió los siguientes datos:

- Fenómeno, procesos y variables (a): 80% de *D* e *I*
- Fenómeno, procesos y variables (b): 70% de *E*
- Fenómeno, procesos y variables (c): 65% de *E*

El resultado de este ejercicio denotó preliminarmente que el mayor campo de investigación se ubicaba en el fenómeno (c): territorialidades de exclusión, dentro del proceso de territorialización de las prácticas sociales, con variables tales como las lógicas de exclusión y las lógicas imaginario-visceral, ligadas en principio con el concepto de aglomerados de exclusión; y con la lógica simbólica-mítica, relacionada con la territorialidad andina. Así se verificaban, entonces, las mayores incógnitas, las variables *E*, que además expresaban el cuestionamiento central de la investigación y sus derivaciones. También se deducía a partir de los resultados que gran parte de los estudios realizados en la Feria 16 de Julio se habrían abocado a fenómenos tales como el gran tamaño y concentración de la feria en el contexto de los procesos de urbanización de El Alto y el neoliberalismo.

El recuento de las disponibilidades bibliográficas corrobora nuestras deducciones en el fenómeno (a), pero no en el fenómeno (b), puesto que



la temática de las formas en las que se inserta y se adapta el comerciante concurrente a la feria no disponía de estudios y trabajos más focalizados y actuales. Cabe mencionar excepciones como la investigación de Yampara, Mamani y Calancha (2007), una visión indirecta de la problemática y efectuada básicamente desde la cultura ancestral, en el mercado La Kantuta en Oruro (León, Valdez y Vásquez 2003), las economías populares vinculadas con la globalización en Tassi (2012) y el estudio de Chávez y Raffo (2003), en Buenos Aires en el *conurbano*, con similar problemática social, aunque no cultural y contextual. Eso significaba que se debía completar información y orientar la investigación también en los aspectos que componían el fenómeno (b), especialmente en las variables relacionadas con la lógica moderna. Por último, la orientación del trabajo para la formulación del marco teórico estuvo dada por las variables *D* e *I*, es decir el universo empírico y contextual conocido a partir del cual deberían identificarse las conceptualizaciones básicas de la investigación.

## Revisión de la literatura: estado del arte

El estado del conocimiento sobre el tema se plasmó en la articulación de los tres fenómenos focalizados: (a) el gran tamaño y concentración de la feria; (b) la inserción y adaptación de comerciantes a la feria; y (c) las territorialidades de exclusión: formalidad e informalidad dentro de la exclusión. Los procesos asociados fueron, respectivamente: urbanización de El Alto y neoliberalismo; confrontación de lógicas modernas y tradicionales; y, territorialización de las prácticas sociales.

### a. El gran tamaño y concentración de la feria

Para este primer fenómeno existen varios estudios del proceso de urbanización de El Alto que pueden dar cuenta del gran tamaño de la feria. Se cita una variedad de fuentes y documentos consultados, que incorporan aportes significativos y pioneros como el trabajo de Sandoval y Sostres

(1989), o Albó, Sandoval y Greaves (1987). Las fuentes más abundantes son los artículos periodísticos que, a pesar de su amplia difusión, no aportan datos muy relevantes. Al contrario, los estudios estadísticos, de carácter económico, son más pródigos en la bibliografía de las décadas de 1980 y 90. Estos datos, dado el acelerado crecimiento y transformación de El Alto, resultaron útiles pero insuficientes. Ya desde el año 1986 se evidencia el viraje del planteamiento identitario de esta ciudad, dividida convencionalmente de La Paz, no físicamente, puesto que existe una continuidad urbana entre ambas, apenas diferenciadas por límites arcifinios entre la meseta altiplánica alteña y los valles interandinos paceños.

Así se instituyó una nueva ciudad pegada a la otra. Este viraje significa quizá la elaboración de otra frase identificadora de El Alto, objeto de varias imágenes urbanas a manera de metáforas, imaginadas paradójicamente desde La Paz. A partir de sus asentamientos originarios, siempre estuvo acompañada por algún calificativo, como ser «ciudad dormitorio» o «ciudad industrial». Aunque las frases aplicadas hayan sido simples, en todos los casos han dejado percibir una ciudad compleja, confusa e intrínsecamente popular o plebeya “[...] por lo que tales metáforas han tratado de simplificar su comprensión y facilitar la forma en que diversas personas la experimentaban [...] orientando, a su vez, el tipo y la magnitud de las intervenciones públicas y privadas que en esta ciudad se hicieron o deberían hacerse” (Indaburu 2004, 4). En los documentos previos se la presentaba desde la denegación es decir como urbe carente, excluida y pobre, “que carece de”... “que reclama”...etc., en resumen la *no-ciudad*, la imposibilidad de la ciudad –otro imaginario más sobre esta extendida urbe en la altiplanicie que rodea la hoyada de La Paz–, pese a los *slogans* municipales de El Alto, de “ciudad joven” y “ciudad del futuro”.

Tras los acontecimientos de octubre de 2003 –la “guerra del gas” y la caída del gobierno neoliberal– la ciudad empieza a autoidentificarse y replantearse en positivo con una nueva identidad. Ahora es una urbe que crece ensalzando sus peculiaridades: *El Alto productivo*, *El Alto de pie*, *nunca de rodillas*, la idea de ciudad movilizadora, sede de los movimientos sociales más aguerridos: la Central Obrera Regional (COR), la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), los poderosos gremios de artesanos y comerciantes, las fe-

deraciones de mujeres, etc., estudiados por Mamani y Archondo (2010). Sin embargo, este giro identitario que se aprecia en las representaciones individuales y colectivas de los alteños, no ha merecido estudios aun más sistemáticos de la feria misma. Lo poco que hay no está exento de algunos matices, como el de folclorizar la mirada hacia fenómenos locales, entre ellos la feria, que se presentan en muchos casos como una exotividad comercializable al turismo, etc. En los datos comprendidos en el período de estudio se observa una doble ruptura en 2004: la primera corresponde a la temática dominante en los estudios monográficos, abocados a la política, y también a los “círculos de escritores”, sobre grupos/culturas urbanas, principalmente enfocados en y por los jóvenes<sup>11</sup> y sus problemáticas. La segunda se da respecto de la disponibilidad de datos provenientes del Gobierno Municipal de El Alto, en cuanto a registros históricos perdidos durante el incendio del antiguo edificio de la Alcaldía, en los días de mayor movilización política contra el gobierno de Sánchez de Lozada, descrito en Mamani (2003).

En conclusión, la bibliografía posibilitó un rastreo del crecimiento de la feria a través del tiempo en función de la evolución espacial de El Alto y de los acontecimientos que influyeron en la definición de sus nuevas identidades individuales y colectivas. Se ahondó en la complejidad conceptual del territorio y la territorialidad en la ciudad, como en Haesbaert (2004), y también dentro de un concepto de tan amplio espectro como la *metropolización*, con un itinerario que permitiera comprender el tránsito que han tenido los enfoques sobre el espacio, desde el urbanismo, pasando a la noción de *territorio* en el sentido expuesto en Rojas Pierola (2009). Esto último se entiende como resultado de procesos socioespaciales identificables (territorialización, desterritorialización y reterritorialización) estudiados por Raffestin (1999), hasta llegar hoy a la categoría de territorialidad de Randolph (2000). Tal categoría permitió abordar la enorme impronta de la feria en la realidad territorial de El Alto y el peso de la ciudad misma en toda la región altiplánica, desde un punto de vista cultural local, es decir desde una mirada interna, incluso aymara. En este marco conceptual, es posible también abordar la temática de los aglomerados de exclusión, con

<sup>11</sup> Como un importante ejemplo se cuenta con la serie de investigaciones de la colección PIEB, Proyecto de Investigación Estratégica en Bolivia.

Haesbaert (1997), que no deja de inscribirse en la relación sociedad-espacio, en los niveles de sociabilidad expresados espacialmente, desde donde se vincula directamente con los conceptos de territorio y territorialidad.

En relación con el segundo referente contextual de este fenómeno, el neoliberalismo, la base bibliográfica estuvo concentrada no solo en conceptualizarlo en términos generales, sino también en interpretar la crisis del modelo entre los años 2000 y 2005. Las que se denominan primera y segunda generación de medidas de ajuste estructural en Bolivia (1985-1998 y 1999-2005, respectivamente) fueron temas estudiados desde múltiples ángulos.

El conjunto de la agenda neoliberal de segunda generación puede ser observado en el contexto de estudios más amplios sobre la política económica del gobierno de Sánchez de Lozada, heredero y continuador del período de la “política de ajuste estructural” de la primera generación neoliberal del gobierno de Paz Estenssoro, como se analiza en Rojas Pierola (2009) o en Kohl (2000). Aquí, esa política del ajuste estructural es vista sintéticamente. Interesaron contextualmente políticas tales como la “abolición de barreras”, “nivelar el campo de juego”, pilares conceptuales del llamado Consenso de Washington, la “sabiduría-técnica convencional”, vistas en una profunda crisis de hegemonía en el actual contexto latinoamericano por la nueva correlación de fuerzas sociales (Sader 2008). Se ha debilitado, al menos en el Cono Sur de América, el poder omnímodo de los promotores del paradigma neoliberal y la política internacional dominante de desarrollo vía organismos supranacionales, tales como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Se devela que el anhelo manifiesto de esas políticas fue un capital fluyendo libremente sin barreras, con bajísimos costes en mano de obra local sobreexplotada y con las trabas impuestas por el Estado-nación “extinguidas”, como nuevo modelo global de acumulación capitalista y con su núcleo hegemónico en el capital financiero. Tal como señala el concepto, “...transnacional en esencia, el capital nació para desterritorializar” (Latouche 1996, 46).

En la Feria 16 de Julio es posible apreciar este flujo libre de capitales y mercancías por el enorme impacto de la venta de ropa usada “americana”, en este nuevo mercado de los saldos de la producción capitalista. El circuito de estas mercancías, estudiado por Vidaurre (2005), revela una amplia

red de vinculaciones de capitales comerciales globales tejida desde las ciudades “de clase mundial”, hasta llegar al pequeño comercializador final de la feria, el penúltimo eslabón.

#### b. La inserción y adaptación de feriantes a la Feria 16 de Julio: lógica moderna

El segundo fenómeno y sus procesos inherentes, variables e indicadores, sobrellevó algunas transformaciones, de acuerdo con la información revisada y el trabajo de campo. Luego del primer acercamiento a la bibliografía básica, se dividió el campo de estudio en dos grupos o lógicas básicamente socioeconómicas: una moderna y otra andino-tradicional. El marco analítico remitió a la pasada discusión formalidad-informalidad, en el contexto del debate sobre modernidad y desarrollo. Cuando se discute este fenómeno, la inserción y adaptación de feriantes en la feria, se lo observa de acuerdo con el proceso referente a confrontación y convivialidad de lógicas modernas y tradicionales. En consecuencia, ¿quién se inserta?, ¿dónde se inserta? y ¿a qué y cómo se adapta?

Esa temática fue tratada en alguna literatura a partir del concepto de *esfuerzos productivos adicionales*, como un recurso heurístico necesario para caracterizar y explicar el tipo de fenómenos observados en el ámbito urbano de la feria y generalizar su aplicación a un sector de la economía en la sociedad: el llamado sector informal urbano, que define el área de trabajo. El fragmentario análisis del estado del arte en el par conceptual no siempre antagónico de *formalidad/informalidad* ha intentado relacionar posiciones tópicas y alternativas que actualizan el abordaje del tema. Se las podría denominar como: una posición analítica “clásica” (Tokman 1998), una “materialista” (Castells y Esping-Andersen 1999), una mirada “neoliberal” (De Soto 2000) y también una *indigenista-comunitarista* (Yampara, Mamani y Calancha 2007).

No se trata de adjetivaciones críticas, sino de indicadores de una clasificación que aspira a la objetividad, aunque muchas otras posturas y, por ende, demasiados matices, inundan el tema de la informalidad. La selec-

ción, con los agregados que se adjunten, no es más que una aproximación descriptiva de un fenómeno social que está a ojos vista, más que alguna resolución ontológica. Aun así, fue una realidad esquiva que tuvo que ser encarada a lo largo de la investigación vinculándola a los procesos de urbanización, con el concepto de *sector informal urbano* para identificar las actividades económicas con niveles discontinuos de productividad y escasa división de capital-trabajo.

Desde el punto de vista “clásico” (Tokman 1998 o Portes 1995) que entiende el fenómeno como un modo de producir originado en la heterogeneidad estructural que caracteriza a las economías latinoamericanas, se transitó hasta perspectivas neoliberales de la informalidad que hallan en estos sectores un tipo de “emprendedurismo” empresarial necesario para precipitar el desarrollo capitalista. Desde lo sociológico las explicaciones transitan de la “marginalidad urbana” a la “nueva marginalidad” —en el proceso del neoliberalismo— cuando irrumpe propiamente, en lo empírico y conceptual, lo *formal/informal*, derivando a nociones como la *pobreza* y la *exclusión*.

El sector involucrado ha ido evolucionando y creciendo no solo en número de personas vinculadas, sino también en las características de las unidades informales en proceso de cambio: de contar únicamente con trabajo familiar no remunerado, ahora cuentan además con trabajadores asalariados. Estos son los más explotados, pues la jornada de trabajo, el nivel salarial, la protección social, etc., no están en los marcos de las normas contenidas en la ley o en sus regulaciones complementarias. “Los conceptos de pobreza apuntan a una relación vertical, un estar arriba o abajo en la escala de distribución de recursos y posibilidades de una sociedad, y cuantitativa, tener más o menos de algo. El concepto de exclusión social, por su parte, apunta a una relación horizontal, un estar dentro o fuera, y es cualitativa, relativa a la pertenencia y la identidad” (Rojas Mullor 2011, 125). *Pobreza, informalidad y exclusión* son fenómenos que pueden estar y a menudo están imbricados.

Se trató luego de sugerir un nuevo camino de desarrollo o indicar la posibilidad de un viraje que haga de la informalidad un tema integrable a la problemática socioeconómica actual, especialmente en el caso específico

de la feria, por ejemplo las interpretaciones de Gonzáles, (2001), para las *redes de la informalidad* en el distrito industrial de Gamarra en Lima. Por tanto, se procuró investigar en relación estrecha con las modalidades de la práctica social.

Más allá de alguna espacialización banal de estos fenómenos, ellos nos refirieron a los *aglomerados de exclusión*, especialmente según Haesbert (2004). La noción se amplía en el capítulo 2. Sin restringir el análisis al trabajo formalizado, mercantil, legal y jerárquico y de irrestricto intercambio, por tanto salarial, y a su espacialidad empresarial, nos abrimos a formas laborales emergentes, que aparecen cada vez con mayor frecuencia. Esto ocurre en un mundo en que la relación clásica del trabajo-empleo como generador de valor y justificación del esfuerzo parece diluirse mientras emergen nuevas formas de valorización y subsunción del trabajo por parte de los núcleos del capital.

A partir del capital y su anhelo de desterritorializar cualquier forma que escape a su control, incorporamos críticamente la propuesta metodológica de Wacquant (2007), el advenimiento de la *marginalidad avanzada*, para verificar el cambio de situación a la “nueva marginalidad”, durante el ajuste estructural a nivel global. Presenta globalización y neoliberalismo como dos factores de empobrecimiento extremo, por un lado, y de acumulación reconcentrada, por otro. El autor incluye el análisis de las desventajas de la estigmatización espacial que sufren los individuos y las colectividades que habitan los lugares donde se manifiesta la “nueva marginalidad”, la infamia territorial que estigmatiza cuerpos morales y tribales de los nuevos marginados. La diferencia de nuestra propuesta con la de Wacquant es que discutimos la caracterización estática de territorio, desde los procesos de territorialización-desterritorialización-reterritorialización (TDR). En nuestra hipótesis, aglomerado de exclusión es una transición entre desterritorialización y reterritorialización, con un estigma espacial vivido fuertemente por sus habitantes, quienes se empeñan en tomar distancia del lugar despreciado, por lo menos en ciertos períodos.

En medio de las contradicciones del fenómeno revisado desde la lógica moderna, que se pretende dilucidarlas en la investigación, se incorpora a la discusión un ángulo socioeconómico: lo urbano, la ciudad actual y su

significación en la modernidad latinoamericana (nunca abandonada ni en las utopías posmodernas de fin de siglo). Camagni (2005, 35), en *Economía Urbana*, expresa desde la ortodoxia que “Así, las ciudades existen y han existido en la historia porque los hombres han encontrado más ventajoso y eficiente gestionar las propias relaciones personales, sociales, económicas y de poder de forma especialmente concentrada”. Una ciudad en muchas definiciones concuerda en un punto: se trata de una aglomeración humana, de un conjunto de personas que viven próximas las unas a las otras de una forma compacta, por lo cual la aglomeración es una característica fundamental de cualquier ciudad. Es obvio que este parámetro caracteriza incluso a una “ciudad aymara” como El Alto, más aun si se advierte la interacción entre la feria y la ciudad. ¿La primera no es acaso el núcleo visible de procesos de aglomeración alteñas?

En tanto, para Pradilla (2009, 18), por la distribución del ingreso, la estructura del empleo y la calidad de vida, “las ciudades latinoamericanas son escenario de un empobrecimiento masivo y profundo, solo comparable al observado en los núcleos más excluidos de los inmigrantes de países atrasados en las ciudades del mundo desarrollado”. Entonces, ¿cuál el propósito y fin de la modernidad urbana?, ¿modernidad para quién? Para Abramo (2011), los pobres urbanos se mueven para acceder a las ciudades modernas de acuerdo con tres lógicas de acción social. La primera es la *lógica del Estado*, según la cual la sociedad civil y los individuos se someten a una decisión de poder público que asume (o relega) la responsabilidad de definir la selección de un lugar en la ciudad que le garantice mayor grado de bienestar social. La segunda es la *lógica del mercado*, que la conocemos ya como “sentido común” a-reflexivo que opera con la oferta y la demanda y las transacciones mercantiles para acceder a la mercancía ciudad y al suelo urbano. La tercera es la *lógica de la necesidad*, propiamente la lógica de los pobres que apelan a la acción directa, la toma, la invasión, para hacerse de un sitio en la ciudad, puesto que no tienen alternativas en el mercado y sus onerosos costos, y cuya influencia en las políticas públicas del Estado para satisfacer sus demandas es casi nula.

Este conjunto de lecturas incorporadas ayudaron a precisar la problemática de la investigación en su fase final.

### c. Formas en las que se inserta y se adapta el comerciante concurrente: lógica tradicional andina

En este punto, que aborda el proceso de confrontación y convivialidad de lógicas modernas y tradicionales, el análisis se concentra en la lógica tradicional y en sus dos campos o variables: el espacio-tiempo y la reciprocidad aymara. Para la elaboración teórica que se introduce en el encuentro de ambas lógicas o pensamientos se revisaron los trabajos relacionados con la cosmovisión andina. Por eso se replantean las variables y los indicadores, apelando al amplio repertorio de la territorialidad andina, reconstruida por la antropología y reactualizada permanentemente en la vida cotidiana en los pueblos y ciudades andinas.

Dentro del espacio-tiempo aymara, se reunieron algunas categorías relevantes espacio-temporales que permitieron ingresar en la lógica de apropiación territorial. También se analizó la *reciprocidad* de acuerdo con diferentes categorías que reflejan la *solidaridad* y *complementariedad* en la convivencia.

Sin embargo, para comprender el proceso de confrontación y convivencia de lógicas modernas y tradicionales fue necesario construir un primer marco general, que tuvo como objetivo localizar, a grandes rasgos, el “pensamiento andino” y su cosmovisión dentro de diferentes interpretaciones.

La revisión bibliográfica corrobora la existencia de muchos estudios que se ocupan de las prácticas sociales andinas, especialmente desde los puntos de vista arqueológico y antropológico: los estudios europeos-andinos de autores como Wachtel, Platt, Harris, Temple, Dollfus, entre los años 1970 y 80; la influencia de los investigadores norteamericanos-andinos como Murra y Golte entre los años 70 y 90, y la corriente nacional boliviana con autores como Condarco, Mamani, Albó, Rivera, Ticona, Untoja, entre los años 70 y 2000.

Por último, en los trabajos referentes a la Feria 16 de Julio que privilegian su lógica ancestral, se encuentran, además de reportajes periodísticos meramente descriptivos, muy pocos estudios en profundidad. Entre estos últimos se menciona la investigación de Yampara, Mamani y Calacha (2007), cuyo tema central es demostrar que en la feria, al igual que en la

ciudad de El Alto, prevalecen los valores de la matriz civilizatorio-cultural, ancestral y milenaria, *qullana* (valores de las culturas aymaras y quechuas).

La proyección más clara del estado del arte de la lógica andina conduce a los conceptos de la *reciprocidad* y la *redistribución*, reflexionados ampliamente por la antropología estructural en trabajos clásicos como los de Mauss, Godelier, Temple y localmente Yampara. Son conceptos que destacan las prácticas sociales portadoras de valores comunitarios, suficientemente reconocidos no solo entre aymaras ni únicamente entre andinos, sino en general en las sociedades premodernas, no occidentales, que fundan su reproducción vital en asumirse como totalidades sociales integradas. Al respecto se trabajó en obras como las de Polanyi (1976), Temple (1995) y Narotzky (2001). Su práctica vital no separa religión o ritualidad del saber o de la economía. Se trata de sociedades holísticas diferentes a las fragmentadas sociedades modernas.

Para completar la construcción de lo “andino”, que expresa en la feria una de las lógicas principales en juego se tomó en cuenta las recomendaciones de la evaluación internacional del avance de investigación, en la cuestión de la “crítica de la ideología eurocéntrica”. Por tanto se revisó la obra de Mariátegui (2007), Samir Amin (1989), Reinaga (1970) y Quijano (2000), otros autores con los que se incorpora el ángulo clave de los estudios sobre la *colonialidad* o *subalternidad*.

### d. Las territorialidades de exclusión: formalidad e informalidad dentro de la exclusión

Esta tercera línea fenoménica apunta hacia el interior de la Feria 16 de Julio, haciendo énfasis en la relación espacio-sociedad, discusión que se presenta en el capítulo 2.

## Síntesis de cuestiones e hipótesis

Una primera constatación es que la feria no constituye un hecho excepcional, sino que responde a la dinámica y al carácter del crecimiento de la ciudad de El Alto y su raigambre rural aymara, a los procesos históricos nacionales y, desde luego, a sus propias dinámicas internas.

Las graves contradicciones no resueltas y la presión del capitalismo local, coaligado con el global y su reestructuración, propiciaron la irrupción de la era neoliberal en Bolivia a mediados del siglo XX. La liquidación de los empleadores públicos (grandes empresas estatales) y la transformación del propio Estado modificaron la condición obrera de la subalternidad en Bolivia, paradigmática durante mucho tiempo, llevándola a nuevas condiciones de clase y estratificación. La informalidad, la terciarización extendida de la sociedad, la precariedad laboral y social —el *precarizado*, término acuñado por Wacquant (2007, 285): “se mantiene en estado de simple conglomerado [...] compuesto por individuos y categorías heterogéneas y definidas negativamente por la privación social, la falta material y el déficit simbólico”—, y en general el empobrecimiento de las mayorías, incluso de las clases medias, caracterizarán a la época.

La Feria 16 de Julio tendrá un *boom* cuantitativo y cualitativo, se constituya en un atareado y agigantado espacio urbano caracterizado por el expansivo comercio informal, acoge a artesanos y cuentapropistas, relocalizados mineros, campesinos comunitarios e intermediarios rurales, al precariado y a la ilegalidad. Además contiene prácticas sociales con trazos culturales andinos por la raigambre de los feriantes, y paradójicamente, o quizá lógicamente, asume una posesión en el centro mismo de El Alto. A la feria, en esa etapa, ya se la puede denominar como *aglomerado de exclusión*. Un paisaje urbano que va “naturalizando”, como una suerte de simbolización, la concentración de otra economía urbana, ilegal, pobre e impune.

Aquí ya es posible evidenciar la crisis de los rasgos dominantes o hegemónicos que marcaron la relación sociedad-espacio desde finales del siglo XIX, de acuerdo con los anhelos de poder de las élites urbanas bolivianas y paceñas, encarnados en el paradigma de la “ciudad moderna y desarrollista”, en el orden ciudadano y en una ciudadanía estratificada, no exenta de racismo e

idearios de eugenesia. Los modelos de crecimiento y el pensamiento operativo y pragmático de la planificación “tendencial”<sup>12</sup> del desarrollo urbano, del mercado y el capital inmobiliario, se exacerbaban en el período analizado. La estrategia “tendencial” del Plan de Desarrollo Urbano de La Paz, que incluía al “barrio” de El Alto (PDU 1977), proyectó al futuro la marginalidad social del desarrollo urbano de ese período, y mediante la norma USPA (Usos del Suelo y Patronos de Asentamiento) se naturalizó la diferenciación social sin mayores propuestas de políticas compensatorias o de reducción de la desigualdad social. Así se produjo una ciudad con tamaños de parcelas y volúmenes de construcción permitidos, diferenciados y segmentados por clases sociales: los valles más cálidos del sur para suburbios con lotes y viviendas más amplias y ajardinadas correspondientes a los altos ingresos, la cuenca o el Centro para la alta densidad edilicia, mientras que las altas pendientes riesgosas y El Alto eran destinados para pequeños lotes y viviendas mínimas de obreros y sectores populares. Al mismo tiempo, se vivió la irrupción de nuevas formas de apropiación y uso del espacio público y de poder, proveniente del amplio espectro social emergente de la subalternidad nacional, que se apropió económicamente de un lugar central, uno de cuyos núcleos dinámicos se localizaba en El Alto. Las consecuencias sociales de este particular entrelazamiento de tramas socioculturales serán la construcción de un imaginario insurgente, la lucha por la apropiación del capital simbólico condensado en el espacio urbano y las luchas relacionadas con la reconstrucción de identidades sociales y espaciales. En definitiva, se producirá una tendencia a la reterritorialización de la Feria 16 de Julio en términos sociopolíticos más que económicos.

Investigaciones recientes buscan demostrar que en la Feria 16 de Julio, al igual que en la ciudad de El Alto, prevalecen los valores de la matriz civilizatorio-cultural, ancestral y milenaria, *qullana*. Esa tesis parte de la certeza de que hay un mundo de pensamiento abstracto y espiritual en el *ghatu* feria; lo que se quiere es hacerlo evidente, encontrar la existencia de un orden en lo que aparenta desorden, es decir, trabajar en la lógica de los

12 Las opciones prospectivas que se planteaban en la planificación urbana del período, la más importante del siglo XX, fueron: una “tendencial” (las tendencias “naturales” del crecimiento urbano) y otra “voluntarista” (mejoras o propuestas para proyectar otro futuro).

pueblos aymaras y quechuas para evidenciarlo, lo que implica proponer nuevos caminos y métodos que la ciencia positivista no contempla. ¿Cuáles son esos caminos? La pregunta central de esa investigación es: ¿cómo la Feria 16 de Julio logra conllevar la cosmovisión andina y la lógica?

En ese estudio Yampara, Mamani y Calancha (2007) mantiene que la respuesta conduce hacia las prácticas rituales, la historicidad de la cultura ancestral, con la intención de demostrar las potencialidades civilizatorias de los pueblos *qullana* (aymaras y quechuas), que pueden manejar las energías disponibles en la feria –materiales y espirituales, visibles-invisibles, lo real-imaginario–, difíciles de verificar empíricamente. La realidad de los pueblos originarios y la cosmovisión andina serían, así, la alternativa a la invisibilización o ceguera cognitiva propiciada por la colonialidad del saber y su matriz civilizatoria-cultural occidental. Aunque este pensamiento es una contribución para entender las lógicas ancestrales andinas, sin embargo, es un acercamiento más reflexivo que empírico descontextualizado de las luchas cotidianas; se soslayan las relaciones que se producen dentro de la estructura de la feria, asumiéndola como un campo homogéneo que omite su carácter de ser un espacio social (Bourdieu 1998). Si nos apoyamos, por ejemplo, en la propuesta *bourdiana*, la feria puede ser concebida como un espacio donde la lucha de posesiones y posiciones construye un campo de fuerzas sociales expresivo de la realidad local y nacional y la contemporaneidad. Así genera estratificaciones y enclasmientos que despliegan y expresan el conjunto de las disponibilidades sociales en juego (capital social, económico y simbólico). Esto ocurre además, dentro de un proceso de confrontación de racionalidades hegemónicas y andinas, confrontación en última instancia política que apela a las disponibilidades simbólicas concurrentes al campo del embate, cuya explicación requiere abordar contextos más amplios y a otras escalas, no apenas en un *muyta* (contorno) espiritual esencializado.

Si el carácter de la lógica capitalista de la feria se cimentó con los cambios estructurales suscitados en el período neoliberal, ¿cuál es el origen de la actual cosmovisión andina en la feria? La existencia, persistencia y rasgos hegemónicos de la cosmovisión andina en la feria provienen de una reciente reinención identitaria, como una forma de resistencia política y

emancipación de la lógica neoliberal, pero igualmente de un amoldamiento y adecuación a prácticas de mercado en su provecho, lo que bien pudo asentarse en la memoria corta (cuando la feria fue un territorio y generó intersecciones “soberanas” con el mercado).

Sin embargo, al no ser esencialidades sino construcciones histórico-estratégicas, las prácticas ancestrales pueden ser cooptadas, subordinarse y funcionalizarse a la lógica capitalista de la globalización, de la reproducción de sus condiciones, de exclusión en el interior de la feria y de ella misma en relación con su contexto urbano y metropolitano. En definitiva, lógicas modernas fuerzan a que la feria se constituya y reproduzca todavía como un gigantesco *aglomerado de exclusión*. Ambos fenómenos son demostrativos de la hipótesis: “territorio” y “aglomerado de exclusión” constituyen experiencias vitales que se interiorizan y superponen sin que se defina alguna hegemonía clara al momento.

La superación de esta ambigüedad constitutiva requiere de la persistencia de las lógicas imaginario-visceral que corporizan y sostienen la colectividad y la comunidad en sus prácticas de reapropiación espacial. De hecho se manifestaron en algún momento como sostén de los movimientos sociales urbanos en El Alto abriendo las posibilidades de la reterritorialización no solo del espacio ferial, sino también de la misma ciudad de El Alto, pero ¿cuáles son los términos de esa reapropiación?

La intención mayor del trabajo ha sido contribuir a llenar la carencia de investigaciones en profundidad sobre fenómenos de notable importancia –económica, socioespacial y cultural– para una gran ciudad e incluso su región metropolitana, como es la presencia imperativa de la Feria 16 de Julio, cada jueves y domingo, que abarca los fragmentos intraurbanos que manifiestan otros ejercicios de territorialidad e identidad distintos a los dominantes y convencionales. De paso, pretendimos discutir las consecuencias sociales del entrelazamiento de la cultura urbana con los usos y costumbres rurales y comunitarios. Gran parte de los estudios minimiza este fenómeno y lo reduce a visiones fragmentarias sectoriales –jóvenes, música, informalidad, violencia urbana– o lo omiten, una omisión que, a más de una actitud política, puede estar expresando un gran vacío de saber y conocimiento.

## Metodología

Los términos metodológicos del estudio fueron definidos, en un primer momento, por la autoevaluación del conocimiento empírico de los fenómenos y procesos seleccionados. Se precisó tanto las variables sujetas a investigación estadística y de campo, como las orientaciones básicas para la reflexión sobre el estado del arte de los estudios temáticos. En un segundo momento, se requirió analizar y sistematizar los datos, producto del relevamiento estadístico y del trabajo de campo a la luz de la teoría, esa multidisciplinaria caja de herramientas que nos permitió reconstruir el objeto empírico en su “totalidad concreta” a la manera dialéctica de Kosic (1976).

Se realizaron entrevistas semiestructuradas a informantes claves seleccionados, una muestra probabilística de más de 300 encuestas a feriantes y visitantes, así como observaciones, diálogos y registro fotográfico y filmico. Se desarrollaron 15 proyectos del taller de arquitectura y diseño urbano en la Feria 16 de Julio, en diversos lugares y sobre temáticas que ayudaron a completar el diagnóstico del lugar y a proponer “soluciones” a problemas urbanos concretos. Por último, se desplegaron los análisis y debates más pormenorizados buscando responder la cuestión clave del estudio: la feria de El Alto, ¿territorio o aglomerado de exclusión?

El esquema metodológico tuvo tres niveles: *supraordinal/ordinal/subordinal*.<sup>13</sup> Así, si en la primera fase del estudio interesó ubicar los procesos sociales generales o la escala *supraordinal* de los que emergió<sup>14</sup> la feria como fenómeno particular y donde el dato cuantitativo era un instrumento adecuado, aunque no exclusivo, en la última fase se apuntó a lo que se denomina como “micro procesos imaginarios” en la escala *subordinal*, cuando el dato cualitativo es eficaz. Se pretendió avanzar no solo en captar una realidad social o urbana dominante para toda la sociedad, es decir en su dimensión estructural, sino también en intensificar su comprensión en las

13 Samaja (1993) propone la matriz que engloba el objeto de estudio entre niveles analíticos macros y micros, y un nivel intermedio de anclaje.

14 Recuérdense los procesos enunciados en la investigación: urbanización de El Alto; neoliberalismo; confrontación de lógicas modernas y tradicionales; territorialización de las prácticas sociales; reciprocidad andina e intercambio mercantil.

prácticas sociales, en los actores, es decir, en una escala cualificada, dividiendo y sectorizando cada croquis territorial o urbano. Se trataba de las percepciones territoriales (a veces sin espacio geográfico definido) desde donde se revelan las circunstancias de la vida social de la feria. A partir de allí, se buscaba reconstruir las lógicas implícitas o explícitas y sus procesos de confrontación o hibridación en un amplio proceso de agregación, hasta encontrar nuevamente la escala *ordinal* urbana y metropolitana donde se consolidan los procesos, o el nivel de anclaje de la investigación.

El carácter de la investigación, visto después de todo el proceso de construcción de datos, tuvo una denotación cualitativa, sin dejar de apoyarse en métodos cuantitativos como las estadísticas y las mismas encuestas.

## Técnicas y formas de tratamiento de la información cualitativa

Los instrumentos cualitativos apuntan a las construcciones imaginarias que los sujetos llevan en sus mentes y modos de vida; sirven para tratar de comprender y evidenciar las memorias y prácticas sociales que de manera interactiva construyen significaciones, especialmente las andinas. Es obvio que lo moderno comporta su propio repertorio, con carga hegemónica, por lo mismo encarnado en el “sentido común” de modo que es más difícil de determinar.

Algunas premisas formuladas por Silva (1992) sobre Lotman se refieren a la división establecida de culturas *gramaticalizadas* y culturas *textualizadas*: las primeras son presentadas como sistemas de reglas explícitas y manifiestas; las segundas como a-sistémicas, establecidas por repertorios de ejemplos y comportamientos. Resumiendo, las primeras explican las lógicas modernas hegemónicas, en el caso de la relación espacio-territorial a través de *representaciones espaciales*; mientras las segundas exponen las lógicas andinas y más aun, sin siquiera llegar a completar textualidades, las lógicas imaginario-visceral, a través de *prácticas espaciales y espacios de representación*.

En las culturas gramaticalizadas se evidencia la ley explícita, un código de derecho, en tanto que en las textualizadas es la sociedad misma, de



modo implícito, la que genera no solo sus leyes, sino también las formas de ser leídas, es decir *lo inconsciente inconsistente*, de modo que *las lógicas inconsistentes* corresponden a las culturales no textualizadas, patrimonio de estructuras implícitas de intercomunicación social. Estas últimas precisan de instrumentos cualitativos de prospección y análisis, deducidos con base en remisiones de imágenes inmediatas “visibilizadas” y en las percepciones de los sujetos y actores de la feria.

La sustentación de esta fase del estudio podría basarse en la triple formulación de Peirce en la interpretación de Silva (2005) como: A. la *primariedad*, que es la posibilidad de ser; B. la *segundidad*, que es lo que ha sido hecho, lo real; y C. la *tercería* de los imaginarios sociales, que es la misma percepción social que buscamos descifrar en el presente estudio y que presentamos más adelante.

Si los imaginarios sociales son “aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación social y que hacen visible la invisibilidad social” (Pinto 1995, 6), de lo que se trata es de captarlos a través del estudio de las representaciones colectivas en su lenguaje y sus imágenes. Una apropiación de las categorías en nuestro orden metodológico cualitativo se dio en este sentido:

- A. *Primariedad*: la Feria 16 de Julio en tanto espacio de posibilidad, donde ciertos sujetos sociales pueden ser y sobrevivir.
- B. *Segundidad*: como anotamos, se refiere a lo real, a lo que efectivamente es, a lo que ha cristalizado, o como refiere Silva, al acto opuesto a lo que está en potencia, “en estado de germinación”. Los feriantes y compradores germinan como sujetos dentro de la *primariedad*, la feria.
- C. Así, la feria se hace posible y real por la irrupción masiva de feriantes y compradores: la realizan, la actualizan, la presentifican. Las dos dimensiones, feria y feriantes (oferentes y demandantes, sujetos con identidad y comunidad) son, pues, la realización de la existencia y su representación imaginaria, o la *terciaridad*.

La captación de los imaginarios puede lograrse siempre de forma indirecta a partir de una “ambigüedad constitutiva”, no es posible captarlos según una

lógica racional deductiva o con el discurso ideológico. Esa captación tiene que ver con el registro de visiones del mundo o cosmovisiones, con metarrelatos, memoria corta, memoria larga, mitologías, prejuicios, no arquetípicos sino transitorios, sustanciales, mecanismos sesgados de producción social.

### Tratamiento de la dinámica de los procesos escogidos para investigación y análisis

La periodización contextual propuesta pone en cuestión los tradicionales relatos históricos contemporáneos que parten de 1985 y arriban al año 2001, cuando se realizó el penúltimo censo oficial. Recientes análisis e investigaciones, que se localizan en El Alto están incorporando crecientemente los sucesos de 2003 como el nuevo *parteaguas* histórico, el *acontecimiento* que remata e inaugura muchos fenómenos sociales. Adaptadas al mismo tiempo las proyecciones estadísticas, del Instituto Nacional de Estadística (INE), a 2001 y 2007, el sentido de la periodización en la escala contextual que planteada fue ajustado al nivel de anclaje en la investigación. Así, hubo que buscar una periodización más focalizada, que en sí misma supuso un hallazgo clave de la investigación.

La revisión del estado del arte, empírico y teórico, de acuerdo con la caja de herramientas teóricas, confluyó para entender el campo de historicidad propio de la Feria 16 de Julio. Este campo confirmaría (o impugnaría) las principales hipótesis de la investigación, por lo cual no se limitaban las incursiones profundas a 1954, año de la RN, sino que iban aun más atrás, a la pre-Colonia o Colonia, etapas en las que se construyó la lógica andina, con repercusiones, como se ha indicado, en la cotidianidad de la feria, a saber:

- Origen de la feria: en torno a los años 70, fruto de intensos procesos previos: *la feria como territorio*.
- Auge y visibilización de la feria: crecimiento y expansión en los años 1980-90: *la feria como aglomerado de exclusión*.
- La feria posneoliberal: en torno al segundo período de Evo Morales en 2007-2008: *¿territorio o aglomerado de exclusión?*

El esquema que sintetizó la periodización de la investigación y orientó el tratamiento de la dinámica de los procesos analíticos y reflexivos (fue base también para una posible construcción de imágenes fílmicas), a la vez que supuso en sí mismo un gran hallazgo investigativo. El hallazgo clave de la investigación provino de una especie de apogeo del trabajo reflexivo y la investigación de campo. Gradualmente se nos reveló que la dinámica de los procesos que permean a la feria de hecho la concretan en la realidad. Esto permitió hacer la reconstitución integral del objeto de estudio y explicarlo.

### Sobre la zonificación del área de intervención para la investigación

Dadas las características disímiles de los sectores: La Riel, con 271 000 m<sup>2</sup> y una longitud de 18 cuadras (81 792 m) y Plaza Libertad con 10 600 m<sup>2</sup> y 434 m de radio máximo, se planificaron zonificaciones diferentes para cada sector. La zonificación de la Plaza Libertad fue realizada por el equipo bajo lineamientos de una investigación específica (apropiación del espacio público de la Plaza Libertad y de la Feria 16 de Julio); la zonificación de La Riel se realizó bajo los siguientes criterios:

1. Tamaño y características. Como se aprecia en datos previos, el área de trabajo presentaba algunas características diferenciadas: a) sector de puestos fijos armados con parantes de hierro y nylon (venta al por menor de vestimenta nacional, ropa americana usada y enseres para el hogar); b) sector de cachivaches y reciclados, colocados en el suelo; c) sector de comidas en puestos y locales, y d) sector de ropa usada y enseres, en el suelo. Esa diversidad y la extensa dimensión física del área plantearon su abordaje en cuatro sectores. Los sectores se nominaron como Rieles Sector 1 (RS1), RS2, RS3 y RS4; y la Plaza Libertad se segmentó por productos de venta, como sectores A, B, C, D.
2. La mayor densidad de vendedores en algunos sectores de la feria supuso una fragmentación más reducida, para compensar.



*Chiviñas de La Riel*



Feriantes, comerciantes de radios y parlantes usados



Artículos para dormitorios

## Capítulo 2

### Marco conceptual, conformación de la caja de herramientas teóricas.

### Familia de conceptos y ejes analíticos

Los conceptos fundamentales y subordinados que han sido la base del marco teórico y la metodología, fueron instrumentales desde el inicio. Constituyeron un modo de analizar teórica y prácticamente los fenómenos y procesos tratados en la investigación identificando los códigos comunicacionales que los habilitan como tales. La intención de la estrategia analítica no es hacer una segmentación y clasificación rígida de los conceptos compendiados, sino denotar y connotar una familia conceptual demostrativa del sentido asignado a cada término, dentro de sus posibilidades polisémicas.

Tres son los ejes analíticos en el conjunto de conceptos fundamentales y subordinados: territorios y aglomerados de exclusión / Reciprocidad, redistribución e intercambio mercantil / Pensamiento andino y decolonialidad. A través de estos ejes se busca contribuir a la profundización sistemática y al enriquecimiento del debate actual sobre el tema abordado:

#### Territorio y aglomerados de exclusión

Cuando nos referimos al territorio de manera más amplia, *universal* o europea, que se analiza o fragmenta para entender, no podemos desligarlo de conceptos tales como espacio existencial y espacio social, o espacio urbano y espacio rural. Para autores como Raffestin (1999), dentro de la corriente contemporánea que retorna al concepto geográfico del territorio, el espacio es anterior al territorio. “El territorio se forma a partir del espacio, dentro

de un entramado de relaciones histórico-sociales. Cuando un sujeto o colectivo se apropia y domina un espacio concreto o abstracto (por ejemplo por la representación) en relación con otro espacio u otro sujeto o colectivo, *él territorializa* el espacio, lo constituye en un *territorio*” (Rojas Pierola 2009, 106). Para verificar el paso del espacio existencial al territorio es necesario tomar en cuenta una temporalidad, es decir, un proceso histórico que se desenvuelve integrando espacialidades a varias dimensiones y desde diferentes interpretaciones y teorías.

### Espacios disciplinares

Estos se refieren a las diversas e influyentes definiciones modernas del espacio que formulan las distintas disciplinas o campos del conocimiento científico, se trata de representaciones y concepciones espaciales. Aquí se muestran apenas algunos casos, pues el propósito no es ahondar en este nivel de abstracción. La ciencia política, por ejemplo, enfoca la construcción del territorio a partir de las relaciones de espacio-poder institucionalizadas y ligadas a la concepción del Estado, que se encarna en el territorio por antonomasia de la modernidad, el territorio nacional. De ahí se derivan las segmentaciones espaciales concebidas desde las narrativas escalares, por ejemplo, los territorios de las escalas subnacionales (regiones, municipios, distritos, lo local, etc.) y las supranacionales (regiones, comunidades internacionales, lo global). Estos procesos de *gestión y ordenamiento territorial* personifican el poder hegemónico de las clases dominantes; también la legitimación jurídico-política del dominio y apropiación social de las porciones del suelo geográfico en que se ha segmentado el territorio nacional y el mundo.

Cualquier geógrafo contemporáneo destaca la materialidad físico-espacial del territorio en la intersección sociedad/naturaleza, discute lo congénito y lo adquirido, lo natural y lo cultural, donde emergen, por ejemplo, las cuestiones ambientales. En el caso de la geografía económica, el espacio es la base del concepto de la localización de las unidades de producción y/o de consumo (fábricas, mercados, residencia). Se destaca la dimensión espa-

cial de las relaciones económicas, aparece el territorio no solo como fuente de recursos, sino también integrado en el embate entre las clases sociales y en la ligazón capital-trabajo, producto de la división territorial del trabajo, por ejemplo Haesbaert (2004). Su sustrato es “un conjunto de relaciones e interacciones físicas (de lugares diferenciados y plurales) con reglas propias como la extensión, el espaciamento, la distancia, la gravedad, etc.”, y sociales, valores relativos a la sociedad que construye su espacio (Brunet 2001, 31); así se podría hablar, por ejemplo, de la diferenciación física e interacción *coremática*<sup>1</sup> espacio urbano-espacio rural hasta definir la estructura regional completa.

En las ciencias sociales los conceptos de urbanización y modernización implícitos en la distinción ciudad-campo han estado intrínsecamente vinculados en la tradición de los estudios urbanos con base en representaciones interdisciplinares del espacio. Hay muchas definiciones posibles para ambos términos. Aquí interesa ajustarlos a la relación entre lo urbano –leído como proceso social y no como resultado específico del urbanismo y el plan urbano– y lo espacial-territorial.

La mayor división del trabajo mental y material se verifica en la separación de la ciudad y del campo. El antagonismo entre ciudad y campo comienza con la transición que se produce desde la barbarie hasta la civilización –desde la tribu al Estado, de la localidad a la nación– y corre a través de la historia hasta la actualidad (Marx y Engels 1976, 150).

Para definir la *urbanización* frecuentemente se ha apelado a la demografía y a la sociología. El clásico ángulo demográfico se basa en dos criterios relacionados: *espacio y población*. De modo que lo urbano se define en términos de agrupación de población en un lugar determinado de un tamaño dado, en dos sentidos: “por multiplicación de los puntos de concentración y por el aumento del tamaño de las concentraciones individuales” (Germani 1976, 9). Por este camino cuantitativo se podrían definir como *urbanos* a lugares con cierto número mínimo de habitantes concentrados. Actualmente, como

<sup>1</sup> Coremas: modelos gráficos de estructuras elementales de organización del espacio geográfico, que combinados pueden representar estructuras regionales complejas.

efecto de la globalización y su escala creciente, ha ganado el carácter de la concentración urbana (carácter económico, social, cultural de la ciudad y su “grado de modernidad”) como referente cuali-cuantitativo. Así, hoy, es más importante medirse en las categorías de metrópolis, región metropolitana, ciudad-región, etc., según el distanciamiento con respecto a esas constelaciones espaciales dominantes, especificadas con otras variables además de su porte demográfico. Cada Estado puede definir criterios en ese orden, por lo tanto, su relatividad normativa reduce su fuerza analítica y se acaba en un estrecho campo empirista.

En la misma tradición sociológica, la ciudad, lo urbano por antonomasia, está vinculada con la modernización o la “secularización”; se trata, entonces, del tránsito –la “gran transformación” de la sociedad “primitiva” a la sociedad “civilizada”– del campo a la ciudad, de lo rural a lo urbano. Sin embargo, este orden analítico merece debates más profundos; actualmente están velados por categorías posmodernas como *ciudad global* o *ciudad informacional* que colocan a la anterior problemática entre las “grandes narrativas” superadas.

Lo que interesa verificar en esta investigación es la universalidad de *lo urbano* como realidad espacial contemporánea diferenciada de lo rural y sus consecuencias conceptuales, lo que Töennies (1955) sintetizaba como el paso de la *Gemeinschaft* a la *Gesselschaft*, es decir, de la *comunidad* a la *sociedad*. La colectividad (comunidad) asentada en la “aceptación no racional, no deliberada de normas y valores, y cuya legitimidad proviene de la tradición y de la religión, mientras que [...] la sociedad [...] la otra, como expresión de la voluntad arbitraria, caracterizada por la libre elección, la racionalidad instrumental, el intelectualismo [...] dados por la búsqueda de los intereses individualistas” (Töennies 1955, 69). Esta relación ontogenética no está reducida al campo, en la ciudad también es posible verificarla en su propia evolución, dado que puede existir la *ciudad de la comunidad* o la *ciudad sagrada* de los mitos fundadores y con base en formas de división del trabajo artesanal. Cuando se rompe la unidad comunitaria y prevalece la desunión, es decir aflora la lucha de clases, es cuando surge la *Gesselschaft*, la asociación racionalizada, con lo cual la “sociedad” de los individuos (según Norbert Elías) ha reemplazado a la *comunidad*. No es

solo un cambio de escala, de una pequeña ciudad orgánica, enraizada en los sentimientos comunes, que se convierte en una *gran metrópoli*, sino básicamente una transformación socioeconómica y cultural. La industrialización fue el origen y el motor de su expansión moderna en una relación ciudad-industrialización europea mutuamente reforzada. “La agricultura se ha separado del comercio y de la industria, ha aumentado la desigualdad económica [...] dando a la élite, y sobre todo a un grupo social nuevo de comerciantes, más poder sobre la gente común” (Töennies 1955, 69). En Latinoamérica el proceso fue un tanto diferente.

### Espacio existencial

Cuando se asume al espacio como *existencial*, como práctica espacial y espacio de representación intersubjetiva, es decir consubstancial a la vida (Norberg-Schulz 1975), se puede abrir la constitución de la dimensión étnicoespacial. El espacio existencial resume el sentido y la significación que el sujeto –la comunidad, la sociedad– le asigna a su ambiente, construye su identidad personal y colectiva y su pertenencia y afecto a un conjunto social. Sin embargo, se requiere profundizar en las condiciones sociales concretas para entender la fuerza del retorno contemporáneo de esta dimensión, cuando el espacio se torna *territorio de referencia identitaria* (Haesbaert 1997). De ese modo el individuo es capaz de pensarse, diferenciarse y representarse a sí mismo en relación con los otros, mediado por el espacio, dando significado a la relación social, económica y simbólica que conlleva el decurso de su historicidad. El espacio existencial, ligado además a un concepto pragmático del espacio, se observa en los ámbitos regionales, donde a simple vista pervive la cultura andina como ocurre “naturalmente” en la Feria 16 de Julio de El Alto.

Si se coloca entre paréntesis, por un momento, los conceptos disciplinares modernos del espacio-territorio y se enfoca el mundo cultural aymara-quechua, al menos el que subsiste matizado en varios lugares de la región andina, particularmente en Bolivia, se penetra en otro registro de concepciones espaciales afines a la idea de territorio, esta vez ligado al

retorno y/o *presentificación* de lo ancestral (cuando la memoria real o imaginada del pasado se hace presente).

En un abordaje eminentemente cultural (si no culturalista) de las relaciones empíricas entre la etnia aymara/quechua del Occidente boliviano y su entorno, se puede percibir en la actualidad el reverdecimiento, por ejemplo, de la idea de *pacha*, o del tiempo-espacio en los imaginarios populares, una opción más dentro del amplio “repertorio” de disponibilidades culturales. *Pacha* está vinculado inmediatamente con la *pachamama*, deidad de la tierra, la madre tierra, de donde todo emergería, a la cual un campesino aymara-quechua y aun sujetos urbanos no necesariamente autoidentificados étnicamente, están siempre reconociendo, “gratificando” –o *challando*–, como acto de reciprocidad a nombre de la comunidad o de la familia, por el uso que se hace de ella.

De los agricultores rurales se expandió a todos los lugares a los que llega la influencia cultural étnica. El acto de *challar* se vincula al saber popular de ritualidades propiciatorias y cíclicas, en varios escenarios y siempre en acontecimientos individuales y colectivos: productivos, comerciales, políticos, festivos,<sup>2</sup> etc., emparentados con la tierra y los bienes apropiados por la familia. Los usos y costumbres reafirman el sentido de pertenencia social y rememoran a la *pachamama* como territorialidad sagrada ancestral, de donde los seres “son”, dónde viven y cómo viven, es decir un espacio de pertenencia social cotidiana de *afectos, complementariedad y reciprocidad*: la *challa* a la *pachamama* identifica y liga recíprocamente a los oficiantes como hermanos o parientes dentro de un *continuum* reversible, del espacio sagrado al espacio profano, del campo a la ciudad, del espacio individual al espacio colectivo, incluso del público al privado.

*Pacha*, en la cultura quechua/aymara, es una representación holística que no separa conceptualmente el espacio de la existencia, la economía

2 El “martes de *challa*” durante las celebraciones del carnaval en Bolivia, feriado nacional prácticamente en todas las ciudades occidentales, las familias *challan* sus terrenos, viviendas, negocios, *qhathus* y pertenencias. La *challa* es muy pintoresca, llena de cohetes, colores, objetos, cerveza y comida. Los asistentes comparten y se alegran al son de los ritmos del lugar, al momento de venerar, pedir, agradecer y nutrir a la *pachamama*. “Agosto es el mes de *challa* en el campo, ya que en este período la tierra necesita fortalecerse, después del desgaste causado por el invierno y, entonces, ‘se abre’ para recibir las ofrendas de los creyentes de la *Pachamama*. En la ciudad se *challa* en febrero o marzo, el martes de carnaval” (www.caserita.com.).

de la ritualidad, pero que provoca la autorreflexión, casi siempre religiosa, sobre la dimensión espacial con mayor autonomía. Se hace presente empíricamente en la vida cotidiana como una especie de saber tácito, a la manera de Polanyi,<sup>3</sup> un conocimiento inaccesible sin la interacción directa y personal con los actores que lo producen. Su transmisión depende principalmente del esfuerzo creativo para expresarlo a través de imágenes verbales, metáforas, símbolos heurísticos y analogías. De acuerdo con Untoja y Mamani (2000), *pacha* es el origen, la fundación de un pensamiento. Es una palabra, una polisemia, hace de raíz, de morfema y supone sufijos en el idioma aymara. Su significación depende de la posición morfológica y sintáctica de la palabra, es decir si está al inicio, en el intermedio o al final. Por su relación con *paya* (dos, en aymara), se refiere a una relación de la *dualidad*, o mejor a un desdoblamiento que hace de la separación la base de todo pensar, una ruptura que no se puede ver, tocar, ni entender y que se asienta en el *mito originario*. La dualidad *asimétrica* se concretiza a partir de la relación hombre-mujer, arriba-abajo, puna-valle, etc., hasta alcanzar la organización simbólica del territorio, pasando por la familia, la parcialidad, el *ayllu*,<sup>4</sup> la *marka* y en general en toda la territorialidad andina, dualidad proveniente de los usos y costumbres tradicionales, extendida desde los lugares rurales hasta la ciudad, en un tejido que incluso parece soportar las migraciones temporales y permanentes. La síntesis arcaica del territorio, como lo vimos antes, sería el *aransaya* y el *urinsaya*, que puede desdoblarse todavía en una *cuatripartición* (par de dualidades) en torno a un centro o *taypi*, lugar de encuentro, de lucha simbólica o *tinku*, de unificación, de reequilibrio social y económico entre las partes desiguales.

3 La principal característica de transmisión del *conocimiento tácito* es que es informal, personal o social, difícil de expresar de forma sistematizada –poco visible y difícil de compartir por los medios tradicionales–, conocimiento que poseen los actores del contexto donde se desarrolla cualquier actividad humana, incluso dentro de las organizaciones ([https://es.wikipedia.org/wiki/Conocimiento\\_tácito](https://es.wikipedia.org/wiki/Conocimiento_tácito)).

4 *Ayllu*: la unidad social que agrupa sistemas amplios de parentesco en un territorio continuo y discontinuo, que a partir de una trama cultural y una ritualidad compartida se reproducen a diferentes niveles (macro y micro), tanto en lo económico como en lo político-ideológico y lo religioso (Murra 1975 y Albó 1988). “El *ayllu* es a menudo presentado como un grupo de parentesco teóricamente endogámico, de descendencia patrilineal, poseyendo un territorio determinado...”. (Untoja 1992, 73). *Marka*: conjunto de *ayllus*.

De aquí se ve pues, desde arriba, de allá debajo de la hoyada (ciudad de La Paz) vienen siempre a comprar y aquí nos encontramos (en la feria), ves es justo al medio, como *taypi* de La Paz y El Alto, como *hermanos de arriba y abajo*, pero no solo compran, también vienen a venderse (entrevista a LQ, dirigente de la Asociación de Gremiales Panorámica de la Feria 16 de Julio, El Alto, 2009).

### Espacio y territorio como producción social

¿Cómo encarar la fragmentación de los discursos disciplinares espacio-territoriales y el contraste que brinda el enfoque de la praxis cotidiana, por ejemplo la “andina”? Está claro que la cuestión denota la ausencia de alguna teoría supraunitaria, capaz de dar cuenta de la nueva realidad contemporánea, radicalizada en estos tiempos de globalización, cuando la nueva hipótesis en juego parece ser:

El espacio entero ha sido integrado al mercado y a la producción industrial, a la vez que este espacio ha sido transformado (...) cuantitativa y cualitativamente. Así pues: integración al capitalismo de la agricultura y también de la ciudad histórica y extensión al espacio entero, comprendida la montaña y el mar, a través de la industria del ocio. Es, pues, el espacio entero lo que se ha definido como algo dominante y dominado, lo que introduce un movimiento dialéctico muy nuevo: el espacio dominante y el espacio dominado (Lefebvre 2013, 125).

Desde esa mirada, parece posible construir un modelo unificado, una nueva síntesis supraordinal sobre el *espacio* y el *territorio* con miras a desmontar y “desnaturalizar” los objetos, divisiones y códigos espaciales y discursos preconstruidos. De acuerdo con Topalov, 1979, la cuestión (que arranca de la ruptura de los cánones tradicionales de la sociología urbana europea) después de los años 70 estuvo enfocada en incorporar el materialismo histórico como método de trabajo y la crítica al papel de un Estado capitalista pretendidamente neutro. Esta línea de pensamiento se emparenta con la teoría de la dependencia y el urbanismo dependiente

de América Latina, que –con el énfasis en las contradicciones sociales territorializadas– va iluminando los análisis desde Latinoamérica hasta alcanzar una geografía crítica.

En ese marco se ubica la obra de Lefebvre (2013) en torno al concepto del espacio como una producción social y las propuestas de la nueva geografía radical que retoma críticamente la tradición de los estudios del territorio. La discusión relevante es la diferenciación e integración dialéctica de las nociones del espacio y el territorio, partiendo del supuesto ya formulado de que el espacio antecede al territorio y está producido, connotado y denotado por el capitalismo. La producción del espacio lefebvriano es un instrumental teórico abierto, en movimiento no dogmático. Es por tanto apto para ensayar la “imaginación sociológica” en el abordaje y entendimiento de los actuales procesos urbanos, como, por ejemplo, la “nueva” irrupción de territorios e identidades urbanas aparentemente superadas por el avance de la modernidad y la globalidad del pensamiento único. Además permite trabajar con categorías que no se conforman con las tradicionales nociones canónicas eurocéntricas, como el caso de nuestra propuesta de investigación: *territorios vs. aglomerados de exclusión, reciprocidad o intercambio, y pensamiento andino y colonialidad*.

La recuperación del instrumental lefebvriano que adoptamos conlleva la relación dialéctica de la *práctica espacial, representaciones del espacio y espacios de representación*, conceptos operativos que han sido utilizados en varias partes de esta investigación. Ahora, un intento de definiciones más precisas:

### Práctica espacial (espacio percibido-sensible-físico)

La práctica espacial de una sociedad secreta su espacio; lo postula y lo supone en una interacción dialéctica: lo produce lenta y serenamente dominándolo y apropiándose de él. Desde el punto de vista analítico, la práctica espacial de una sociedad se descubre al descifrar su espacio (Lefebvre 2013, 97).

Esta práctica envuelve la producción y reproducción de lugares específicos, es decir, tipos y jerarquías de ‘lugar’ amoldados a formaciones sociales concretas. Si se sostiene el *continuum* de una formación social en su espacio

social y la relación de los individuos con ese espacio, es por su valor hegemónico y funcional intrínseco. En la realidad contemporánea capitalista, se expresaría, por una parte, en la voluntad reproductiva de transformar la tierra y el espacio en mercancías destinadas a incrementar la rentabilidad o sus valores de cambio, y por la otra, en el entorno de socialización creciente que se genera en la producción de las aglomeraciones urbanas, en la reproducción de la vida cotidiana, o sus valores de uso.

Esa dialéctica entre el *valor de cambio* y el *valor de uso* del espacio es causa de conflictividad y de resistencias sociales. Bajo una mirada marxista, se trata de un conflicto que denota una oposición lógica: el *valor de cambio* trata de apoderarse del *valor de uso*. Pero el *uso* reacciona al *cambio*, como en la decisión de preservar los territorios ancestrales de autosubsistencia de la lógica urbana del mercado de tierras. Es aquí donde se podrían insertar los movimientos indígenas y las luchas por su territorio, o las construcciones territoriales efímeras de los “informales” en la ciudad, donde la preservación del valor de uso frente a la valorización del suelo comercial se hace indispensable para su supervivencia y su permanencia en la ciudad. Para ello utilizan, alguien podría decir, estrategias identitarias de autoafirmación en suelo ocupado. En la Feria 16 de Julio el irresistible uso y ocupación periódica de vías y espacios públicos en la zona norte de la ciudad de El Alto, por parte de los miles de pequeños comerciantes, contraviene el uso reglamentado y “moderno” de amplias áreas de circulación vehicular y plazas destinadas por el gobierno municipal para usos normados. Estos usos reglamentarios son imaginados por los planificadores para una *ciudad convencional modernizada* bajo ciertos cánones hegemónicos decantados por la larga historia de la ciudad moderna abstracta, sustraída de alguna cotidianeidad particularizada: en definitiva son derechos ciudadanos abstractos, universales, asentados en el valor de cambio del suelo urbano.

Las *prácticas* estuvieron incluidas comúnmente en las “luchas urbanas”<sup>5</sup> centradas y ancladas en las conflictividades de las ciudades por la dotación de viviendas y equipamientos, acceso al suelo, resistencia

<sup>5</sup> Estas luchas urbanas dieron pie a los debates sobre los “nuevos movimientos sociales” del tipo posmoderno de los años 90 (Touraine 1988).

a procesos de ‘gentrificación’, participación vecinal y democratización, todo lo que en determinado momento se nominó como la lucha por el *derecho a la ciudad*. En el debate contemporáneo este derecho abarca más allá de la esfera de las libertades individuales de acceder a los recursos urbanos: se trata, según Harvey (2013), del derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad. Es, por tanto perteneciente a la esfera de los derechos comunes y colectivos; si se piensa en el cambio y la transformación de los procesos urbanos se trata más todavía del poder colectivo. Pese a su enorme importancia, este derecho está postergado e invisibilizado en las prácticas espaciales, por los dispositivos del poder hegemónico.

### Representaciones del espacio (espacio concebido-abstracto-mental)

El espacio concebido es el dominante en cualquier sociedad  
(o modo de producción)  
Henry Lefebvre

Son los discursos acerca del ‘espacio’ los que están ligados a las relaciones de producción y el orden que estos discursos imponen, es decir los espacios disciplinares que se introdujeron al inicio de este capítulo. Además, estas ‘representaciones’ son claves para las formas de conocimiento que asientan la estructura de poder racional/profesional del estado capitalista: el ‘espacio’ de científicos, geógrafos, economistas, urbanistas, tecnócratas, fragmentadores, ingenieros sociales y hasta el de cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad...” (Lefebvre 2013, 38). Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas, generadas por una lógica de visualización hegemónica y reproductiva. De tal modo se produce una visión particular homogénea, aséptica, “moderna”, que ignora o encubre las luchas, ambigüedades y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo (Rojas Pierola, 2009). Las representaciones no solo se exponen como discursos, pues como están ligadas al poder-saber, al espacio dominado que se hace productivo, tienen la particularidad de materializarse, construirse en arquitecturas, en



hechos materiales de la arquitectura e incluso del plan urbano, objetivan en el espacio sus dispositivos representacionales como textura, como paisaje urbano, no como inmuebles aislados sino en calidad de un proyecto insertado produciendo un contexto espacial, impregnadas de ideologías y conocimientos eficaces. Sin embargo, las *representaciones espaciales* distan de estar absolutamente dominadas por el poder hegemónico; el espacio abstracto es un sitio de lucha y resistencia en cuyo terreno se articulan las contradicciones sociopolíticas. Estas contradicciones resultarán finalmente en un espacio emergente, diferenciado, el rebrote que se abre paso en las propias representaciones disciplinares.

### Espacios de representación (espacio vivido-relacional-social)

Se trata del espacio dominado, esto es pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar (Lefebvre 2013, 98).

Estos espacios ofertan una región de alternativas complejamente codificadas, decodificadas y/o recodificadas utilizadas como “resistencia simbólica”. Estas construcciones espaciales están arraigadas en el *mundo de la vida* como territorios de la sociabilidad (lugares, vecindarios, barrios, la misma Feria 16 de Julio) y la cotidianidad (microespacios, espacios habitacionales); constituyen un repertorio de articulaciones caracterizadas por su flexibilidad y su capacidad de adaptación. “Llenos de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia, en la historia del pueblo y en la historia de cada individuo que pertenece a ese pueblo” (Lefebvre 2013, 41). Están ligados también a la dimensión clandestina y subterránea de la vida social y son particularmente expresados en el arte. Se desarrollan constantemente en una relación dialéctica con las representaciones dominantes del espacio que, de hecho, actúan, penetran y aspiran a colonizar el mundo-vida del espacio de representación.

Estos ámbitos de representación incitan a reestructuraciones radicales de las representaciones institucionalizadas, pero también a la permanencia y conservadurismo de los usuarios habituales de ese espacio. Frente a la nueva

reconcentración de la economía globalizada, suscitan las ocupaciones ilegales, sean permanentes o transitorias; el nacimiento de la ‘toma’ de terrenos y territorios, resultante clave de la supervivencia/resistencia y la protesta. También generan poblaciones marginales, barrios y favelas como ‘apropiación’ desesperada del espacio producido por el sistema de la propiedad privada y mercantilizada, que favorece al acaparamiento de suelo urbano por parte de los grandes propietarios y las zonas vacantes de tierra urbana. Infruyendo algunas particularidades en el caso de El Alto (y de la misma Feria 16 de Julio) se manifiesta una lógica vivida de transgresión, pues fue en algún momento un espacio de cerco, luego de captura, más tarde de resistencia, de cautiverio y también de exclusión de agentes laborales y étnicos.

Los tres momentos dialécticos identificados se los plantea interconectados para entender la dimensión territorial de la franja periférica que ocupa la Feria 16 de Julio. Si existe una relación dialéctica entre *lo percibido*, *lo concebido* y *lo vivido*, entonces son posibles transiciones: “los *espacios de representación* tienen el potencial no solamente de afectar la *representación del espacio*, mas también de actuar como fuerza productiva material con respecto a las *prácticas espaciales*” (Harvey 2013).

### Territorio y territorialidad

Como vimos, cualquier proyecto del espacio, que es expresión de una representación, revela la imagen deseada de un *territorio* y una *identidad*. Territorio e identidad pueden ser incluso pensados más allá de la representación, en cuanto signo, como *simulacro discursivo*, una construcción de la identidad y el territorio asociados en ligazón inextricable, no esencialista ni idealista. Esta relación “coloca en primer plano el rol del sujeto en el campo de la lucha en las formulaciones sobre el mundo, lo que permite la explicitación y releva el carácter axiológico de esa lucha” donde se juega “la fundamentación de las acciones transformadoras del mundo de la vida” (Araujo y Haesbaert 2007, 19).

Así, en la actual globalización, de un lugar de relaciones de poder hegemónico o *verticalidades* globales sobre el territorio se puede transitar a otro

lugar del territorio, por ejemplo, caracterizado por las *horizontalidades*, que manifiesta vínculos de parentesco, redes extendidas sociales de solidaridad *horizontal*. En este caso, el territorio es entendido como un conjunto de puntos (nodos) discontinuos que forman un espacio de flujos, los cuales integran a macroempresas externas al lugar de incidencia, que acaban por alcanzar un papel de regulación del conjunto del espacio en todas las escalas territoriales –con la aquiescencia abierta o solapada del Estado, tal como lo plantea el geógrafo Milton Santos (1990). Las *horizontalidades* producen “el dominio (apropiación) de una cotidianidad territorialmente dividida [...] fundadas sobre la simultaneidad o la complementariedad de las producciones y sobre el ejercicio de una existencia solidaria” (Santos 2004, 90). Gracias a la solidaridad, “consciente o no”, se incrementa, por ejemplo, la productividad económica social y también la productividad política, ambas alimentadas por la vitalidad local de la comunicación horizontal. Así que la diferencia no es apenas de escala.

Las verticalidades suscitarían una conformación territorial de tipo red: nodos discontinuos, articulados y exclusivos que cohabitan contradictoriamente con organizaciones territoriales contiguas propias de las horizontalidades. Las interacciones espaciales son variadas, contingentes y conflictivas, así como las de sus agentes/actores sociales (por ejemplo en las ciudades, las grandes corporaciones, los empresarios locales asentados en determinadas áreas, el Estado) que coexisten con la ciudadanía común organizada en grupos sociales y con los grupos excluidos y su forma de participación en uno y otro tipo de lógica.

Tal noción de territorio activa, por tanto, al mismo tiempo, una dimensión de *dominación político-económica* (sentido funcional vertical) y una dimensión de *apropiación ligada a la identidad* (sentido horizontal simbólico de pertenencia) de una porción de la superficie terrestre por parte de un grupo social. Es un tipo de control mediado por el espacio, “control social del movimiento en y por el espacio” (Haesbaert 2004). Pero se trata de un control resignificante que siempre debe ser contextualizado, histórica y geográficamente.

La tradición centenaria de la geografía cultural incorpora la noción de “espacio vivido” al territorio, impregnada de la perspectiva del *mundo de la*

*vida* de las amplias capas populares, apremiadas en espacios desfavorecidos o precarios. Los ángulos teóricos de la etnogeografía permiten pensar en la diversidad cultural y social que coexiste en la realidad nacional boliviana. Se tiene, así, una ordenación territorial moderna urbana (de economía terciaria, industrial o agroindustrial), dotada de servicios e infraestructuras, por ejemplo, cohabitando con otra, la andina urbano-periférica y rural, revestida de inaccesibilidad y carencias (entendible también a partir de una construcción espacial holística, el *pensamiento andino*, sometido y constreñido a otra lógica).

Ese contraste antagónico se verifica también en la *territorialidad*. Por un lado, tal como la define Sack (1986, 19) en términos “fijos”, y por otro, con carácter itinerante. La primera postura afirma que la territorialidad es una conducta humana que intenta cumplir cuatro funciones básicas: a) fortalecer el control sobre el acceso al territorio; b) reificar<sup>6</sup> el poder a través de su vinculación directa al territorio; c) desplazar la atención de la relación social de dominación; y, d) actuar como contenedor espacial de hechos y actitudes.

Mas, la territorialidad humana es eminentemente producto de la historia. Así, se han producido al menos dos transiciones principales (Sack 1986): de la territorialidad de las sociedades primitivas “sin clases” a la de las civilizaciones premodernas, de estas a la del capitalismo moderno y de aquí, incluso, a su crisis contemporánea de la que emerge la territorialidad actual.

La *espacialidad social*, una cualidad intrínseca, genérica, de cualquier fenómeno social, mediado por espacialidades físicas y biológicas, se puede expresar a través de su *territorialidad y periodicidad* (transcurso, tiempo) (Randolph, 2000). Es decir, la territorialidad entendida como expresión de la espacialidad, en contextos históricos determinados, es decir, temporalidades y en territorios concretos. Se podría decir, también, que la territorialidad es la expresión territorial de las prácticas sociales y el uso concreto que se hace del territorio, su dominio, sus representaciones, etc.

<sup>6</sup> Del latín “re”, o cosa, reificación significa, esencialmente, cosificación; se afirma con Adorno que en el capitalismo la sociedad y la conciencia han sido casi completamente cosificadas. A través de este proceso, las prácticas y las relaciones humanas llegan a ser vistas como objetos externos. Lo que está vivo termina siendo tratado como una cosa inerte o una abstracción.

[http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/es/Zerzan\\_John\\_-\\_Compilacion\\_de\\_escritos.html](http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/es/Zerzan_John_-_Compilacion_de_escritos.html)

Esta entrada analítica mueve dos formas: las prácticas sociales y la lógica territorial. Generalmente la correspondencia concreta o empírica entre ambos recortes no es simple, lo cual resulta por la inevitable reducción analítica; “(re)cortes sociales” y “(re)cortes espaciales” no pueden ser simplemente “deducidos” unos de otros. Su interacción pasa por un proceso complejo e iterativo de identificación de articulaciones históricas entre una sociedad y/o (su) territorio.

“Aprovechando el propio carácter de las sociedades occidentales contemporáneas industrializadas” Randolph (2000, 13) propone investigar sus territorialidades más o menos separadamente. A partir de un sintético análisis de la literatura sobre la temática, confirma que tales territorialidades no son solo distintas sectorialmente, sino que también tienen cualidades diversas. Esa hipótesis se ejemplifica a partir de la interpretación de una serie de autores preocupados con determinados tipos de territorialidades, aplicada a un cuadro esquemático *habermasiano*. Tal como la sociedad se diferencia en *esferas pública y privada, mundo de la vida y sistema*, es plausible identificar en este esquema dualista, de forma relativamente aislada, tanto *territorialidades del sistema económico, territorialidades del sistema administrativo*, como del mundo de la vida y así adentrarse en el tejido de las articulaciones sociales públicas, considerando también las intersecciones con las otras esferas. El resultado es un paisaje de *territorialidades segmentadas* del capitalismo, bajo la hegemonía de las territorialidades de los sistemas que tienden a colonizar el mundo de la vida. Las territorialidades resistentes del mundo de la vida tienden a penetrar en los sistemas para “humanizarlos”. Esta visión dualista asume un grado de autonomía del mundo de la vida respecto al sistema capitalista, frente a las visiones que sostienen que la subsunción real al capitalismo neoliberal ha absorbido a su esfera inescapable a todo el mundo de la vida (cuadro 2.1).

Cuadro 2.1. Territorialidades modernas (*habermasianas*)

Esfera	Cuadro Institucional (mundo de la vida)	Sistemas
	Racionalidad Comunicacional	Racionalidad Instrumental
Privada	(trabajador-consumidor) <b>Territorialidad cotidiana:</b> * De CERTEAU: “Espacios/lugares, microespacios: aniquilación del tiempo por el espacio” * GUATTARI: “espacio liso y territorios existenciales”	(Sistemas económicos) <b>Territorialidad económica:</b> * HARVEY: “Capitalismo, objetivo territorial: aniquilar al espacio por el tiempo”. * LIPIETZ, KRUGMAN, FUJITA: “Modelos de economía espacial”
Pública	(cliente-contribuyente) <b>Territorialidad de la socialidad:</b> * MAFFESOLI, BOURDIEU, LEFEBVRE: “vida social en desenvolvimiento”.	(Sistemas administrativos) <b>Territorialidad administrativa:</b> * ALTHUSSER, POULANTZAS: “Matrices espaciales del capitalismo y la nación moderna: Estado monopoliza la organización del espacio” Bibliografía de políticas territoriales (ordenamiento y planificación territorial)

Fuente: Randolph 2000.

Las territorialidades *tropicales* (como llaman los geógrafos franceses a las prácticas no europeas y en ese mismo sentido “premodernas”) son, en cambio, antes que un coto de fronteras, un conjunto de lugares jerarquizados, conectados a una red de itinerarios que relacionan enraizamiento y viaje, permanencia y movimiento: “La etnia se cría y se fortalece por la profundidad de su anclaje al suelo y por el grado de correspondencia más o menos elaborada que mantienen con un espacio –que ella divide en áreas originando una malla– y polariza de acuerdo con sus propias finalidades y representaciones simbólicas” (Bonnemaison 2002, 99). Así, la territorialidad se sitúa en la unión de dos actitudes contrapuestas; engloba simultáneamente aquello que es fijación y aquello que es movilidad, en otras palabras lugares e itinerarios.

En términos actuales, la dimensión espacio-temporal del territorio puede abordarse metodológicamente, según la propuesta de Raffestin (1999), a partir de la interpretación de los procesos concomitantes denominados T, D,

R: (T) territorialización, (D) desterritorialización y (R) reterritorialización, como dimensiones dinámicas del territorio, en tanto prácticas espaciales de los grupos humanos que producen territorios, los de-construyen o desmontan y los vuelven a construir bajo ciertas nuevas características y condiciones, en los límites de la matriz de la producción espacio-temporal del capitalismo: el territorio del Estado-nación. Se asume esta propuesta con la consideración de su validez en el sistema capitalista y se deniega alguna esencialidad y naturalidad intrínseca de la dimensión espacio-temporal. Si esta existe como TDR, lo hace en la lógica del modo de producción capitalista. Así, si la modernidad estuviera vinculada centralmente a la T, aunque no exclusivamente, la posmodernidad y la globalización lo estarían a la D; la salida desencantada, de resistencia y emancipación de la posmodernidad y de la propia globalización implicaría la R por parte de los sujetos sociales subalternos, apelando en ciertos casos a la actualización de prácticas ancestrales.

Con la globalización de las últimas décadas se engendraron nuevas mutaciones. El mundo “moderno” de las territorialidades continuas regidas por el principio de exclusividad nacional, dice Haesbaert (2004) estaría cediendo hoy ante un mundo fragmentado y de exclusión, ampliándose a dominios espaciales exclusivos y altamente controlados. Se habla así de *múltiples territorialidades* activadas (viejas o reinventadas) de acuerdo con los intereses del momento y el lugar en que nos encontremos. Lo que parecía expresar esa multiterritorialidad era más que nada una forma dominante contemporánea de desterritorialización; sin embargo, como lo demuestra el mismo autor, el proceso no ha devenido ni en la muerte de los territorios, ni en el dominio global de un espacio único aunque la lógica capitalista tienda inexorablemente a eso, sino en la convivencia resistente, muchas veces antagónica, de reterritorializaciones fragmentarias, segmentadas, seriadas, dominadas o cercadas. Los estudios empíricos muestran que en todos los casos, siempre que los recortes territoriales no sean *strictu sensu* estatales, son acosados y hostigados por el Estado en sus diversas escalas de poder territorial.

El territorio se puede concebir de muchas formas, así el término actual más apropiado puede ser el de multiterritorialidad. Las modalidades más comunes basadas en Haesbaert (2004, 342) constan en el cuadro 2.2.

Cuadro 2.2. Territorializaciones contemporáneas

Territorializaciones (modos)	Características
Cerradas o “diferenciales”	No admiten pluralidad de poderes e identidades como condición de supervivencia étnica, tal como podría ocurrir en ciertas comunidades indígenas. Tienden a ser cercadas y circunscritas por los Estados.
Tradicionales/ dominantes	Asentadas en la tradición de los “territorios nacionales” de los Estados-nación y sus derivaciones subnacionales. Son la expresión del poder capitalista moderno.
Flexibles	Admiten tanto la sobreposición como la discontinuidad intercalada de territorios, como el caso de usos temporales de áreas en grandes ciudades. Generalmente en contextos de informalidad e ilegalidad.
Múltiples	Con base en la sobreposición y/o en la combinación particular de controles. Producto de negociaciones y luchas.
Efímeras	Capturas territoriales de corto plazo, dominios eventuales de espacios urbanos, de vías, de áreas productivas, generadas por movimientos sociales; desplazamientos de sectores periféricos por la comida o el combustible y el comercio informal, típicos de las ciudades “tercermundistas”.

Fuente: Haesbaert 2004.

Pueden incluirse definiciones de ciertos lugares en términos generacionales: territorios de la juventud, de la tercera edad, y los vinculados a sus características predominantes: territorios tomados, territorios de culto, territorios fantasmas.

No sería posible representar el territorio solo con las cartografías tradicionales, ya no se lo puede dibujar por la línea continua que señala el simulacro visual del objeto que se pretende representar: el mapa de Buenos Aires o de La Paz, por ejemplo. Hoy más que nunca el territorio no es el mapa dominante y disciplinario sino un croquis. Un croquis que vive la contingencia de su propia historia social (Rojas Pierola 2009).

Si el mapa marcaba unas fronteras determinadas de propiedades políticas y geográficas, los croquis desmarcan los mapas y los hacen vivir su revés: no lo que se impone (como frontera) cuanto lo que me impongo (como deseo) (Silva 1992, 29-36).

En síntesis, el territorio tiene atributos que constituyen herramientas metodológicas para su estudio:

- i. Es *localizado* y por tanto tiene características específicas, naturales, históricas, materiales, etc.
- ii. Emerge de *procesos de apropiación* simbólica y cultural, es decir *construye identidad y alteridad*.
- iii. Emerge en *procesos de dominación capitalista*, control, delimitación de fronteras, dominio jurídico, político y económico del espacio, de aquí que está *vinculado al poder hegemónico* en términos modernos.
- iv. Es una producción de la actividad y relación humana, pues existen el manejo y la transformación del *espacio apropiado y dominado*.
- v. Es *dinámico e histórico*, pertenece a un régimen de territorialidad capitalista, en la actualidad a la fase del capitalismo global y financiero; cada territorio tiene historia y una *configuración relativa* dentro de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (TDR).
- vi. Puede ser simultáneo y contingente, existen *superposiciones, luchas y adecuaciones* a grupos sociales concretos.

### Aglomerados de exclusión

A comienzos del siglo XX, las nascentes ciencias sociales iniciaron una profunda transformación de las representaciones del *otro*, de los *otros*, que no encajan en su sociedad u ocupan un lugar subordinado, el obrero, el marginal. Se trató de una de esas remodelaciones cíclicas de la mirada de los dominados por los dominantes, producidas en función de las dificultades con que tropieza el propio ejercicio de la dominación. Ese “otro” bien puede ser el pueblo pobre y explotado de las ciudades, aunque no se reduce a él, pues es posible observar evoluciones análogas más extremas,

por ejemplo, en lo que concierne a las minorías étnicas carenciadas y a los refugiados o a los alienados o desafiados.

Con Haesbaert (2004), entendemos que la noción de aglomeración o “aglomerados humanos de exclusión” da cuenta de ese ámbito concentrado ocupado por el pueblo pobre, que no llega a *ser* un territorio propiamente dicho, sino una territorialización precaria, inestable, que no se objetiva como dominio jurídico-político, ni los sujetos sociales involucrados completan un proceso de apropiación simbólico-cultural del espacio. Incluso podría decirse que se trata de la de-formación de subsistemas (políticos, económicos, territoriales) cuyo sentido está por definirse. El hecho de preconstituirse no define *per se* sus características. La autonomía de la que se puedan revestir esos aglomerados no indica sus atributos, tampoco la multiplicidad, porque de hecho está imposibilitada de representar una totalidad homogénea, más allá del desamparo y la defeción o, paradójicamente, la concentración forzada (como ícono el *campo de concentración*) donde se replica grotescamente la matriz espacial disciplinaria del territorio nacional pero encerrada en fronteras interiores infranqueables para los prisioneros. En este caso se puede pensar en procesos de desterritorialización que hacen referencia al abandono de territorios creados en las sociedades y su concomitante reterritorialización futura, que arrastra todavía la virtualidad del devenir y lo imprevisible. Aquí se enmarcarían los procesos de exclusión.

Rigurosamente, no existiría exclusión en términos de excepcionalidad o exención en el capitalismo como totalidad sistémica, dice De Sousa Martins (1997), algo explicado con certeza por Haesbaert (2004). Lo que existe es una contradicción congénita en el sistema, existen víctimas de procesos sociales, políticos y económicos opresores; existe el conflicto por el cual la víctima de los procesos excluyentes proclama y desencadena su inconformismo, malestar, rebeldía, esperanzas, su fuerza reivindicativa y su reivindicación corrosiva. Esas reacciones “constituyen el imponderable de tales sistemas, hacen parte de ellos aunque sean negados” (De Sousa Martins 1997, 17). Así, se critica la noción de exclusión como un estado o situación fija, de miedo e incertidumbre, que suple la concepción sociológica de los procesos de exclusión comprendidos como procesos de exclusión integrativa o modos de marginalización. Es decir que se ignora con esto

la reacción de la víctima, esto es su participación transformativa en el propio interior de la sociedad que lo excluye o que representa su integración en concretos procesos histórico-sociales. [Varios estudios coinciden en que] el modelo económico político neoliberal de países periféricos “estimuló a propósito la inclusión precaria e inestable, marginal [...] en términos de aquello que es racionalmente conveniente y necesario a la más eficiente y barata reproducción del capital”. (De Sousa Martins 1997, en Haesbaert 2004, 317, comillas en el original).

Su lógica obvia es la maximización del lucro, la coartada, la reducción de la rentabilidad general del capital en el período previo, la víctima propiciatoria, la fuerza de trabajo desvalorizada.

Como afirma Castel (1998), en un contexto de cambios vividos en el mundo del trabajo en los países centrales, tales como la automatización y la reestructuración productiva en los albores del siglo XXI, los excluidos son la mayoría de veces vulnerables que estaban sostenidos por un hilo y que caerán. Pero también existe un trayecto entre la zona de vulnerabilidad y la de la integración social, el riesgo de una desestabilización de los trabajadores calificados que se pueden tornar precarios, de los cuadros bien considerados que pueden quedar desempleados particularmente en razón de la precarización de las relaciones de trabajo y las vulnerabilidades que oscilan cotidianamente entre la fractura y la cohesión social. Entonces, se tiene que manejar ese término con mucha mesura: la exclusión no es la desaparición de la relación social de las redes de solidaridad, pero sí constituye una trama de relaciones sociales particulares en un *continuum* de desafiliación en una sociedad capitalista asumida en su totalidad. No existen *outsiders* de la sociedad pero sí un campo de posiciones cuyas relaciones con su centro son relativas, intensas o más o menos distendidas: “antiguos trabajadores que se tornan desempleados de modo duradero, jóvenes que no encuentran empleo, poblaciones mal escolarizadas, mal alojadas, mal cuidadas, mal consideradas, mal instaladas en la ciudad, etc. etc.” (Castel 1998, en Haesbaert 2004, 318).

En fin, la exclusión social atraviesa múltiples dimensiones, es un estado dinámico y mudable, de modo que interesa relieves su objetivación espacial que permite percibirla más allá del individuo-familia y también

como circunvecindad y aun comunidad. Es decir, una materialización contemporánea que alcanza a definir el paisaje territorial del neoliberalismo, lleno de bolsones de exclusión cuya fragmentación es relacional mucho más que meramente distributiva; implica un tipo de discontinuidad pero no la completa separación en la relación entre “excluidos” y el resto de la sociedad.

Los *aglomerados de exclusión* son, por lo tanto, espacios identificables. Por ejemplo, en la relación campo-ciudad podrían ser espacios periurbanos, como las favelas brasileñas o las “urbanizaciones” (agrupaciones de viviendas-dormitorio de interés social sin infraestructura básica o equipamientos, y/o conjuntos de viviendas aisladas hechas bajo autoconstrucción, localizadas al extremo de la mancha urbana) de El Alto; o espacios bajo condiciones sociales extremadamente precarias donde construir territorios bajo control o autónomos se torna muy difícil o completamente subordinada a intereses ajenos a la población que allí se reproduce. Es como incrustarse en los centros urbanos, como ocurrió con los *slums* norteamericanos de inicios del siglo XX en Chicago o con los actuales en el *South Side* de los Angeles, en zonas depreciadas o en franca decadencia, estudiadas recientemente por Wacquant (2007). El aparente desorden que rige esta condición en un sentido negativo es fruto de la falta de identificación de los grupos con su ambiente y del descontrol (aquí se podría precisar como grados de descontrol) de los espacios por sus principales usuarios. Es como si un vacío de sentido contemporáneo que afecta a grupos desplazados tuviese su contrapartida geográfica en la noción de aglomerados de exclusión.

Los aglomerados son difíciles de definir espacialmente, son más que nada un proceso muchas veces temporal antes que una condición o un estado objetivo y espacialmente bien definido. Se trata de una condición compleja y dinámica, fusionada con otras situaciones menos inestables (el aumento de la pobreza, del desempleo, de la inseguridad, de la violencia desorganizada y organizada y de la anomia defensiva como las situaciones de guerra y la migración forzosa masiva), a través de las cuales los excluidos pobres intentan a todo trance afirmarse al territorio de la certidumbre o reterritorializarse. La masa se constituye aquí, en el clímax, en un agregado

inorgánico de individualidades y manifestaciones atomizadas pero ligadas en común ante vectores de violencia y coacción externa, como en los campamentos de refugiados o desplazados por amenazas sociales, políticas y hasta de catástrofes naturales. En este escenario la relación líder-masa se efectúa sin intermediación y la relación Estado-masa parece adquirir un carácter de centralidad centrífuga.

Sin el encuentro con la intermediación los organismos de la sociedad civil tienden a desafilarse, dando lugar a las conductas de crisis, tales como bandas de jóvenes, grupos de delincuentes y otros de violencia desorganizada (Scherer-Warren 1999), pero también podrían generar la “multitud”, formulada por Hardt y Negri (2002) como totalidad de las subjetividades productivas y creativas que expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constitutivos. Esta última noción ha sido criticada por Borón (2002) porque con ella de un plumazo se esfumaron de la escena las clases sociales y se disolvió la diferencia entre explotadores y explotados y entre débiles y poderosos.

En el sentido de los trazos fundamentales de los aglomerados de exclusión, no es posible sustentar alguna tesis que destaque el intrínseco poder revolucionario, transformador, de esas poblaciones excluidas. Hay suficientes manifestaciones históricas que muestran tanto movimientos progresistas, cuanto movimientos extraordinariamente reaccionarios que brotan de las masas en situación de exclusión (Haesbaert 2004).

## Reciprocidad, redistribución e intercambio

De acuerdo con Sahlins (2003), en las sociedades primitivas la economía no era una máquina de funcionamiento autónomo, era imposible separarla de la vida social, religiosa y ritual; y no solo que el campo económico no determina el ser de la sociedad primitiva, más bien la sociedad determina el lugar y los límites del campo de la economía. “...la sociedad primitiva no es un juguete pasivo del juego ciego de las fuerzas productivas; por el contrario, es la sociedad la que ejerce sin cesar un control riguroso y deliberado sobre su capacidad de producción. Lo social determina lo económico,

las sociedades primitivas son máquinas de antiproducción” (Sahlins 2003, 33). Por tanto, se trata de sociedades de redistribución o de reciprocidad que no tienden al desarrollo. Para ser más exactos, no son antiproducción sino que plantean un principio de proceso diametralmente opuesto al del sistema capitalista.

Temple (1995) afirma que la crítica de la economía política establece que la producción es efectivamente determinante en los sistemas de intercambio y de competencia; pero esto no ocurre en los sistemas de redistribución y reciprocidad, donde por el contrario el consumo es lo que determina la producción. Por lo mismo, más que máquinas de antiproducción, esos sistemas son máquinas –por decirlo así– de sobreconsumo.

Para romper las visiones primitivas y arcaicas en las que estuvieron encerrados los conceptos de la reciprocidad y los sistemas de redistribución, Temple plantea invertir el postulado clásico evolucionista a otro de alteridad: el *don* como lo antitético del intercambio; es decir como el principio de una evolución económica opuesta a la instaurada por el proceso de intercambio. Mauss (2009) la describe como una fuerza social, una fuerza mágica que representaría la ideología del donador. Sin embargo, Mauss iguala la aplicación de esta fuerza de las sociedades primitivas con el intercambio de las sociedades occidentales, ve al *don* como una forma primitiva de intercambio, mientras que la reinterpretación de Temple (1995), la práctica del *don* es diferente, pues le permite al ser humano reconocerse y nombrarse, le permite llamarse viviente, de modo que no se trata del intercambio primitivo, sino de otra economía. Esta apropiación, que implica también una separación de la naturaleza original, le conferiría a la persona no solo su dignidad, su nombre –su rostro, como dicen los indígenas amerindios–, sino también un poder, el poder de la vida, que entonces se convertiría en prestigio o crédito. Así, la reproducción del *don* es la fuerza fundamental. Esta reproducción connota socialidad, ya que si el *don* es consumido sin ser reproducido, el ciclo de la abundancia se interrumpe y sobreviene la muerte. Por el contrario, si el *don* se convierte en otra fuerza de producción y luego de redistribución, entonces recobra su forma primigenia: es la vida humanizada, la vida social, la cohesión territorial.

Por tanto, ¿cuál es la fuerza que hace circular los *dones*? ¿Se trata de que el presente recibido sea obligatoriamente devuelto? No es la idea de restitución, dice Temple, puesto que esto implicaría contrapartida inmediata, una idea desechada por la tesis indígena. Es evidente que para explicar el retorno del *don*, basta con que el movimiento de la riqueza sea circular, sin embargo, esto no es explicado por la tesis de la restitución, que consumiría toda la práctica del *don*. Entonces, ¿cuál es la fuerza que pone en movimiento el *don*? De su análisis emerge que tal fuerza sería el principio de la economía política de los sistemas de redistribución y de reciprocidad. Si yo guardase para mí ese objeto del *don* me volvería *mate*, es decir me sobrevendrían la enfermedad y la muerte. Así, el *don* puede propagarse hasta los límites del campo social, como una onda. Los movimientos de retorno y de circulación contraria no podrían ser interpretados como intercambio; es la fuerza misma del *don* la que explica la ida y la vuelta, extendiéndose aún a otra totalidad social, mucho más vasta. En este sentido, la estructura del desarrollo del *don* es triádica; el tercer componente es el que permite escapar a la bipolaridad del intercambio, el que permite significar la generación social del *don*, configurar el primer ciclo de la economía política de una sociedad de redistribución.

Así, la redistribución es suficiente para engendrar sociedades de reciprocidad, siempre y cuando el *don* se dirija sistemáticamente a un tercero. La presencia del tercero hace evidente que la reproducción del *don* no sea una mera restitución sino que este vuelve en forma superior al *don* de origen; en su movimiento de retorno debe ser por lo menos superior a lo que era, así el *don* funda la relación social y el ciclo económico, los lugares y los itinerarios de una territorialidad nómada o en red. Eso precisa un conjunto de relaciones de reciprocidad entre donadores: el *don* volverá a pasar necesariamente por sus orígenes pero aumentado por la sucesión de los *dones*, que se sumarán a la reproducción de los bienes recibidos. Esta “crecida” es lo peculiar del movimiento del *don*, así el *don* se convierte en el motor del crecimiento y de la producción.

En ese sentido, la reciprocidad se define como lo contrario de la competencia y su propósito es restituir el equilibrio. De esa manera el *don* es el principio de la redistribución y el donador adquiere poder en la medida en que da, o sea lo adquiere por la razón inversa a cómo surge el poder en el

sistema del intercambio que es a través de la acumulación. El poder en el *don* se expresa de ese modo en el prestigio, es decir en la generosidad de la redistribución. La redistribución y la reciprocidad son dos fases dialécticas de un mismo ciclo económico, en el cual el consumo mueve la producción y la reciprocidad da lugar a la gratuidad generalizada de la redistribución. Por tanto, hay una contradicción entre el sistema del intercambio y la acumulación, y el sistema de la *redistribución* y la *reciprocidad*. La cultura andina ha recreado la reciprocidad y la redistribución, componentes esenciales de su cosmovisión en un repertorio amplio y diverso.

### Pensamiento andino y decolonialidad

Para definir el concepto fundamental pensamiento andino se presentan dos conceptos subordinados. Uno es el *espacio-tiempo andino*, desdoblado en categorías espacio-temporales aymaras que permiten discernir la lógica de apropiación territorial andina, inferencias basadas en los estudios andinos, procedentes de múltiples disciplinas. El otro concepto es el de *reciprocidad andina*, igualmente desglosado en diferentes categorías que expresan a su vez la *solidaridad* y *complementariedad* en la convivencia cotidiana en la actividad socioeconómica, como la feria. En ambos casos se trata de identificar una muestra, lo suficientemente representativa, para explicar el extenso campo cultural de la cosmovisión andina. Esto no significa reducir lo étnico cultural solo al campo del pensamiento andino, pues existen categorías que se han incorporado al concepto de territorio y de redistribución por la fuerza de su acepción para connotar la diversidad territorial.

Otro concepto fundamental, la *lógica*, hace parte implícita de los ejes analíticos que se exponen, pero explícitamente permea como estructura básica de toda la reflexión. Lógica como conocimientos, entendimientos y capacidades sociales (individuales y colectivas) que cargan de sentido a la acción. La conceptualización de lógica incorpora también “la posibilidad de describir las ‘leyes del desarrollo de la ciencia’ e incluye lo que Popper llamó una ‘lógica del descubrimiento’ (Hoffmann 1998). Su definición, además de su amplitud, incluye inferencias temáticas como la abductiva,



la deductiva y la inductiva, cada una con sus roles específicos en el proceso del conocimiento científico.

Se asume que las culturas construyen su cosmovisión. La griega fue, por antonomasia, la base cultural occidental, tiene su propia filosofía que cuenta con un conjunto de paradigmas, los cuales a su vez tienen una lógica. La praxis vital del mundo moderno occidental podría ser explicitada, por ejemplo, por Weber (1984), fragmentada en tres esferas o dominios irreductibles: el saber (la ciencia), la *ética* y la estética. En cambio, la cultura andina genera una totalidad de sentido, una cosmovisión holística. Lo andino expresa comúnmente una racionalidad que enseña el todo de relaciones que constituye la realidad para el *runa/jaqi* (“persona”, en quechua y aymara, respectivamente).

*No las cosas, sino las relaciones entre estas*: lo individual no tiene plena existencia, lo importante es, entonces, la relación. Este principio de relación de todo tiene una validez cósmica y abarca incluso a las deidades. A su vez, la relacionalidad se deriva en otros tres principios: *complementariedad*, *correspondencia* y *reciprocidad*, que atraviesan transversalmente la lógica, la cosmología, la antropología, la *ética* y la teología andinas. El símbolo por excelencia es la *chakana*, la cruz andina, que representa estos vínculos universales. (Estermann 1998, 165).

Según la lógica de la reciprocidad y complementariedad andina (Temple 1995), el arte de vivir es cómo llegar a la armonía con el otro. La reciprocidad vuelve a las personas dependientes unas de otras. Así, todos son tributarios de todos lo cual obliga a una práctica social comunitaria en todos los ámbitos, una de cuyas expresiones es la feria de intercambio, espacio de encuentro intercomunal, reciprocidad y redistribución, una centralidad que refuerza y articula prácticas productivas, de intercambio de bienes y principalmente el lazo social de la comunidad. También es una lógica tri-valente, es decir, tiene tres valores: verdadero, falso y quizás (*tal vez*). De manera que existen varias posibilidades de conclusiones a partir de premisas dudosas. La ambigüedad tiene valor, la incertidumbre es inherente.

Algo primordial es que se trata de una racionalidad inspirada en la dualidad sexual, corporal o familiar; la dialéctica de oposición complementaria

es el modelo formal que ordena la realidad andina en todos sus aspectos. En las comunidades rurales indígenas, las dos parcialidades territoriales, *aransaya*, alta, masculina y *urinsaya*, baja, femenina, forman un solo *ayllu* y se alían entre sí para enfrentar a los otros *ayllus*. La oposición tiene tal fuerza que para algunas investigaciones como la de Montes (1999, 139) “hay una regla que prohíbe el matrimonio entre miembros de mitades distintas, y existe otra norma implícita que postula una hostilidad institucionalizada entre ambas mitades”. De modo que la oposición dual está, pues, culturalmente reforzada, y, como en el caso de la pareja humana, surge el problema/necesidad de conciliar la división entre los dos opuestos con la unidad del todo el conjunto. La contradicción puede resolverse con el acto sexual, por ejemplo, y en términos comunitarios, esta vez simbólicos, con el *tinku* –un combate ritual que enfrenta periódicamente a la mitad masculina del *ayllu* con la femenina en la *cancha* o *taypi* (lugar físico central de confluencia de los *ayllus*)– que hace las veces de cópula unificadora (1999, 130-141) instituyendo una triada. Otras formas de reequilibrio estudiadas por Montes bajo la lógica descrita son, además, en la esfera de la reciprocidad y complementariedad: la redistribución compensatoria al más desfavorecido, las diversas mediaciones entre los opuestos que instituyen triadas y el *kuti* (retorno, vuelta) que gravita en un movimiento cíclico de inversión periódica y alternada en la posición de los opuestos y su carácter de dominancia.

La oposición y el equilibrio entre las partes opuestas se dan, por tanto, en todos los órdenes de la cultura, fuertemente vinculados al socioespacio. Si miramos la dimensión ecológico-productiva rural, es fácil advertir las oposiciones puna-valle. Como principio general, todos los *ayllus* poseían tierras en ambas zonas, siguiendo la estrategia del “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”, descubierta por Murra (1975): “Dicha estrategia consiste en que cada *ayllu* andino propende hacia la autarquía económica, y en consecuencia trata de asegurar su acceso a recursos provenientes del mayor número posible de niveles dentro de la variada ecología andina” (Murra 1975, 22). Por ejemplo, las comunidades se aprovisionan en el “archipiélago” territorial, de tubérculos en sus tierras de la puna, de maíz en las del valle (en el pasado, frutas en el trópico amazónico y pescado en

la costa). Entre puna y valle existe una “oposición complementaria, pues cada una de ellas produce los recursos que la otra requiere”, y se ven por lo mismo compelidos a conciliar. El espacio donde se producen los aprovisionamientos y los intercambios son las ferias periódicas y rotativas.

Así, si hay algo de fundamental en la lógica andina es ese par inevitable y relativo que en su reequilibrio plantea un tercer elemento, y se convierte en triada, en su concreción: la oposición-conciliación, que implica un desequilibrio sustancial entre las partes que exige un reequilibrio inestable para existir, y que además se inscribe en órdenes temporales cíclicos, donde unas veces vence una parcialidad y después la otra en compensación, luego de arduos arreglos y *tinkus* intercomunales. Sin embargo de requerir estos mundos socioculturales específicos un amplio margen de autonomía para enraizarse, no lograron evitar, desde el primer día de su existencia, la relación con la “otredad”, que justamente funda su singularidad. ¿Cuánto de estos supuestos es reconstrucción antropológica y cuánto práctica viva?

Ese posicionamiento reconoce las otras dimensiones y saberes invisibilizados por la lógica racionalista moderna, como es el caso del mundo andino. Para Amin (1989, 215) la crítica teórica del eurocentrismo tiene que encarnarse en nuevos experimentos de mundos. Así, ante la “deformación eurocéntrica de la propia realidad y cultura, el pensamiento latinoamericano denuncia el eurocentrismo de y en el Occidente reducido de hoy”, una reducción que vincula esencialmente el eurocentrismo al proyecto político del capitalismo. Se trata más bien de la ideología de un proyecto político que define en términos capitalistas el desarrollo social y el progreso cultural al centrarlos en la producción de mercancías y la subsiguiente expansión de los mercados, y que pretende hacer de esa definición un destino para toda la humanidad.

Lo que interesa del pensamiento crítico del eurocentrismo es su proyección en los estudios poscoloniales o de la colonialidad, una veta disciplinar con amplias derivaciones en la Bolivia actual y en la problemática de la investigación. Estos estudios devienen en parte del indigenismo radical de mediados del siglo XX, especialmente la obra de Reinaga (1970) que no solo explica el colonialismo interno y externo colocando como matriz conceptual a la lucha étnicoracial, sino que también propone una nueva

dualidad irreductible:<sup>7</sup> la existencia de dos Bolivias, una europea minoritaria y dominante y otra mayoritaria indígena y sojuzgada. Se reconfigura el dualismo del funcionalismo en las ciencias sociales, largamente rebatido en su esquema básico: sociedad moderna versus sociedad tradicional. Cuando disciplinas como la sociología debían plantear alternativas que fortaleciesen —o directamente erigiesen— agentes, estructuras y tendencias modernizantes, lo que sobrevino fue el desarrollismo y sus políticas en América Latina hasta bien avanzado el siglo XX (Stavenhagen 1990).

Polarizando el pensamiento europeo y el indio, Reinaga funda el etnocentrismo indio, planteando la superioridad de las sociedades indígenas como futuro y salvación humana. Para este autor, el camino es el pensamiento *amaúutico*, una cosmovisión que envuelve al universo y a la propia vida, diferente y opuesta al pensamiento antropocéntrico europeo. Esas formulaciones alimentaron ideológicamente al katarismo (Movimiento Revolucionario Tupac Katari-MRTK) de los años 80 en la construcción política indígena autónoma. La vertiente, junto con otras —procedentes del neomarxismo y la tradición de las luchas sindicales, el movimiento obrero (centralmente el minero), base de un largo período histórico en Bolivia, el nacionalismo revolucionario—, devino décadas más tarde en uno de los núcleos sociales fundamentales del proceso de transformación actual que vive Bolivia: los movimientos sociales indígenas contemporáneos, uno de cuyos epicentros políticos culturales es El Alto, la “ciudad aymara”.

Esas líneas de pensamiento se proyectan también en la perspectiva histórica de la obra de Quijano y su trabajo sobre la colonialidad, que para algunas interpretaciones no deja de ser eurocéntrica por apostar al socialismo como la única salida posible (Patzi 2009). Esta crítica lo sugiere como otra salida al capitalismo pues, mirando desde el presente, no habría tomado en cuenta profundamente las lógicas económicas andinas propias y su potencialidad. Uno de los precursores de este pensamiento fue Mariátegui (2007), quien, apoyado en el concepto de la colonialidad, expresó la organización segmentada de nuestras sociedades americanas, donde la división del trabajo está montada sobre la base de la raza. “La

<sup>7</sup> Los binarismos políticos no estabilizan permanentemente el campo del antagonismo (Hall 1996).

reivindicación indígena carece de concreción mientras se mantenga en el plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política” (2007, 27).

Otra de las reflexiones que deja Mariátegui (2007) se relaciona con el potencial de la historia a la hora de generar un pensamiento crítico que deje atrás el eurocentrismo de las ciencias sociales. Se induce a pensar distinto a lo acostumbrado por “la historia”, al mover la unidad de análisis del progreso o los estados-nación a una modernidad abstracta, fantasma, donde el pasado se funde con el ahora. Ello supone una construcción política de la memoria. El debate gravita en torno a la forma que asumirá el mundo y la capacidad de intervenir en su constitución. Entonces ¿cómo construir políticamente esa memoria? La historia debe perseguir el análisis dentro de las estructuras sistémicas durante el tiempo y espacio suficientes para comprender las lógicas que dominan, lógicas que determinan las secuencias más fuertes de la realidad. En ese sentido, Mariátegui expone cómo se fue construyendo sobre escombros un único patrón de poder que configuró un eterno colonialismo particularmente sobre Perú, con similitudes con Bolivia y la región de Sudamérica en general. Para el autor, hablar de modernidad implica hablar de colonialismo y capitalismo. “Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia suramericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental, o mejor dicho capitalista” (Mariátegui 2007, 17).

Este autor menciona cómo la explotación esclavista de las sociedades colonizadas fue un momento decisivo para la constitución del capitalismo. Es decir que el capitalismo se hace sobre la base de América, y el mecanismo de control con el que se sostuvo la *colonialidad del poder* fue la *raza*. Este racismo inédito de la modernidad es una forma ideológica de hacer al otro absoluto, es decir, incluirlo en la totalidad o excluirlo de la totalidad social; además espacializarlo, pues se percibía al indígena como el que tenía un lugar específico y aun como aquel al que ese lugar le correspondía en el orden espacial. Sin embargo, el mundo indígena no fue pasivo frente a la lógica avasallante; apoyado en su propia construcción comunitaria, étnica y cultural, reconstituye una posesión territorial

o territorialidad *de facto*, que con el tiempo devino *de jure*, en torno a la organización territorial emblemática, el *ayllu*. Ese patrimonio territorial comunitario fungió a lo largo de la historia como forma de resistencia y emancipación, frente a la formación sobrepuesta del territorio estatal republicano, generando en el mundo aymara, por ejemplo, una referencia identitaria que contribuyó a que se autodefiniera contemporáneamente como nación (Rojas Pierola 2009).

El resultado desde este campo disciplinar es que la dominación étnico racial y la dominación de clase son, entonces, dos condiciones de la realidad impuesta que se refuerzan mutuamente, por lo cual, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos (2010), la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Este contexto analítico coloca a la reciprocidad andina y al intercambio capitalista expresados en la Feria 16 de Julio en otro plano, un plano ambiguo de equivalencias aparentemente imposibles y esencialistas, es decir, el uno asentado en la acumulación, la explotación y la homogenización, el otro en la redistribución, los usos y costumbres y la diversidad, reequilibrándose continuamente dentro de sus opuestos permanentes.

### Lucha o convivialidad

Con el abordaje particular de la feria, este eje identificado articula las concepciones del territorio y la exclusión social. Este cruce intenta penetrar en la lucha y la convivialidad, es decir, el desarrollo heterogéneo y plural que articula lo moderno y lo no moderno, lo occidental y lo originario, la lógica mercantil de la feria de El Alto y la lógica de la reciprocidad propia de las culturas andinas.

Una conceptualización importante es asumir la lógica andina como escenario de discusión intercivilizatorio. ¿Es esto posible? Desde la lógica moderna, no lo es.

## Síntesis

La discusión teórica que provocó la Feria 16 de Julio, como un socioespacio, incorpora un recorrido por las representaciones disciplinares del espacio. Se ha hecho énfasis en la ciudad y lo urbano-rural y contrastado la mirada clásica-ortodoxa eurocéntrica y la del Sur, en Latinoamérica. Se ha desbrozado la relación espacio-territorio a partir del concepto de espacio existencial (que introduce en la discusión las prácticas espaciales y los *espacios de representación*) y se ha ahondado en el espacio y el territorio como producción social. El recorrido ha partido desde la territorialidad originaria, el *ayllu*, sus *parcialidades* y su espacio de reequilibrio, el control vertical de pisos ecológicos o modelo de Murra, hasta arribar al debate teórico interdisciplinario sobre el *don*, el intercambio y otras formas culturales abordadas por la antropología. Estas últimas están relacionadas con los estudios andinos y sus vertientes más adecuadas para este trabajo, como son los estudios de la colonialidad o subalternidad y sus implicaciones territoriales.

Desde la espacialización de los fenómenos y procesos sociales, se opta por los estudios territoriales integrales procedentes de la geografía posestructuralista. El instrumental lefebvriano que adoptamos conlleva la relación dialéctica de práctica espacial, representaciones del espacio y *espacios de representación*, y lo utilizamos como un instrumental metodológico directo en la investigación. Esos espacios sugieren reestructuraciones alternativas y revolucionarias de las representaciones institucionalizadas y también nuevas modalidades de práctica espacial de poblaciones marginales, barrios y favelas como una ‘reapropiación’ del espacio producido por el sistema de propiedad privada y mercantilizada, que favorece a propietarios ausentes y zonas vacantes de tierra urbana. El objeto de estudio de Lefebvre es el proceso de la producción del espacio, no el espacio en sí mismo. En varios momentos históricos, los tres “niveles” mencionados se combinan en jerarquías estructurales distintas.

Dos nociones caracterizan, desde el título mismo, el sentido de la investigación: el *territorio* y los *aglomerados de exclusión*.

La noción de territorio que se aplica ha sido ampliamente desarrollada en secciones anteriores; su definición cubre y se integra en varios aspectos

en las prácticas espaciales, representaciones espaciales y *espacios de representación*, respetando los límites de su propio sentido, básicamente relacional y social:

En este texto, nos gustaría reflejar la naturaleza de este “puente” (el territorio) y asumirla como la mediación y el contexto para el diálogo interdisciplinario. Este “puente” tiene una doble cara. En la primera, ocurre el retorno a la problemática del poder. El territorio, como hecho y condición expresa la historia del poder y del Estado y corresponde a la tradición analítica y estratégica de la geopolítica, desarrollada y grabada en la modernidad (Torres Ribeiro 2002).

Se mira al territorio dinámico desde las relaciones y los procesos que lo materializan, es decir desde sus procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (TDR), concomitantes entre sí, que pueden ser verificados también en la territorialidad andina, alterada y permeada en su lógica interna.

*Territorialización*: “...más que una cosa, un territorio es un acto, una acción, una relación, un movimiento concomitante de territorialización y desterritorialización, un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce un control” (Deleuze y Guattari 1997, 224), funcional, de uso pragmático existencial –reproducción de la vida– una dimensión simbólica afectiva, es decir, *espacios de representación* en la doble construcción de sujetos y territorios.

*Desterritorialización*: El territorio se puede desterritorializar, abrirse, en líneas de fuga, salirse de su curso y destruirse. Con un cierto esencialismo se dice: “La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios ‘originales’ se rompen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que ultrapasan las tablas de la tribu y la etnia...” (Haesbaert 2004, 127)

*Reterritorialización*: Podría parecer el retorno a una territorialidad primitiva, o más arcaica, sin embargo, eso implica inevitablemente la activación de un conjunto de artificios por los cuales un elemento, el *medio* desterritorializado

torializado, sirve de territorialidad nueva a otro que pierde la suya (Deleuze y Guattari 1997). Aquí se trata de algo parecido a lo innominable (o el riesgo de nominar lo innominable) de un acontecimiento en una situación tempo-espacial por venir o en desenvolvimiento (Rojas Pierola 2009).

En cambio, la noción de aglomeración o “aglomerados humanos de exclusión” da cuenta de aquel proceso de desterritorialización (crítica a la visión posmoderna que hace de este estado algo permanente) que se verifica sobre todo territorio, o la generación de un ámbito que no llega a ser un territorio propiamente dicho, es una territorialización precaria, inestable o una línea de fuga a la reterritorialización. La exclusión explícita en cierto tipo de aglomerados humanos con incidencia masiva, no es la desaparición de las redes de solidaridad, pero sí constituye una trama de relaciones sociales particulares en un *continuum* de desafiliación y fragmentación en el interior de una sociedad capitalista asumida en su totalidad. No existen *outsiders* fuera de la sociedad pero sí un campo de posiciones de incertidumbre, angustia y miedo, cuyas relaciones con su centro son relativas, más o menos distendidas: antiguos obreros que se tornan desempleados permanentes, jóvenes sin empleo, informales nómadas, poblaciones mal escolarizadas, mal alojadas, mal cuidadas, mal consideradas, mal instaladas en la ciudad, etc.

La presentación sintética sobre el pensamiento andino, como representativo de la cosmovisión andina, trasciende cualquier análisis lógico-racional moderno. Si figura en textos arqueológicos o antropológicos tiene una connotación descriptiva que solo mira una parte de una vieja cultura, reconstruida muchas veces, por lo vital.

La reciprocidad, la redistribución, la ritualidad, la apropiación toman en esta investigación denominativos aymaras ya no solo rurales, sino también crecientemente urbanos. Si bien, por razones analíticas, se les asigna la tendencia a significar lo mismo, acarrear un alcance y representación adicional propia. La transición rural-urbana sirve, pues, más que nada, para poner en evidencia la imposibilidad de transmitir la esencia del sentido, ya que se trata de una práctica social que es apenas una acepción posible en la totalidad de la cosmovisión en movimiento. Así que en nuestro orden investigativo intentamos reconstruir, tarea ardua, algunos elementos de una cosmovisión cuyo sentido se aprecia en el acto de la cultura viva de

los feriantes, a través de imaginarios, imágenes, diálogos, observaciones, herramientas cualitativas captadas en la investigación de campo. Aquí nos limitamos a presentar algunas de las prácticas espaciales demostrativas en la Feria 16 de Julio de El Alto.

Tomando en cuenta estos resultados, la inquietud apuntó a develar aquellos procesos que denotan territorializaciones precarias, inestables o al menos *diferenciadas* (lógicas de exclusión, simbólico-místicas e imaginario-visceral) de aquellas formas hegemónicas, más convencionales o pragmáticas, ligadas a cuestiones de control, de ordenamiento o de gestión del espacio administrativo y jurisdiccional con sus consecuencias sociales y económicas.

Aquí se insume el pensamiento decolonial de la tradición *mariateguista* que muestra cómo la explotación de las sociedades colonizadas fue un momento decisivo para la constitución del capitalismo. El mecanismo de control con el que se sostuvo la *colonialidad del poder* fue la *raza*. Este racismo inédito de la modernidad es una forma ideológica de hacer al otro absoluto, es decir incluirlo en la totalidad o excluirlo de la totalidad y espacializarlo en reductos. Se percibía al indígena como el que tenía un lugar específico y cuyo lugar le correspondía “naturalmente” en el orden espacial. Sin embargo, el mundo indígena no fue pasivo frente a la lógica avasallante. Apoyado en su propia construcción comunitaria y étnica, reconstituyó una posesión territorial o territorialidad *de facto*, que con el tiempo devino *de jure*. Esa posición y posesión en relación con el Estado genera una cuestión territorial –identitaria, que es constante en la historia nacional y que se expresa en otras escalas, como en la Feria 16 de Julio.

Las dimensiones que se plantearon como incógnitas en la investigación se pueden reconocer como tipologías territoriales yuxtapuestas, con formas estructurales diversas. Se trata de una trama de territorialidades con “bordes y límites sociales y económicos superpuestos”.

Estos supuestos iniciales enmarcan la cuestión fundamental en el estudio ya expuesta varias veces. La resolución del dilema –en tanto proceso de esclarecimiento– incluye no solo la posibilidad de contribuir a la comprensión actual de categorías tan controvertidas como las territorialidades urbanas, sino también la interpretación del sentido de una de las áreas más significativas de remodelación del núcleo metropolitano de La Paz.



Armando el puesto



Servicios personales

Segunda parte

## Capítulo 3

### “Reglas” para sobrevivir en la feria\*



Ferretería

“Una de las primeras reglas para realizar una buena compra es llegar muy temprano, si es posible antes de las cinco de la mañana, que es cuando comienza la acción: una vorágine de vendedores y artículos desafía la imaginación, especialmente aquellos que están de moda y que, sin dar tregua, se agotan a las 6:30”, señala Mónica Oblitas en la página 2 de su artículo.<sup>1</sup> Así, no es extraño que la comerciante de algún producto llegue a la feria aun en penumbras, junto con su familia, que allí descarguen una decena de bolsas, armen su puesto fijo (su *ghatu*) hecho de tubos de fierro y plásticos, aledaño a otros cientos y hasta miles de puestos idénticos, apilen y ordenen cuidadosamente sus artículos y luego atiendan, sin pausa, a una nube de clientes desde el amanecer hasta el anochecer. En la noche es cuando se produce la retirada masiva de vendedores y productos, apiñándolos en camiones, buses y vehículos de todo tamaño.

La entrevista descubre un típico actor de la feria: “Nosotros siempre hemos estado acá, al borde de la avenida Panorámica, en el sector de La Riel”, cuenta DQ, vendedora de triciclos usados;<sup>2</sup> su puesto, que se limita

---

\* Todo este fragmento incluye, sintéticamente, varios artículos periodísticos sobre la Feria 16 de Julio, 2005-2009, aparecidos en los siguientes medios de La Paz: *Bolpress*, *La Razón*, *El Diario*, *Radio Fides*. Aparecieron en la *web* y fueron complementados con las observaciones de la investigación de campo.

<sup>1</sup> Este capítulo también se ha basado en el artículo de Mónica Oblitas “Érase una vez la Feria”, publicado en el periódico *El Deber* de Santa Cruz, domingo 22 de julio de 2007.

<sup>2</sup> Entrevista realizada en El Alto, 2008.

a un plástico estirado en el suelo, al lado de otros similares, se encuentra al borde mismo del precipicio desde donde se divisa, vertiginosa, la vecina ciudad de La Paz. “Antes más adentro estábamos, pero como ha crecido la feria, hemos tenido que ‘bordarnos’, porque no somos fijos”, la corrige AY, vendedora de revistas y libros antiguos.<sup>3</sup>

Alicia, oriunda de Uyuni, un remoto pueblo del departamento de Potosí, quien vive en El Alto desde hace más de 30 años, recuerda que la feria siempre estuvo ahí, aunque al principio había, dice, “solo una docena de puestos de *qhateras* que ofrecían abarrotes y mercaderías”. Sin embargo, continúa, la “relocalización” minera y la crisis de la Unión Democrática Popular UDP<sup>4</sup> en 1985 “hicieron que ‘la 16’ explosionara, ahora somos demasiados”. Hoy, la feria alberga a más de 20 000 comerciantes, ubicados en cuadradas y cuadradas de la zona alteña. Otros estiman que la feria incluye a cerca de 300 000 personas, entre comerciantes y asistentes. Un alcalde de El Alto aseguraba que el *Qhatu* Feria de la 16 de Julio es la más grande de Latinoamérica y posiblemente del mundo (Yampara y Temple 2008).

“Acá puedes encontrar lo que tú quieras”, afirma un vendedor de corbatas americanas, nuevas y de medio uso, que no pasa de los 15 años de edad, “lo que te antojas vas a comprar”. Eso sí, “sujetando bien las carteras y las billeteras”, porque es también uno de los lugares donde más ladrones existen. Tampoco es casualidad que El Alto registre la mayor cantidad de talleres mecánicos clandestinos, que desmantelan los vehículos robados y luego venden las partes y la chatarra, en puestos de la misma feria. “Incluso comercializan vehículos enteros con la numeración del chasis alterada”, explicaba recientemente el director departamental de DIPROVE (Dirección de la Propiedad Vehicular).

Todos los jueves y domingos, una interminable procesión de gentes abarrota las calles y avenidas donde está instalada la tradicional feria. Muchos ingresan por una de las altas pasarelas peatonales que se construyeron para atravesar la autopista que conecta las ciudades vecinas, El

3 Entrevista realizada en El Alto, 2008.

4 Frente político que ganó las elecciones presidenciales en Bolivia en 1981.

Alto y La Paz. Caravanas de personas la cruzan hasta llegar a la planicie donde están instalados los puestos de venta. En toda la zona al borde del altiplano, denominada Ceja de El Alto, desde donde se divisa abajo la ciudad de La Paz, los puestos de venta de ropa usada, por ejemplo, son los más numerosos. Montones de ropas apiladas y otras enfardadas se alinean en innumerables casetas.

El lugar más extenso de estos artículos está ubicado alrededor del templo católico, en la misma zona, construido por el cura Obermaier,<sup>5</sup> al frente de las instalaciones de la Empresa de Televisión y de la Caja de Salud. Allí los comerciantes “detallistas” están ordenados por camisas, chaquetas y otras prendas, hasta zapatos. Al otro lado de la Av. Panorámica, cerca del otro gran eje perimetral de la feria, la Av. Juan Pablo II, y a la altura de la puerta principal de un cuartel de la Fuerza Aérea, se halla el lugar de la ropa usada al por mayor y clasificada; se expenden grandes apilados de prendas de primera calidad, hasta las más viejas y baratas. Aun más rebajadas están las ropas que se venden a fardo “cerrado”<sup>6</sup> donde uno opta por adquirir a ciegas grandes cilindros zurcidos de tesoros o desperdicios para revender al detalle, más avanzada la mañana. Por esas calles, comerciantes minoristas han instalado sus talleres textiles de reciclado y depósito en tiendas alquiladas junto con hileras de “boutiques” populares, donde los maniquíes lucen coloridas ropas nuevas de la tradicional *chola*<sup>7</sup> paceña. Desde una mirada occidental, se podría pensar que la feria es un completo desorden; sin embargo, dentro de la lógica andina todo parece estar en su lugar (Yampara 2008).

“Los puestos de venta de ropa son lugares donde, en una especie de convivencia pacífica, gente blanca e indígena mete sus manos en las pirámides de ropa en busca de la prenda que les caiga bien”. El reportaje afirma que “desde que el uso de la ropa se ha popularizado por su bajo costo, las

5 Sebastián Obermaier, un sacerdote alemán que con la construcción de numerosas iglesias parroquiales de vistosas y alargadas torres y de una particular forma andina ha transformado, para los entendidos, el monótono paisaje urbano de El Alto.

6 Fardo: gran envoltorio apretado con cerca de 500 prendas de ropa usada y hasta de 3 m de largo.

7 *Chola*: mujer mestiza típica de la cultura popular urbana de La Paz, caracterizada por su peculiar vestimenta: polleras coloridas, mantilla bordada con flequillos y sombrero hongo de fieltro.



cholitas (cholas jóvenes) y los jóvenes aymaros pueden ponerse un tenis *Adidas*, *Nike* u otros calzados denominados de marca”.<sup>8</sup>

Abundan los delincuentes que en algún momento cometieron un robo y buscan desprenderse cuanto antes de aquello que los pueda comprometer. “Yo vengo a buscar a los ‘choros’ (ladrones), ellos siempre tienen algo que vender y lo dan a bajo precio. La cosa es venir con plata en la mano, eso es lo que quieren, plata rápida”, dice un ‘*alberto*’ (individuo que compra cosas robadas para revenderlas) del sector de los repuestos automotrices. V. Pérez cuenta que a ella le robaron el *CD player* de su automóvil y que una semana después lo encontró en uno de los puestos de la colosal feria y tuvo que comprarlo de nuevo. “Imposible acusar a los vendedores, si son miles, más bien tuve suerte de encontrarlo”, acota. Así, cientos de compradores se dirigen directamente a la zona de enseres usados donde, revolviendo los montones, pueden adquirir artículos muy interesantes, desde botas de trabajo hasta cualquier prenda habida y por haber, incluyendo frazadas, toallas, manteles, cortinas y ropa militar. “No falta nada para nadie; el secreto es saber buscar y regatear”, aconsejan.

Entre tanta oferta descontrolada, la ley que impera no es la común –pocas veces la policía ha podido efectuar algún operativo dentro de la feria– puesto que los mismos comerciantes se cuidan de los ladrones y hacen lo posible por alertar a los compradores. “Son bandas, son hartos, que vienen en grupo; a mí me da miedo avisar a los que les roban, porque me pueden ‘tajar’ la cara”, justifica Vicente Quispe, vendedor de *CD* piratas, que lleva dos años trabajando en ‘la 16’ y que ha sido testigo en varias ocasiones de cómo los asistentes han sufrido atracos a plena luz. “Por eso, lo mejor es venir cuando es temprano, así no hay tanta gente”, dice. “Allí se encuentra desde (...) vehículos de segunda y tercera mano, desde alfileres y tachuelas hasta tractores agrícolas, desde máquinas de escribir, floreros y antigüedades, hasta todo tipo de alimentos, animales vivos, textiles, muebles de madera o de metal, artefactos y materiales de construcción” (Indaburu 2004, 36).

En la zona donde se venden mascotas tienen sus propias reglas. Allí los vendedores hacen ‘su agosto’ por la falta de normas respecto a la comercia-

<sup>8</sup> “Feria 16 de Julio es el mercado más grande para ropa usada”, Bolpress, 03 de febrero de 2006, <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006020311>.

lización indiscriminada de animales. S. Castro, activista de Animales SOS, da cuenta de que se han decomisado víboras, iguanas, papagayos, pasando por una gama de perros de pelea. Hace mucho que se exigen políticas oficiales al respecto, pero aun se las sigue esperando.

Dividida por secciones, que solo los compradores frecuentes son capaces de reconocer, la feria es un mundo portentoso donde con poco puede conseguirse mucho. Aparte de cachivaches baratos, electrodomésticos, partes de computadores y electrónica, la comida, por ejemplo, que alimenta diariamente a miles de feriantes y visitantes, “incluye una variada gama de sabores que van desde el popular *sandwich* de chorizo, el *pique macho*<sup>9</sup> o las *salchipapas*, hasta el *chairo*<sup>10</sup> a solo Bs 1”; ni qué decir de las sopas reconstituyentes como el *wallake*, “preparada con amarillentos *karachis* pescados apenas unas horas antes en las aguas del lago Titicaca, así como de las hierbas aromáticas exclusivas de los Andes”.

No faltan extravagancias como los asados de cordero con papa, ají y arroz que implican servirse unos ‘brazuelos’ en locales armados precariamente, atestados de comensales. En quioscos portátiles y móviles, la repostería no se queda atrás, tal vez no por su finura sino por sus dimensiones y estilos. La cantidad de personas que pueden contener las trecientas y pico hectáreas de la feria multiplicó las expectativas de los vendedores de tortas y pasteles, por ello, “cuando llegan traen masas decoradas de rosado y blanco, que pueden superar los 90 centímetros de diámetro por casi 50 de alto”. Luego, de allí parten decenas y decenas de pedazos, “a 50 centavos cada uno”. Un visitante aun puede completar el mercadeo cotidiano de comida callejera desde las primeras horas del día: fresco de *k’isa*,<sup>11</sup> café con queso y *marraqueta*,<sup>12</sup> mate de coca, té con *sarnitas*, pan criollo, *llauchas*,<sup>13</sup> salteñas o empanadas de carne y pollo al horno, tucumanas o empanadas fritas, lechón y pollo al horno de barro con choclo, camote y postre, plátano al horno, *pes’que*<sup>14</sup> de quinua,

<sup>9</sup> *Pique macho*: plato criollo de carnes y chorizos.

<sup>10</sup> *Chairo*: sopa caliente de cordero.

<sup>11</sup> *K’isa*: durazno pelado deshidratado.

<sup>12</sup> *Marraqueta*: pan típico de La Paz.

<sup>13</sup> *Llaucha*: gran empanada caliente con queso fundido.

<sup>14</sup> *Pes’que*: Bebida de quinua con leche y queso.

*pejerrey*<sup>15</sup> frito e *ispi*<sup>16</sup> con mote, el ají de fideo a un cuarto de dólar, ensalada de fruta y crema chantillí con gelatina, manzanas acarameladas, algodones azucarados donde se negocia la *yapa* (aumento gratuito) y el precio fluctuante de otros productos “de acuerdo con la cara del comprador”, tal como sucede en toda la feria.

Más allá están los panes, “algunos traídos de Laja (municipio rural de la región), con su notable similitud a los ‘pitas árabes’, pero en su ancestral versión andina”. Y claro, el capítulo de lo bebible ofrece bolsas plásticas o jarros de hierro enlozado como envases para las bebidas, que van desde cereales y zumos hasta cerveza fina. Nadie asegura la buena salud del consumidor, porque las normas higiénicas convencionales no existen allí, aunque para muchos la visita no está completa sin un ‘platito de la feria’, o sin haberse sentado en un ‘video *api*’ en carpas precarias para ver clandestinamente algunas películas de moda o subidas de tono, todo a cambio –por supuesto– de Bs 1 y de *yapa*, un segundo vaso de *api* (bebida caliente de maíz morado molido).

Pero la comida rápida aymara está disponible no solo para el visitante, sino también para el mismo comerciante, pues la feria es un mercado “cautivo” *per se* para un innumerable ejército de agentes de servicios personales: peluqueros, *yatiris*, adivinadores, curanderos, vivanderos, albañiles, mecánicos, enfermeras, tramitadores, guarderías de niños, dentistas, guardias de seguridad, cuidadores.

Según señala con ademanes un vendedor: “allí, en el edificio de Choque, se hacen comedores, dormitorios completos, salas y escritorios”, y una clienta mira maravillada la oferta que colma la calle. “Son económicos, hechos a medida, para todos los gustos” afirma, “especialmente para la gente popular”... Talleres en las plantas libres de los edificios de departamentos, de cuatro y hasta cinco plantas, exhiben en salones decorados con arquitectura *chola* muebles atestados que alcanzan hasta las calles situadas en el centro de la feria. Se labora día y noche no solo con carpintería de madera, sino también con metalmecánica. “Nos compran familias, ¡pero también

15 *Pejerrey*: pez nativo plateado del lago Titicaca.

16 *Ispi*: pequeño pez nativo del lago Titicaca.

vienen empresas mineras!”), dijo orgulloso un vendedor de maquinaria industrial y artículos de ferretería nuevos y readaptados, que se multiplican en cuadras y cuadras del rubro. En efecto, comentaba un arquitecto: “solo en la feria puedes encontrar *kits* tecnológicos de manufactura local: puertas y marcos ensamblados, ventanas prefabricadas y moduladas de acuerdo con los usos locales... ¡la anhelada coordinación modular industrial en términos artesanales!” Así, se exponen juegos de cocina con artefactos sanitarios adosados; planchas de madera prefabricada de todos los tamaños y talleres para realizar los cortes y ensambles más caprichosos: “si tú quieres puedes dejar diseños de mobiliario y la próxima feria, jueves o domingo, te los entregan acabados, pero a veces con el riesgo de no encontrar más al proveedor...”.

Si se decide la compra, se debe transportar todo en un peculiar “taxi”: una bicicleta yuxtapuesta a una jaula de fierro a modo de pequeño camión de carga como los que se ven en muchas ciudades y pueblos andinos o en carretillas “todo terreno” que llevan los artículos, como llantas, fierros de construcción o máquinas de soldadura. Se abren paso por los corredores atestados hasta las avenidas perimetrales, donde taxis de verdad y camionetas los trasladan a cualquier lugar, a precios módicos regateados paciente-mente. Aun hay una opción de ahorro: “por la mitad de precio, cargadores indígenas transportan de buen ánimo todas tus compras”. Se puede observar asimismo la subasta, o venta al mejor postor, que es la forma en que a veces se rematan mercancías al anochecer del domingo con precios reducidos hasta en un 50%. La Feria 16 de Julio no es, pues, un ámbito que pasa desapercibido en la realidad metropolitana de El Alto-La Paz.

### La feria para los “formales”

Existen interpretaciones más estructuradas, provenientes generalmente de gestores económicos y asesores administrativos empresariales, que comparan a la Feria 16 de Julio con las “ferias formales”,<sup>17</sup> incluso algunas de

17 Tema basado en declaraciones públicas de la Asociación de Ferias Internacionales, 2006, en La Paz, y en entrevistas a autoridades realizadas en la investigación de campo.

ellas de carácter internacional,<sup>18</sup> y la califican como popular, improvisada, peligrosa, donde se convive con lo ilícito. Según estas versiones, existen dos clases de ferias urbanas en el país: los eventos sectoriales o multisectoriales específicamente organizados para la promoción y el intercambio mercantil, con sólido respaldo privado o gubernamental, y las ferias populares, en las que se dan todas las manifestaciones comerciales, legales o ilegales, existentes en Bolivia. La comparación con otras ferias comerciales, modernas y legales, les permite construir una definición tipológica y prototípica de la Feria 16 de Julio, este pariente pobre y descarriado, pero masivo, apabullante y libre de restricciones impositivas. Se la define como un caso ejemplar de informalidad, incomodidad y desorden, que exhibe la basura acumulada, la insalubridad generalizada, la ausencia de elementales normas de higiene, el hacinamiento y la inseguridad constante para clientes y vendedores.

Entre las primeras están aquellas con perfil global y de carácter permanente (hipermercados, *shoppings*, *malls*), así como las periódicas, anuales o de cada dos años según los casos, algunas nacionales o locales, generalmente sectoriales, de artesanías, agropecuarias, industriales, de libros, de joyería, y otras. Entre las populares están los conglomerados comerciales llamados localmente “ferias”, el nombre común, que comprenden la venta de toda clase de artículos y productos sin limitación alguna, conformadas por pequeños comerciantes y proveedores directos. Se dan de manera permanente en algunos casos, periódicamente en otros y también en forma extraordinaria, prácticamente en todas las ciudades y pueblos de Bolivia, de otros países andinos.

En las comunidades rurales, persisten las ferias desde los tiempos precolumbinos, componentes estructurales de sus territorios y parte de sus *usos* y *costumbres*, donde predominaban no solo el intercambio de productos agropecuarios y el abastecimiento de enseres para la vida cotidiana, sino también el entretenimiento y el festejo comunitario. Las redes de ferias rurales-campesinas en muchas regiones de Bolivia fueron estrategias socioeconómicas de los pueblos andinos; en casos cada vez más puntuales lo

18 Como la EXPOCRUZ, Feria Internacional de la ciudad de Santa Cruz, la Feria Internacional de La Paz, la Feria Internacional del Sur y Agropecuaria de Santa Cruz (AGROPECRUZ).

siguen siendo; el éxodo rural hacia las ciudades y las políticas territoriales estatales modernizantes contribuyeron a desestructurarlas. La secuencia producción-feria-fiesta fue parte de múltiples espacios físicos naturales y socioeconómicos que están estrechamente relacionados a los calendarios agrícola-rituales (Bernabe et al. 2003). Las ferias se realizaban por turnos en regiones con redes agropecuarias de intercambio y complementariedad.

En contraste, las ferias populares urbanas ofertan múltiples productos en sitios y locales improvisados y generalmente invadiendo vías públicas centrales, se asientan en las vecindades o al lado de los mercados tradicionales periódicos de abastecimiento doméstico o de la canasta familiar; su población operante tiene una raigambre mayoritariamente indígena y constituye el comercio denominado *informal*, término bajo el cual se encubre el trabajo de una gran cantidad de mujeres apoyadas por sus hijas y parientes, que “hacen bullir la ciudad desde primeras horas de la mañana hasta altas horas de la noche” (Barragán 2009, 208). En algunos lugares del país los llamados ‘informales’ “disponen de grandes locales, raramente construidos bajo una adecuada planificación”, como dice un directivo de la Asociación de Ferias Internacionales; por lo mismo, “las aglomeraciones de la gente que acude a ellos hacen imposible una circulación fluida y por lo general los trayectos son sinuosos, sucios e incómodos”. Esta interpretación considera que los comerciantes se disputan lugares de la ciudad, algunos con puestos fijos precarios y otros en plena calle y al paso de los transeúntes y visitantes. Así que es común que la corrupción municipal “venda” espacios a los comerciantes sin control alguno, lo que hace imposible su retiro. Entonces los vecinos y moradores de las zonas ocupadas son afectados, en algunos casos, por siempre, en todas sus actividades y derechos, sin poder reclamar a nadie.

Se comenta que “algunos otros propietarios, si no se van, optan por plegarse a la informalidad rentando sus casas y terrenos o instalando sus propios sitios de venta y depósito”. En estos “gigantescos lugares”, aseveran los formales, se encuentra “casi todo lo imaginable, sin orden ni control alguno, sanitario o de calidad y generalmente a precios que el comercio formal no puede ofertar”. Así, nunca se identifica a la Feria 16 de Julio con su nombre, actitud que puede tener una doble interpretación. Por un

lado, la omisión le niega carta de ciudadanía de parte de los formales. Por otro, no es nada raro que algunas casas comerciales formales operen como proveedores subrepticios de varios puestos feriales.

Se afirma que el comercio informal no paga impuestos ni alquileres y la mayoría de las mercaderías que se venden son de contrabando, es decir no pasan por la aduana al ingresar del extranjero. Por tanto no pagan los gravámenes correspondientes, lo que en un país como Bolivia, que fabrica muy poco de lo que consume, es prácticamente todo. De esta manera “las excepciones de los pocos productos nacionales existentes sufren arduos golpes que poco a poco están liquidando la industria nacional, por su imposibilidad de competir en tales condiciones, más aún si tiene que importar la mayoría de los insumos, situación agravada por la mediterraneidad de Bolivia y la tributación de las actividades legales” (entrevista a NR, ejecutivo de la Asociación mencionada, La Paz, 2009).

El Estado no hace nada contra esta visión de la Feria 16 de Julio por evitarse problemas sociales y porque los comerciantes informales representan además un significativo caudal de votos; “es más, en muchos casos, para algunos políticos corruptos, la ilegalidad representa una interesante fuente de ingresos”,<sup>19</sup> vía coimas por concesión de lugares y chantajes a los comerciantes y gremios, omitiendo cualquier regulación en la calidad de lo que se vende y cualquier garantía al visitante. No obstante, en los estudios mencionados se concede que el beneficiado finalmente, aunque no lícitamente, es el *comprador*, por su acceso a lo que escoja pagando menos, aunque paga el precio de la incomodidad y el desorden cuando quiere comprar algo, además de algunos riesgos.

No es raro que lo primero que hacen las personas afectadas por robos y asaltos sea buscar en estos lugares. Se dan casos en que el propietario “recompra” sus propias cosas al no poder probar el delito. Igualmente, se sabe de personas llegadas de países vecinos que encuentran en estos lugares, circulando “normalmente”, sus vehículos perdidos. De tiempo en tiempo, el gobierno “legaliza” los vehículos indocumentados (en Bolivia se les llama “bárbaros” si no tienen papeles o “chutos” si los tienen falsificados o

<sup>19</sup> Declaraciones públicas del ejecutivo de la asociación de ferias (“Las Ferias en Bolivia”, *La Razón*, 27 de julio de 2006).

incompletos) para “recaudar fondos”. Los poseedores de los mismos, “independientemente de cómo los hubieran obtenido, solo tienen que esperar que ello ocurra o seguir ilegales, lo que tampoco les resta la posibilidad de negociar o usar el vehículo”. En los últimos años el parque automotor se ha incrementado dramáticamente, a tal punto que se puede decir que el automóvil en oferta comercial disputa y desplaza a la gente del espacio público en calles enteras de la feria. Eso se debe a las políticas nacionales de liberación de la importación masiva de vehículos usados y a la subvención de los combustibles.

Al final, sin embargo, para los comerciantes formales es difícil no reconocer que para ciertos consumidores, “los más pobres y aun de los sectores medios”, es casi imposible prescindir del comercio informal, del “comercio menudo” e incluso ilegal, especialmente para ciertos artículos de primera necesidad, por la capacidad restringida de gasto.

### Visión de los urbanistas sobre la feria en El Alto

La Feria 16 de Julio es considerada por ciertos urbanistas<sup>20</sup> como una localización secundaria por el hecho de que se trata de una implantación temporal de dos días a la semana –jueves y domingos– en el barrio del mismo nombre. La conciben así, no obstante su importancia fundamental para la economía de El Alto, que no se reduce a esos dos días cuando se visibiliza la feria como un acontecimiento público. Durante la semana, las actividades preparatorias son incesantes en el barrio, con excepción del lunes, que parece un día feriado y de descanso; el resto de días se traslada mercadería en medianos y grandes camiones, se depositan los *stocks* adquiridos del mayorista, se cierran acuerdos previos con entregas y los talleres del entorno siguen operando. Los comerciantes viven, comercian, manufacturan en muchos casos, transportan y consumen en el mismo sector urbano, generando poco a poco una cultura de comercio y circulación mercantil, con una reputación positiva en El Alto.

<sup>20</sup> Texto apoyado en entrevistas a conocidos urbanistas, administradores municipales de La Paz y El Alto, acerca de las condiciones de la gestión urbana sobre la Feria 16 de Julio.

En una reciente investigación se han utilizado cuatro categorías como conceptos guías para describir y tratar de explicar las dinámicas urbanas de El Alto: intensidades, focalizaciones, diferenciaciones y significaciones (Indaburu 2004). Esta mirada con pretensiones de objetividad para entender la Feria 16 de Julio es disciplinaria y compatible con las concepciones del urbanismo moderno y aun del posmoderno. Dado que existen sujetos e intersubjetividades urbanas que construyen significaciones sociales, imaginarios colectivos e instituciones que permiten constatar la existencia de la ciudad, se presenta la feria como realidad objetiva, material, incluso circunscrita como foco de actividades, flujos, personas y capitales; constituye un hecho perfectamente mensurable, un síntoma de lo urbano, sin que por esa deducción, bajo esa rigurosa mirada canónica, merezca la categoría de *espacio público*. Las intensidades, referidas al uso del suelo, caracterizan los “espesores demográficos de los asentamientos en la ciudad”; las focalizaciones se concentran en las actividades, flujos de personas y capitales en puntos relevantes como La Ceja o la Feria de la 16 de Julio; las diferenciaciones se refieren a las distinciones sociales, económicas, culturales entre barrios, sectores y clases de personas; finalmente las significaciones se incluyen como elementos psicosociales de carácter histórico, que orientan la intersubjetividad de alteños y alteñas en la construcción social de instituciones y en el desarrollo de imaginarios colectivos.

Se ha catalogado la Feria 16 de Julio como una focalización. Es evidentemente una focalización significativa para alteños y para paceños de extracción popular, en su mayoría, y aun para la población de la región metropolitana de La Paz-El Alto, que se extiende ahora hasta el altiplano circunlacustre (poblaciones agropecuarias en torno al lago Titicaca), donde acuden en dos días de la semana para comprar, vender o sencillamente rondar por sus congestionados sectores. Se confirma su carácter, llámese “centro, hito, nodo o nudo [urbano-metropolitano-regional]: [porque] es un lugar donde se concentran las actividades, las personas, los transportes públicos y privados [...] aunque brille por su ausencia la arquitectura, sea esta cívica o comercial, así como una intencionalidad de diseño urbano” (Indaburu, 2004, 13). Sin embargo, la ausencia de arquitectura cívica no

implica la carencia de ‘civismo’:<sup>21</sup> en El Alto los nodos o focalizaciones urbanas arrancan generalmente con la ocupación arbitraria de un espacio baldío en el que se erige un precario mástil y una bandera; luego se conforma un mercado barrial, una feria periódica o un paradero para el transporte público informal, generalmente de *minibuses* (pequeños buses que monopolizan el transporte público en El Alto y en la Paz). El nodo, sin embargo, no se reduce a un carácter simbólico-turístico-interno, pues la intensa actividad comercial en la aglomeración de puestos o *qhatus* polariza el uso del suelo urbano, valorizándolo por el simple hecho de la concentración de actividades de intercambio, circulación, provisión de bienes y servicios que demandan conexiones y flujos con sus entornos barriales y regionales.

La resultante, vista desde la economía urbana, revela la centralidad de un paisaje urbano, abstracto y competitivo, conformado por aglomeraciones concéntricas de productores en torno al gran mercado central (Central Business District, CBD), donde venderán su producción, tal como en el clásico modelo de Von Thunen. Tienen como variables de análisis la distancia al centro y la renta del suelo de las mínimas locaciones e incluso de las casas vaciadas y constituidas en depósitos de la producción-circulación de mercancías (Camagni 2005). La noción implícita es, pues, la de un espacio liso, matemático, reducido generalmente a ser un factor *-tierra*, equivalente a los otros factores, como el trabajo y el capital en la economía. Se puede apelar a la ciencia regional, a la economía espacial, incorporando la noción del *territorio diferencial* como nueva base de los procesos económicos para explicar la coexistencia jerárquica de varios centros poblados tributarios en un mismo espacio regional, en este caso en la región del altiplano central donde se emplaza El Alto, vinculado con los otros centros urbanos secundarios industriales (Viacha) y agrícolas (Achacachi, Laja, etc.).

A partir de cierta crítica de esta concepción y con la incorporación del concepto de territorio, se puede formular, por ejemplo, la teoría del desarrollo local. Aquí se puede agregar la teoría de los conglomerados o distritos industriales, tipo Alfred Marshall. El paisaje marshalliano tiene

<sup>21</sup> Relativo a deberes ciudadanos y al respeto de la comunidad política simbolizada en el espacio público.

como prerequisite la existencia de una comunidad de costumbres cuya interacción genera ventajas para las pequeñas empresas allí localizadas, bajo la forma de externalidades o ventajas externas para cada empresa en particular, pero endógenas para la región donde se localiza el conjunto de estas empresas. Es decir que en esta perspectiva se generan economías de localización.

Al crecer la aglomeración, se incrementa la fuerza de trabajo necesaria para la producción, como también los proveedores e incluso, lo más importante, el mercado de consumidores. La mutua confianza genera condiciones favorables para la aparición de las innovaciones y, por tanto, de economías de escala que pueden ser la base de industrias pequeñas y medianas. Se estaría gestando una “atmósfera industrial” de donde los trabajadores, por lo general, no migran, puesto que han desarrollado el sentido de pertenencia al territorio donde viven y a la empresa donde trabajan. Si se mira de manera cruda, suprimiendo otras significaciones, la Feria 16 de Julio se constituyó en cierto momento de su historia en el CBD de la potente economía informal de los *qhatus*, las artesanías y la manufactura de la vasta aglomeración urbana-regional que se estaba gestando en El Alto. Ese proceso se interrumpe con la fragmentación neoliberal y parece llegar el tiempo de la atomización y de los mercachifles.

Esta no es la única interpretación que confirma que la feria es un polo de atracción al que vienen personas de todas partes de la región metropolitana, incluyendo habitantes del área rural y de las poblaciones vecinas del Perú y del norte de Chile y grupos crecientes de turistas extracontinentales. “La magnitud económica de esta feria es tan grande que en un día se mueve tanta mercadería como se mueve en el resto de El Alto en dos o incluso tres semanas” (Indaburu 2004, 35). A pesar del aparente caos producido por la afluencia de la circulación económica, la modalidad de asignación de lugares y puestos, por ejemplo, con base en jerarquías y antigüedades, es muy clara y plenamente respetada por las vendedoras. La racionalidad subyacente de ese comportamiento es paradójica, ya que en un medio estigmatizado de “informal” existen rigurosas normas *tácitas* internas que legitiman la jerarquía gremial por antigüedad, igual que la posición espacial permitida por el Municipio desde finales de los años 80.

Normalmente, los gremios se atribuyen derechos de vigilar y supervisar no solo la venta mayorista de varios rubros, sino también los circuitos de comercialización en El Alto, haciendo el papel del Estado, algo compatible con la ‘solución’ neoliberal que ha inspirado al gobierno boliviano desde la década de 1990, es decir, desregulación tal como es recomendada por de Soto en *El otro sendero* (Lazar 2008). Las asociaciones de vendedores callejeros buscan proteger su capacidad de autorregularse tanto como sea posible. Las mujeres vendedoras, mayoritarias en la feria, tienen que lidiar, negociar, presionar desde sus *qhatus* o puestos, con las autorizaciones y cobros sobre el uso del espacio con la Alcaldía y sobre las actividades comerciales directamente con sus gremios.

La Ordenanza 170/2008 establece los requisitos para el asentamiento de comerciantes. Una de las características es que para dar pie al permiso se consulta a la junta vecinal y no al vecino. De igual manera, el trámite lo realiza la Federación de Gremiales, no la asociación y menos cada comerciante. Los permisos otorgados son: colectivos e individuales (solo hay dos de este tipo).<sup>22</sup>

Así que la feria, además de focalización, es también un entramado de ejes estructurantes o corredores terciarios del comercio formal y básicamente informal de El Alto. Emplazados los puestos feriales, se observa desde el mínimo asentamiento de un nylon en el suelo donde se exhiben chucherías, hasta un *micromarket* incrustado en dos viviendas medianas.

En una ciudad como El Alto, donde el comercio y el transporte son las actividades predominantes, hasta 2010 (cuando se concluyó la investigación de campo) gran parte de la feria está volcada a satisfacer la demanda de los transportistas, desplazando así la tradicional ocupación de productos agropecuarios andinos que coparon los mercados medianos periódicos incluso en barrios de La Paz. Cuadras y cuadras llenas de *qhatus* de llantas, herramientas, parabrisas, muelles, puertas, tapices, vidrios, ofertan todo tipo de artículos nuevos, usados y aun robados para

<sup>22</sup> Miguel Rivas, “Vecinos cobran a gremiales de las zonas comerciales de El Alto”, *La Razón*, 13 de febrero de 2012.

los automotores. El “apoyo” al sector transportista no se reduce a la venta de partes y repuestos: “alrededor de la feria se encuentran talleres de mecánica automotriz, parchado de llantas, cambios de aceite, reparación de muelles y frenos, tapicerías, electromecánicas, pintura y chapería” (Indaburu 2004, 36).

Se revelan informes obtenidos en la Dirección General de Tránsito que muestran que los días jueves, viernes y domingo salen de El Alto –en promedio– 110 camiones de alto tonelaje (datos de 2004); a diferencia de los días lunes, martes y miércoles en que la salida de este tipo de vehículos solo alcanza al 70% diario. Esa cuantía del transporte de elevado tonelaje, vinculado con el transporte alteño y en especial con la Feria 16 de Julio, muestra la gran significación del sector. El transportista en El Alto tiene diversas expresiones formales e incluso funcionales, desde el propietario del transporte pesado o de varios minibuses hasta el propulsor humano de una carretilla con tarifas de Bs 5 a 10, pasando por el tradicional chofer de microbús de jueves y domingo, días en que su importancia es fundamental para la economía de El Alto.

La estructura del mercado ferial combina formas de mercado oligopólicas (pocos proveedores mayoristas competitivos, aunque operen con un sinnúmero de pequeños detallistas) y competencia monopolística (también llamada mercado competitivo, donde hay una gran cantidad de negocios independientes que tienen una proporción muy pequeña de la cuota de mercado), dependiendo del rubro, como ropa, alimentos, automóviles y ferreterías en el primer caso, y variedad de artículos en el segundo. Por ejemplo la oferta de pescado tiene cierto carácter oligopólico, es decir el mercado se halla bajo el dominio de pocos productores, vinculados por cadenas de comercialización familiar.

Vemos que, en primer lugar, las pescaderas [...] parten de una larga cadena de comercio en la esfera urbana. Es cierto que venden a los consumidores, pero también les venden a los detallistas, es decir, las mujeres que van a los mercados en El Alto y La Paz y que venden en pequeñas cantidades a consumidores. En segundo lugar, compran el pescado de los pescadores en las provincias, pero los pescadores frecuentemente son miembros de sus familias. Alternativamente, pueden basarse en las provincias e ir a vender

al mercado (...) algunos días por semana, tal vez quedándose en casa de parientes en El Alto, o poseyendo una casa en la ciudad y otra en el interior (Lazar 2008, 84).

En la feria se evidencia actualmente, además del importante apoyo comercial al transporte, el constante incremento de los comercializadores de ropa “usada”, que generan su propia economía de aglomeración y escala. Algunos estudios han reconstruido el complejo circuito legal e ilegal que se forma desde las ciudades globales del primer mundo hasta la feria de El Alto a propósito del comercio de esta ropa. Según consta en un reportaje periodístico,<sup>23</sup> un inventario o *stock* calculado vendido en 16 días de feria, durante un período (2003-2004), alcanzó las 10 355 toneladas con un valor de 8,4 millones de dólares. La ropa usada legalmente importada, de acuerdo con esos datos, provenía, en un 71%, de EEUU, mientras que por contrabando ingresaba por Chile, a través de la Zona Franca de Iquique.

Para urbanistas locales, la gran ocupación de la feria en el distrito 16 de Julio de la ciudad, que se extiende desde las manzanas, en torno a la Plaza Libertad hasta la Ceja de El Alto, podría aprovecharse mejor que en las actuales condiciones fragmentadas e insalubres. Sin tomar en cuenta el destino de los grandes contingentes de comerciantes asentados en el lugar, que le dan su sello cultural e identitario, esta visión urbanística propone un *sui generis* proceso de privatización como solución: económica y financieramente la reconversión inmobiliaria de estos 15 kilómetros –el borde perimetral este de la feria y límite con La Paz posee potencialidades como para ser *rentable*. Se califica a los terrenos allí contenidos como de alto valor inmobiliario, una valorización emergente de la propia feria, donde aun existen muchos terrenos no ocupados y con instalaciones precarias. La línea de sutura (La Paz-El Alto) evidentemente tiene una baja densidad edilicia<sup>24</sup>, existen rieles de ferrocarriles en desuso, terrenos públicos, baldíos destinados a avenidas, etc. Todo esto hace anticipar buenos negocios para capitales inmobiliarios, pero desafortunadamente la magnitud de este

<sup>23</sup> Inés Ruiz del Árbol, “Ampliación para la ropa usada aun no tiene fecha”, El Diario, 24 de marzo de 2009, [http://www.eldiario.net/noticias/2009/2009\\_03/nt090324/3\\_01ecn.php](http://www.eldiario.net/noticias/2009/2009_03/nt090324/3_01ecn.php).

<sup>24</sup> Término urbanístico: número de edificios por hectárea.

emprendimiento es muy grande y las capacidades financieras de bancos y empresas inmobiliarias locales es muy pequeña. Se propone que “una acción de expropiación por necesidad y utilidad pública emprendida por el Estado, deberá complementarse con la movilización de un consorcio de empresas inmobiliarias tanto para la edificación, como para la promoción, la operación y el mantenimiento de estos espacios públicos y de las instalaciones privadas que den vida a los espacios públicos de la *Nueva Ceja*” (Indaburu 2004, 73).

Mientras tomaban tierra esas propuestas, la investigación urbanística constataba, en 2004, serios y complejos problemas en la ciudad de El Alto. La Feria 16 de Julio parecía reproducir internamente un deterioro creciente de las condiciones de vida, la insuficiente generación de empleos, los magros ingresos, la inexistencia de oportunidades de inclusión que muchos buscaron al migrar a la ciudad. Se descubría cómo, “a pesar de los discursos de la [Ley] de Participación Popular<sup>25</sup> las instancias estatales de respuesta a las necesidades cotidianas de los vecinos se veían, por decir lo menos, ausentes, distorsionadas o subdimensionadas” (Indaburu 2004, 1). También frente a la apología de la dinámica comercial de la Feria 16 de Julio, ese estudio se ve ante la necesidad de reconocer la impotencia de la pujante economía *informal* en afrontar el carácter acumulativo de las carencias e inequidades, la privación y el empobrecimiento generalizado de El Alto, resultado del neoliberalismo radical que se aplicó en Bolivia.

Por eso, es explicable un episodio determinante en la contemporaneidad de El Alto: la insurrección popular de octubre de 2003, llamada “guerra del gas”,<sup>26</sup> cuando miles de alteños y campesinos de la región metropolitana tomaron violentamente las avenidas y las calles y depusieron,

25 La Ley de Participación Popular, que fue promulgada en 1994 en Bolivia, municipalizó el territorio nacional e institucionalizó la participación popular en la gestión pública local, abriendo un largo proceso de descentralización estatal. Fue un caso de estudio continental de “buenas prácticas” en la política pública, que viabilizaba la “participación popular” en la gestión de los gobiernos locales, según los enfoques neoliberales del BM y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) del período.

26 El saldo trágico de la “guerra del gas” fue de más de 60 muertos a causa de la represión gubernamental. Los principales movimientos sociales de la ciudad que lideraron el levantamiento fueron la FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales) y la COR (Central Obrera Regional).

junto con otras fuerzas sociales del país, al gobierno de Sánchez de Lozada, adalid del modelo neoliberal boliviano, abriendo un proceso que estaba en plena marcha bajo el gobierno de Evo Morales hasta la finalización de la investigación.

La chispa insurreccional –Indaburu (2004) no es el único en plantearlo– estuvo vinculada a la carencia de desarrollo urbano y a la ineficacia de la gestión municipal. Esta visión de los urbanistas adquiere, pues, un carácter determinante para el descontento popular de El Alto, sobre la problemática urbana, que no pudo ser paliada ni con la válvula de escape circunstancial para los sectores carenciados que pudo significar la Feria 16 de Julio.

La sublevación urbano-popular parecería mostrar una imagen perturbada y agudizada de los problemas de una ciudad postergada, los cuales escalaron por la magnitud de la población concentrada y por las formas de movilización popular que son propias de lo urbano. La feria no estuvo exenta para nada de esas circunstancias.<sup>27</sup> Es más, por el carácter de sus contingentes sociales, su participación fue masiva en los levantamientos populares, aunque contradictoria y con conflictividades internas, pues hubo grupos de comerciantes que discreparon y se opusieron a las movilizaciones populares, lo que demuestra diferenciaciones sociales y económicas importantes.

Pero si este tipo de visiones explica las muchas razones que tuvieron los alteños para un movimiento social de tal magnitud, no lograron hacer visibles las consecuencias y la intensidad de los acontecimientos aun en despliegue; no se tuvo el tiempo histórico ni las herramientas teóricas pertinentes, la dinámica de los hechos sobrepasó las posibilidades de la reflexión disciplinar.

27 “Ese mismo jueves no se realiza la conocida Feria 16 de Julio, que congrega a más de 40 000 comerciantes de objetos minúsculos como agujas, pero también de vehículos. Cada jueves y domingo esta feria mueve millones de dólares en la actividad comercial”. Según Edgar Ramos Andrade (2003).



## La feria y la cosmovisión andina: ¿solo una mirada de antropólogos?

Para otras miradas más recientes, posteriores a la “guerra del gas” de 2003 y aun podríamos decir posneoliberales, la Feria 16 de Julio se asienta sobre el territorio de mayor espiritualidad de los Andes: un eje de líneas que va desde Potosí, Tiwanaku, el lago Titicaca y Cuzco. Esta visión, observada sobre todo en el trabajo de sociólogos y antropólogos, y en el sentido de las últimas gestiones municipales de El Alto, apenas tres años después del levantamiento popular alteño, trató de explicar la atmósfera tan singular que envuelve al mayor mercado informal del país, reconociendo su identidad aymara.

Las condiciones materiales de existencia de la feria y los feriantes en torno a actividades de circulación comercial en las diversas transacciones y entre clientes, vendedores o proveedores, de productos, bienes y servicios, tan evidentes al menos para otras miradas, parecen, para esas posturas, condiciones opacas, difuminadas, aunque visibles. Esas visibilidades se resignifican en contraste con un *paradojal mundo invisible*, vital y omnipresente, sostenido por las prácticas rituales y religiosas de reciprocidad y redistribución cotidianas, intersectadas por las actividades atareadas del comercio. Esas prácticas se materializan-espiritualizan en las triadas andinas de reciprocidad, complementariedad y redistribución, y de producción-feria-fiesta. Relevar esa dimensión espiritual de la cosmovisión andina como sustrato fundamental de la Feria 16 de Julio, por debajo del mundo visible de las lógicas mercantiles modernas, no resulta sencillo. ¿Cómo plantean esas posturas la conformación de ese territorio invisible –“el ser detrás del fenómeno”– y las relaciones sociales que alberga? En términos económicos, ¿se trata de otra mano invisible?

La misma feria provee un recurso que coloca el problema en otro sentido, con su estampa visible, e invierte la discusión antropológica. Se trata del *qhatu*, cuya presencia refiere, simultáneamente, a la cosmovisión andina, a lo indígena (lo indio, en términos raciales) personificado en el espacio público de la ciudad, y al intercambio mercantil. Es en los lugares donde aparece fugazmente una seña no solo de lógicas ancestrales irreducibles ante la modernidad, sino también signo de pobreza y precariedad. Es

posible ver en varios puntos de la ciudad *qhatu*s aislados o instalados a la intemperie, o bajo *chiwiñas* típicas, donde una mujer indígena oferta productos que no son puramente “mercancías”, valores de cambio, son valores de un uso transpuesto porque “las *anima*, es decir, las agrupa, las ordena, las apila, las ostenta, las vende, las trueca, las dona y las hace circular en reciprocidad o simplemente las deja estar ahí todo el día en montoncitos mientras *está siendo qhateralo*” (Casanovas 2013, 3).

Una característica de las investigaciones de corte antropológico sobre las ferias locales, ha sido no detenerse mucho en el *qhatu*, dándolo como obvio, entidad que, desde nuestro punto de vista, es la célula de la territorialidad de la feria. El *qhatu*, en la cultura *qullana*, aymara-quechua, no se refiere solo a un puesto versátil –de arquitectura siempre efímera, ligera, económica, sencilla de montar y desmontar, almacenable, sostenible, mínima/grupal/colectiva, transportable, reutilizable, prefabricada o autoconstruida– o a un lugar de venta de productos tradicionalmente agropecuarios al detalle, ahora de todo tipo de artículos. Es también el espacio donde las comunidades practican la reciprocidad y recrean sus tradiciones, ritos y mitos.

El *qhatu* es ubicuo, puede transitar por diversas tipologías y escalas y acomodarse a las necesidades y a las posibilidades del lugar. “Aparece a propósito de un conjunto de relaciones sociales de tipo público que asocian actividades de intercambio comercial y de reciprocidad en toda la amplitud de su rango, desde el trueque hasta la venta de productos de todo tipo. Pero también el regateo, la charla, los intercambios de noticias, afectos y dones” (Casanovas 2013, 6). Los *qhatu*s aglomerados, yuxtapuestos, producen otro lugar, que no es apenas un cambio de escala: la Feria 16 de Julio cuya apropiación periódica instituye un territorio y su identidad subyacente. Como dice Casanovas (2013), se trata de un campo energético y espiritual de reciprocidades rodeado de *yatiris* en su contorno; los poseedores del “conocimiento” y la adivinación se ubican allí para gestionar las voluntades de las entidades numinosas del lugar que beneficien nuestro hacer.

En un grado mayor de complejidad que el primer prototipo de puesto de venta a la intemperie, la tradicional “*chiwiña*”, aparecen los puestos prefabricados de fierro adosados en larguísimas hileras, en forma de cubos

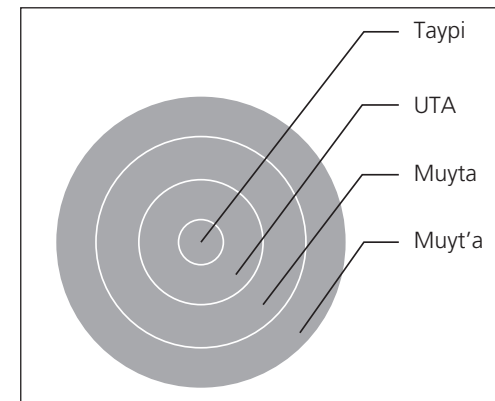
(2 x 1 m, 0,50 x 1,50 m), que se mantienen transportables pues son de fácil armado y desarmado, y están forrados de tela y plástico de colores. El uso diferenciado de colores implica tanto un acuerdo tácito de uniformización, como comunicar el tipo de producto a la venta: plástico rojo para carne y frutas, verde para la coca, blanco para cereales, etc. Esa transición de la *chiwiña* identitaria del *qhatu* al puesto cuadrado importa un nuevo orden masivo y homogéneo, integrado por cientos de *qhateras*, agrupadas en puestos similares a los *cameloteros* brasileños o a las *galerías* mexicanas. ¿Esa masividad comienza, así, a invisibilizar el territorio aymara?

Volviendo al trabajo de investigación en el *Jach'a Qhatu*/Feria 16 de Julio realizado por Yampara, Mamani y Calacha, se encuentra, en la determinación de conceptos, ciertas pautas interpretativas que podrían revelar lo intangible por: i) su situación territorial, ii) la identidad de sus principales actores (feriantes y compradores), y iii) el carácter del intercambio (reciprocidad y comercio).

Aunque no propone un mapa de georreferenciación, la propuesta responde a sus propias exigencias metodológicas definidas como el campo de operaciones de la investigación en la feria. No queda claro si es un recurso para relevar datos o una adecuación a las prácticas reales “invisibles” de la feria. Suponemos que, coincidiendo más con esta última posición, el trabajo se centra en el *qhatu*. Se trata de un esquema concéntrico (ilustración 1), según el diagrama de Venn, en torno a la comunidad UTA como centro, en el que existen: *Urinsaya*, *Taypiysaya* o *taypi* y *Aransaya*,<sup>28</sup> componentes territoriales típicos del *ayllu* real (en este caso representarían las posiciones contradictorias dialécticas *urin* y *aran* y la resolución de síntesis en el *taypi*, entre los actores de la comunidad de investigación); el *muyta*, contorno inmediato, donde se ubican los actores gremialistas, las directivas de la Feria 16 de Julio; y el *muyt'a*, entorno externo, donde están los clientes habituales en los barrios y zonas de El Alto. En definitiva, se representa a la feria y su territorialidad *invisibilizada*.

<sup>28</sup> *Urinsaya*, *Taypiysaya* o *taypi* y *Aransaya* son las parcialidades típicas que componen el *ayllu* aymara, célula comunitaria de la territorialidad andina ancestral. Respectivamente, se refieren a la parcialidad de arriba, el *taypi* o centro y la parcialidad de abajo. Un conjunto de *ayllus* conforman la *marka*, que ya es una formación regional.

Ilustración 1. Feria 16 de Julio en Yampara, 2007



La metodología de investigación ubicó en cada núcleo o comunidad UTA (también significa casa) el gremio específico objeto de investigación (*yatiri*, comerciantes de repuestos de autos, llanteros, vulcanizadores, sombrereros y carniceros), evaluando la interacción constitutiva y negociada entre ellos, el espacio socioeconómico y su ritualidad. La negociación se evidencia, por ejemplo, cuando el grupo investigador (aymaras intelectuales, antropólogos criollos) coteja con su método que utiliza conceptos y términos en aymara, el uso y la apropiación del espacio, tanto de las prácticas ancestrales, como del intercambio comercial. Asimismo incorporan su contexto inmediato y el entorno más amplio. Entonces, el método UTA que designa la idea de casa, a raíz de haber incorporado el entorno y el contorno, deja de ser un concepto abstracto y se torna cobijo, vientre, receptáculo, asiento (*Utcaña Qhatu*) del territorio.

De la relación del *qhatu*, el *muyta* y el *muyt'a* se puede inferir la estructura del territorio, mediatizado entre el uso privado/familiar y el espacio comunitario: no son las antinomias de la modernidad, como lo público-privado, es toda la territorialidad aymara integrada, holística. No es una novedad que la arquitectura precolombina y sus sucesivos sincretismos no se hayan ocupado tanto del espacio interior individual/familiar como del espacio abierto/externo, volcado a la vida comunitaria y a la sociabilidad. El fenó-

meno del espacio en el mundo andino, desde lo territorial como “dominio étnico” hasta la “casa” [...] expresa pues el conjunto del espacio social, la vivencia de la cultura. Lo hace en la espacialidad urbana y en la espacialidad rural, y también lo hace en su interacción contradictoria: “el espacio rural penetra a veces profundamente en el espacio urbano” y también a la inversa (Rojas Pierola 2009, 65).

Así, todos se apropian del espacio colectivo, a la vez que cada uno encuentra allí su lugar. En el espacio colectivo se irrumpe sin solución de continuidad del interior al exterior, “de repente [se ven] los niños que juegan delante de sus casas, las marchas y movilizaciones, los bloqueos, las entradas folclóricas y fiestas, los *qhatus* y la feria, las movilidades, los transeúntes, y los ciclistas y motociclistas, los mirones y también los agentes de seguridad y los doble agentes, etc., así como de repente desaparecen” (Casanovas 2013, 6). Se trata de seres que son la energía de la materialidad social de la feria. Están y no están. Existen, pues, un mundo visible, del comercio cotidiano, y otro invisible, colectivo, religioso y místico; uno tangible y cuantificable y otro intangible, pero también materializado en ritos, costumbres, difícilmente cuantificable. ¿Cuál es el carácter de esa convivencia de visibilidades e invisibilidades?

Estos modos, expresados por un lado en usos y costumbres *qullanas*, aymaras y quechuas, habilitan relaciones interpersonales, afectos, vinculación solidaria y comunitaria, ritualidad, reciprocidad y celebración, pero paralelamente se hacen presentes en ellos también las relaciones modernas de intercambio y acumulación que se traducen en compras, ventas, contratos, arreglos negociados. Son dos planos que coexisten y generan interfaces de convivencia y confrontación: uno, el material, mundo mercantilista, de la ventaja individual, de la competencia, donde el dinero es el vínculo más simple y visible; el otro, más complejo, que aparenta un estado de subordinación, pero que por lo espiritual, invisible, de los rituales, las *challas*, los usos y las costumbres rurales de la reciprocidad y los intercambios de *dones*, permea todas las relaciones y tejidos sociales, incluyendo las mercantiles. Es decir, la cultura andina en sus expresiones más vitales, contrariamente a la máxima de Adam Smith en referencia al mercado, es como *la mano invisible* que ordena la sociedad y la espacialidad de la feria.

Así, en el *Jach'a Qhatu*, la feria andina de reciprocidad e intercambio, se encarnaría “el encuentro y la convivialidad de matrices civilizatorias culturales, antes que un mero encuentro culturalista o interculturalista como pretenden hacer aparecer los curiosos antropólogos, etnólogos, sociólogos bebedores de los valores de la academia y la matriz occidental centenaria” (Yampara, Mamani y Calancha 2007, 24). No son apenas racionalidades o marcos conductuales coexistentes, se trata de verdaderas matrices civilizatorias-culturales a la manera de Huntington, entre las cuales, sin su carga de choque irreductible, es posible la coexistencia y el sincretismo. El encuentro que se suscita en la feria es entre las civilizaciones ancestrales milenarias y la occidental centenaria de la república. Ellas se accionan, gestionan y orientan en función de sus propios paradigmas de vida, que expresan sus respectivas lógicas económicas. En efecto, es en El Alto donde lo *aymara-quechua* demuestra entereza, potenciales oportunidades de realización económica “con bienes de capital propio, cotidianamente en sus centros de producción/talleres; periódicamente dos veces a la semana en el *qhathu* (jueves y domingo) acompañado y complementado con la celebración redistributiva-festiva” (Yampara 2008, 3), se consolidan circuitos económicos en modalidades diversas y simultáneas, alotrópicas, que operan el *ayni*/reciprocidad comunitario, combinado con formas mixtas modernas.

Así, es posible patentizar cómo se pone en tensión en la feria, más allá de las estadísticas canónicas y oficiales que revelan altos índices de desocupación y de empleo precario, una renovada fuerza de trabajo pujante y joven que reproduce y produce la también joven ciudad de El Alto.

Esta investigación encara, de manera novedosa, algunas significaciones de las prácticas sociales urbanas más o menos tangibles para el sentido común, como la fragmentación, segregación y estigmatización del sector de El Alto, en relación con La Paz. El gran *qhatu* aparece no solo como depositario de prácticas ancestrales, sino que también funge como orientador de procesos de reconstitución y consolidación del pensamiento y la estructura de la red de los *ayllus-markas*. Se habla entonces de la economía alotrópica, “del paradigma de vida de *suma-qamaña*,<sup>29</sup> que crece

29 *Suma-qamaña*: bienestar, buena vida y armonía integral de todos y con uno mismo.

en proporción geométrica en el *pachakuti*,<sup>30</sup> cuestionador además de las prácticas económicas neoliberales del capitalismo en el plano del comercio y el intercambio.

Pero el paradigma andino no se detiene. De hecho, brinda creativamente alternativas axiomáticas más allá del socialismo, con estructura y pensamiento propios y como sementera cósmica en la matriz civilizatoria de Tiwanaku que quiere aportar al gran *apthaphi*<sup>31</sup> de saberes y conocimientos del encuentro de las civilizaciones en el mundo, incluso, por ejemplo, frente al calentamiento global del planeta, prácticas sociales vinculadas a los ciclos naturales de la madre tierra. La Feria 16 de Julio se desenvuelve, entonces, como una especie de gran *ayllu* territorial<sup>32</sup> inmerso no solo en la cosmovisión andina. Eso supone contener, al menos como soporte estructural, parcialidades (arriba, *aransuyo*, abajo, *urinsuyo*), *taypi* o espacio central de encuentro en el núcleo comunitario se muestra empíricamente de manera parcial y abstracta. Es una declaración, pero no una descripción sistemática de lo que contendría.

La relevancia de este punto de vista, inscrito en los “estudios culturales andinos”, radica en la sistematización y proyección civilizatoria de prácticas socioeconómicas y espaciales, vitales y cotidianas, que no se restringen a la feria, aunque aquí se trata de describir, estudiar e interpretar cómo se verifican en el territorio de la feria y en las relaciones sociales que implica. Hay una fuerte influencia del contexto regional: en toda la región altiplánica están, más o menos extendidos, usos y costumbres individuales y colectivos asentados en la tradición andina; si bien son especialmente practicados por los sectores populares, son inmanentes del pueblo<sup>33</sup> boliviano (exceptuando parcialmente a clases medias altas y altas), especialmente de la región oriental del país. En la feria se despliegan esos usos y costumbres en combinación estrecha con las prácticas comerciales modernas, de tal

30 *Pachakuti*: retorno cíclico de la doble fuerza y energía natural guiada por leyes naturales.

31 *Apthaphi*: intercambio colectivo de alimentos y productos en una reunión comunitaria, comida colectiva.

32 *Ayllu*: célula territorial comunitaria aymara y quechua.

33 Aquí, el sentido de *pueblo* no se restringe a la subalternidad, a los estratos sociales bajos o al “pueblo llano”, sino a uno más constitucional, de identidad nacional de derecho.

modo que ponen en discusión la intersección de esos planos y la percepción, si es posible, de formas espaciales de producción y morfologías diferenciadas. Esta última es una ratificación que incluso tiene derivaciones pragmáticas: “la ‘Feria de la 16’ será una propuesta turística por ser un fenómeno social, cultural y económico único en la región, el espacio donde se encuentran el mundo andino, aymara, y la modernidad” dice una nota oficial del municipio de El Alto.

A fin de asegurarla como destino turístico, se prevé un ‘circuito interno’, debidamente señalizado con ‘motivos andinos’; junto con los vendedores se busca garantizar la seguridad de los visitantes. Los personeros de la Unidad de Turismo de la Alcaldía aseveraron que “por lo menos seis sectores sociales participarán del circuito: artesanos, hoteleros, gastronómicos, transportistas, comunarios y comerciantes. En la Feria de la 16 de Julio incluso buscaremos que los propios hijos de comerciantes trabajen como guías. Un atractivo especial será la calle de Artesanos que impulsaremos en una de sus avenidas”.<sup>34</sup> ¿Cómo se llega a esta “asimilación” gubernamental de un espacio estigmatizado hasta hace poco?

Para transitar de la concepción de espacialidad urbano-rural a territorio es preciso retornar a las disponibilidades conceptuales del espacio propuestas desde las ciencias sociales. Así, el espacio social puede ser concebido como un campo de fuerzas indeterminado, una red de fuerzas objetivas impuestas a todos los que entran al campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes (Bourdieu 1998). Este autor muestra que en su concepción espacial del mundo social, los agentes y los grupos de agentes, los sujetos sociales, son definidos por la lucha simbólica de posiciones y posesiones relativas en ese espacio. Por tanto, es indispensable el análisis de la relación entre las *posiciones sociales* (concepto relacional), las *disposiciones* (o los *hábitus*) y la *toma de posición*, las “elecciones” que los *agentes sociales* llevan a cabo en los ámbitos más diferentes de la práctica. Las propiedades activas que se seleccionan como principios de construcción del espacio social son las distintas especies de *poder* o *capital* que tienen curso en los

34 Inés Ruiz del Árbol, “Ampliación para la ropa usada aun no tiene fecha”, *El Diario*, 24 de marzo de 2009, [http://www.eldiario.net/noticias/2009/2009\\_03/nt090324/3\\_01ecn.php](http://www.eldiario.net/noticias/2009/2009_03/nt090324/3_01ecn.php).

diferentes campos. El capital, que puede existir en estado objetivado –bajo la forma de propiedades materiales, por ejemplo la propiedad privada del suelo– o, en el caso del capital cultural, en estado incorporado, y que puede ser jurídicamente garantizado, representa un poder sobre el campo (en un momento dado).

Así, el espacio multidimensional es producto de una relación social donde los actores concurren dotados del mayor capital posible. En este sentido, la forma que reviste, a cada momento, en cada campo social,

el conjunto de distribuciones de las diferentes especies de capital (incorporado o materializado), como *instrumentos de apropiación del producto objetivado de trabajo social acumulado*, define el estado de relaciones de fuerza institucionalizadas dentro de los status sociales durables, socialmente reconocidos o jurídicamente garantizados, entre agentes objetivamente definidos por su posición en esas relaciones (Bourdieu 1990, 225).

De hecho se concibe una *topología* social no predeterminada ni física ni teóricamente, como reivindicó la corriente ortodoxa del marxismo. Por tanto, se trata de una contingencia inherente a la relación social misma, contraria a todo esencialismo.

Reconstruir el objeto de lo imaginado desde esos discursos significa romper lo establecido en múltiples direcciones, ir más allá del sentido común, pensar relacionalmente, atender la historia de las configuraciones de problemas que nos atañen. Así, un primer conjunto de datos o análisis serían los derivados de “pensar desde otra parte”, por ejemplo desde el ámbito de las significaciones. Estas guían acciones a partir de relaciones que usualmente *no son causales* (García Canclini 2004), siguen siendo datos empíricos. Hacer emerger el imaginario social y urbano de la ciudad tiene que ver, por tanto, con la manera en que esta es recreada y actuada por los diversos actores sociales. A continuación realizamos una inmersión más profunda en lo *andino*, por lo connotativo y denotativo de la Feria 16 de Julio, el capital simbólico.

### Prácticas andinas de la reciprocidad

Entre las naciones indígenas de tierras altas andinas, la *aymara* se ha distinguido a lo largo de la historia por momentos de gran cohesión cultural, orgánica y económica, principalmente en torno a las comunidades campesinas y posteriormente en el medio urbano, predominantemente en El Alto, la ciudad con el mayor índice de crecimiento poblacional en Bolivia en el período estudiado. La etnia aymara procede de los antiguos señoríos *kollas* preincaicos que constituyeron el Kollasuyo (con señoríos como *Charcas, Pacajes, Carangas, Caracaras, Soras, Quillacas, Chuis, Chichas...*) (Murra 1975). Los aymaras, junto con los quechuas, han mantenido y recreado sus usos y costumbres tradicionales básicamente en torno a su territorialidad.<sup>35</sup> El derecho consuetudinario, la “justicia comunitaria”, ha sido ejercido en determinados ciclos y lugares de forma paralela al Estado republicano, principalmente por su notable fuerza cultural; en la territorialidad aymara/quechua: *ayllu, marka, taypi, thinku*, etc., son componentes culturales conocidos, valorados y recreados (y también encubiertos) por la actual población boliviana, básicamente indígena. Si su dominio territorial se circunscribió por tradición al mundo rural del altiplano andino, desde la segunda parte del siglo XX su ascendiente crece en el ámbito urbano nacional, e incluso en la región andina transnacional (Rojas Pierola 2009). En la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 se asume como fundamentos éticomorales muchos principios comunitarios de los pueblos andinos y se reconoce la autonomía de sus territorios.

La territorialidad aymara/quechua está bien constituida en unos lugares más que en otros, por el conjunto de aquello que vive cotidianamente: relaciones con el trabajo, con el no trabajo, con la *sayaña* (tierra familiar de cultivo), la familia, la autoridad política, etc., y ha sido extendida a lo largo de la historia, no solo en tiempos recientes, a la ciudad, como espacio ajeno inicialmente, pero cada vez más apropiado individualmente, muchas veces despojándole de su identidad inicial y refundando otras nuevas.

<sup>35</sup> Aymaras y quechuas se han mantenido en los límites de su propia estructuración hegemónica y sin alcanzar la característica clásica de la *sociedad civil* hasta mediados del siglo XX, al menos en sus estamentos dominantes, cuando fueron parte del eje del movimiento sindical pos-RN de 1952, y contemporáneamente más posesionados de sí mismos con el carácter de una nación oprimida colonialmente.

Mientras tanto, no es posible comprender esa territorialidad si no se considera aquello que la construye concretamente, los lugares en los que se desenvuelve y los ritmos que ello implica. Esto supone pasar por el repertorio cultural de configuraciones sedimentadas a partir de los acontecimientos, símbolos, ceremonias y ritos; y por el bagaje intelectual: los “estudios andinos”, “el pensamiento andino”, una cierta forma de exotización, y las prácticas políticas como dispositivos de asociación, defensa y legitimación de los poderes y dinámicas inmanentes frente a las últimas transformaciones estatales. Son ejemplos, la incorporación al proceso de descentralización nacional viabilizado por la Ley de Participación Popular de 1994 –que combina formas democráticas modernas de elección de autoridades locales con formas ancestrales de definición/rotación de autoridades originarias– y la persistencia de la informalidad económica estructural y autónoma, concentrada en la Feria 16 de Julio, no obstante la flexibilización de las reglas fiscales e institucionales del Estado.

Esa persistencia étnicopopular no podría explicarse sin la existencia de una parte interna de la territorialidad, el núcleo denso, tortuoso de la tradición. Este parece soportar la reproducción cultural en cierto sentido cercado a aquella impuesta por los actores no aymaras, desde donde se puede incluso ejercitar la violencia en manos de las autoridades originarias rotativas para preservar la reproducción social, las formas de coerción o eficacia en las que se asientan las disciplinas colectivas y comunitarias de los usos y costumbres (Rojas Pierola 2009).

La territorialidad aymara comprende, entonces, una larga lucha para conllevar una identidad, una diferencia, sustentada en la reproducción histórica y cotidiana de la territorialidad e identidad material y mítica; como “posibilidad” se mantiene, se defiende, desaparece o se reconstituye a lo largo de la historia. Es una lucha extenuante contra un Estado moderno *monocultural* (García Linera 2005) que, al menos hasta inicios del siglo XXI, trató de modificar la lógica de su territorialidad o influir en su desarrollo y bloquear su evolución –para un fin determinado, un interés particular revestido de anhelos de homogeneidad universal, nacionalidad, modernidad–. Al mismo tiempo el Estado fue modificado por esa relación exhaustiva.

### Contrastes culturales desde el eurocentrismo

Mirando hacia atrás, y de manera más amplia, este pensamiento ha sido calificado y estudiado desde diversos planteamientos, que le han dado distintas clasificaciones. Basta mencionar que por un largo período, hasta que Mauss postuló a inicios del siglo XX, frente a la estrecha cultura clásica europea, que no existen pueblos no civilizados, solo existen pueblos con civilizaciones diferentes, las apreciaciones sobre cualquier pensamiento que se alejara del occidental eran consideradas pobres, desordenadas y fundamentalmente inferiores (Morgan 1897). Estos puntos de vista permitieron, por mucho tiempo, la exclusión y la postergación de los pueblos que no pertenecieran al grupo catalogado como de los pensadores europeos.

Diferentes antropólogos presentaron investigaciones orientadas a la revalorización del “pensamiento salvaje o natural”. Levi Strauss, por ejemplo, bajo la mirada de Fortanet (2005), se opone frontalmente al humanismo, liderado por Sartre y, por lo tanto, al eurocentrismo. No se quiere recordar que, “a sus propios ojos, cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra [...] se ha valido de una certidumbre moral –semejante a la que nosotros mismos podemos invocar– para probar que en ella [...] se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana” (Levi Strauss, en Fortanet 2005, 5). Se debían ostentar combinados, un egocentrismo y una ingenuidad tal que justifique la creencia de que el ser humano está, de cuerpo entero, anclado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser.

El enfoque intercultural prescinde de un lugar “supra o supercultural”, desde donde contemplar las culturas, y revaloriza los lugares culturales concretos, “con todas las características de dominio, asimetría, marginación, deshumanización o exaltación, desde las que uno puede acercarse a la alteridad cultural” (Esterman 1998, 68). El acercamiento intercultural comienza por un análisis de la realidad y de las relaciones de poder que están inmersas en las diferentes culturas. Este análisis contiene juicios de valor que tienen como ejes las dinámicas de exclusión, marginación, discriminación y dominio. Así que lo intercultural no es solamente un proyecto interesante o exótico, sino que es fundamental para un pensamiento que es consciente de las condi-

ciones culturales de cada tradición, de la culturalidad de los conceptos, las terminologías, los métodos, etc., y a pesar de todo no quiere renunciar al intento de buscar verdades universales. Este intento por trascender en la filosofía, al estar condicionado culturalmente, no será realizable más que a través de un polífono entre varias tradiciones culturales (Wimmer 1995).

Para los andinos, insistimos, la cosmovisión está estrechamente relacionada con la base más objetiva e íntima de su vida. En esa cosmovisión el mundo o universo, que en quechua o *runasimi* es *pacha*, se asemeja a una casa (*wasi*). Esta configuración que se le asigna indica que todos sus habitantes —el ser humano (*runaljaqui*)— haciendo una sola familia, están bajo un solo techo, en medio de todos los bienes que necesitan para reproducirse. Nada hay fuera de ella. El orden de todos y de todo dentro de la casa gira alrededor de la *chakana* (puente), que articula la correspondencia arriba/abajo y la complementariedad derecha/ izquierda, por tanto la complementación de opuestos.

El registro que hace el aymara sobre la realidad es la afectación que esta hace sobre él, va más allá de la simple percepción, implica un mayor involucramiento. No existe un vocablo que se relacione con la inteligencia, más bien existen términos referidos a las decisiones inteligentes. El cuerpo es una cavidad sostén del corazón, el “juicio” emitido por el corazón es a la vez racional e irracional, dice lo que ve y al mismo tiempo siente lo que está viendo. Conocer es *unidualidad* de lo empírico/técnico/racional y lo simbólico/mítico/mágico; es coordinación entre sujeto y objeto. El corazón es un símbolo de integración y equilibrio. *Pacha* es palabra y texto. Para Eliade (1972) el pensar simbólico no es exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado, es consustancial al ser humano. Cada signo lleva en sí la fuerte distinción entre su realidad propia y la realidad que designa. Para comprender *pacha* debemos formularnos la posibilidad de pensar desde las dos ópticas planteadas: *empírico/técnico/racional* y *simbólico/mítico/mágico*. La primera ha marcado las principales líneas de conocimiento y reflexión, pensando, por ejemplo, en el espacio pragmático existencial analizado en el anterior apartado, sin embargo, se reivindica la segunda para ampliar nuestra concepción sobre *pacha*, que se objetiva en la comunidad.

En términos generales, la comunidad puede ser considerada como el resultado de la interacción de prácticas familiares y lógicas comunales, que posee a veces múltiples niveles y que está, a su vez, diversamente relacionada con otras lógicas supracomunitarias. La articulación de las diversas lógicas puede poseer características distintas según los casos, en general, no nos adscribimos necesariamente al apriorismo de un modelo igualitario ideal de la comunidad, que lleva a identificar diferenciación interna con integración comunitaria. La comunidad puede revestir también la forma de participación en la creación de un bien colectivo; aunque los mecanismos tradicionales de acceso a los recursos económicos estén completamente individualizados y existan diferencias socioeconómicas acusadas, sin embargo, lo que integra es la territorialidad.<sup>36</sup> Puede suceder también que las mismas instancias que contribuyeron a la disolución de la comunidad tradicional en un primer momento, susciten en un segundo momento, paradójicamente, una nueva comunidad de carácter neoétnico, forjada a través del conflicto (Izko 1985), tal como sucede en el mundo aymara, al menos desde la primera mitad del siglo XX. Se tiene la conciencia, sin embargo, de que allí donde la reproducción de cada núcleo doméstico y de cada familia no depende ya de alguna manera de la instancia propiamente comunitaria, la comunidad corre el riesgo de disolverse a no ser que se convierta en un mero *flatus vocis*, vaciada de todo contenido.

Habría sido útil, dada la complejidad y, a la vez, la especificidad relativa de los componentes esenciales de la realidad comunitaria, considerar separadamente cada uno de ellos: la estructura económica, la organización socioespacial y sociopolítica y la dimensión mágico-religiosa. Sin embargo, nos concentraremos aquí en el análisis de la estructura socioeconómica y territorial de las comunidades andinas, la territorialidad asentada en la subsistencia de las parcialidades que posibilita las prácticas de reciprocidad, complementariedad y solidaridad, aunque

<sup>36</sup> Las narrativas territoriales que se mantienen vivas en los pueblos o naciones indígena originario-campesinas son, en general, la persistencia de las lógicas de organización dual en la región andina (Platt 1976), o del control vertical de los pisos ecológicos (Murra 1975), la permanencia de la visión ampliada del territorio, o la búsqueda de la loma santa en tierras bajas.

también algunas referencias a la organización política y a la dimensión mágico-religiosa, entretejidas con algunas consideraciones sobre ideología y simbolismo. Si bien pueden ser distinguibles las parcialidades que componen el *ayllu* comunitario, son más relevantes para este caso las prácticas de reciprocidad. En otras palabras, la existencia de reciprocidad indica parcialidad y, en definitiva, comunidad.

### Niveles en la reciprocidad andina

En las comunidades andinas se han desarrollado varios sistemas del manejo de trabajadores, empleando algunos métodos como la ayuda mutua, el intercambio de mano de obra, el cambio de mano de obra por el derecho de uso de terreno agrícola, o por el dinero, o por la cosecha, y la aparcería. Estos sistemas se proyectan a la feria, en la triada producción-feria-fiesta; se los conoce con varios nombres en las diferentes zonas, como *ayni* (*aine*), *minka* (*minga*), *waki* (*wak'i*, *guaki*), al partir (en partir, a medias), *chiki* (*chikina*), *compania*, *sattaka*, *yanapa*, *abajata*, voluntad, sociedad, etc. “El uso de la tierra, de los pastizales o de cualquier otro bien que tenga un uso socialmente reconocido y aceptado por la comunidad debe ser concebido no solamente como un conjunto de derechos –y al mismo tiempo de restricciones– socialmente definidos y concedidos por el conjunto de la comunidad sino también como una forma de reciprocidad generalizada” (Rivière 1994, 95). A continuación se presenta una sintética muestra de sistemas comunales que se vinculaban a la feria. Proviene del repertorio andino de las prácticas espaciales y socioeconómicas de *reciprocidad reequilibrante* entre las parcialidades.

#### *Ayni*

Es sin duda uno de los términos más utilizados al momento de referirse al mundo andino. Significa el trabajo que se restituye con otro día de trabajo (incluye comida y coca). “Es una *prestación recíproca de trabajo*, productos

o bienes en general entre dos personas y/o unidades productivas” y parcialidades. Favorece a las familias con una fuerza de trabajo extrafamiliar que incluye el acceso a los animales, a la semilla, a la yunta, etc. El *ayni* ha tomado muchas peculiaridades que son aplicables a las relaciones de trabajo y a los recursos productivos, es una interrelación en la cual no interviene el dinero (Ledezma Rivera 2003). Su práctica se incluye generalmente dentro del ciclo anual de las actividades agropecuarias, aunque se pueden mencionar otras modalidades que son usuales en los momentos más importantes del ciclo vital (matrimonio y funerales, por ejemplo) o con ocasión de una fiesta rural o urbana. El pago o devolución del *ayni* puede ser asumido por un pariente u otra persona deudora del deudor; puede realizarse también bajo una modalidad distinta, cuya equivalencia es convenida previamente.

La devolución dentro de la “ayuda mutua” con el tiempo ha llegado a ser más equivalente en calidad que en cantidad (Rivière 1994). Muchas de las definiciones dan por hecho que el intercambio de ayuda se realizaría generalmente como el intercambio inmediato de los trabajos de una misma clase y en una misma cantidad. Pero no se puede encasillar al *ayni* como una operación mecánica. Al contrario, se encuentran variaciones respecto a la clase y la cantidad de la prestación dependiendo de las relaciones entre solicitantes del *ayni* y los que reciben esta petición. Eso no quiere decir que el balance de la cantidad del trabajo esté necesariamente equilibrado. Respecto del intervalo entre la donación del trabajo y su devolución no se puede determinar anticipadamente, es decir que la devolución puede demorar unos días, meses o años. Las relaciones sociales entre el demandante y el demandado del *ayni* determinan el límite del desequilibrio, es decir que quien tiene más obligaciones o más voluntad de ofrecer los trabajos abarca más préstamos del trabajo manual y así se acumula el desequilibrio, pero no se quiebran las relaciones hasta cierto momento. Sin embargo, el *ayni* no está funcionando entre iguales, sino entre los que están en diferentes condiciones socioeconómicas, por ejemplo, entre los parientes que no tienen la misma cantidad de terreno ni el mismo recurso de mano de obra o de productos. Si no existe la flexibilidad ante el desequilibrio, no puede funcionar el *ayni* entre los comunarios, a quienes les faltan las maquinarias que puedan sustituir la mano de obra o el capital para emplear los obreros (Kimura 2000).



### *Yanapaña*

La *yanapa* (quechua) o *yanapaña* (aymara) es definida generalmente como ayuda o voluntad (Ledezma Rivera 2003). En este sistema una persona ofrece su mano de obra sin ninguna compensación; es decir, una persona tiene que trabajar en las *chacras* de sus familiares que tengan deficiencias corporales, que sean viudas ancianas o huérfanos menores. Eso está incluido en las obligaciones del parentesco. Por lo tanto, no existe retribución directa, no se contabilizan los días, como en el *ayni*, sino que la *yanapaña* funciona con base en la voluntad y solidaridad. Una de las cualidades de esta colaboración se da de padres a hijos que se encuentran en proceso de constitución de recursos propios. En algunas ocasiones aparece la figura de la *yanapa* sindical, que se da cuando la persona realiza acciones de servicio a la comunidad siendo dirigente o miembro de alguna institución comunal. En este caso, la comunidad le ayuda en las faenas agrícolas de la siembra o cosecha cuando está sirviendo a su comunidad.

### *Mink'a*

Existen variadas significaciones de este concepto, pero en general se entiende como un “pago en especie por trabajo realizado”; en algunas comunidades se entiende al pago en especie o en dinero por el “cuidado de animales”, de *chacras* y en general de bienes. Según esta relación, la *mink'a* toma la significación de contratar, “*mink'ar*”. También podría significar la relación de trabajo por productos agrícolas, aunque actualmente se refiere a retribución en dinero. Gracias a esta relación, los perjudicados por la escasez del terreno de cultivo, complementan sus ingresos con los pagos, sea con dinero o con productos, ofreciendo sus labores manuales a los propietarios del terreno. En algunas comunidades se puede devolver el préstamo de mano de obra por medio de otra persona. En otras regiones el término llega a significar “los trabajos festivos y colectivos hechos con música, comida y trago”; en otras significa “la designación de una persona suplente para responder a la pérdida de la mano de obra”. En tiempo de las haciendas “los hacendados invitaban o exigían que vinieran los campesinos de las comunidades vecinas

para la siembra o la cosecha de los terrenos de la hacienda, ofreciéndoles los víveres y las bebidas alcohólicas” (Ledezma Rivera 2003). En el mundo andino *qullana* encontramos con mayor frecuencia el primer tipo de *mink'a*.

¿Cómo se relacionan estas instituciones con el objeto de este libro? La discusión de la cosmovisión andina canónica, es decir producto de las teorías antropológicas del pensamiento andino del siglo XX, donde se identifica y recupera un amplio repertorio andino de las prácticas socioeconómicas de reciprocidad, es sobre todo su proyección al presente y más aun a la ciudad. Hace parte de la memoria larga y corta de las culturas quechua/aymara, básicamente rurales pero con influencia urbana al menos en las dos primeras generaciones de migrantes a la ciudad de El Alto, fijadas aun al ciclo ecológico de la producción agrícola.

Según el pensamiento lefebvriano serían, en conjunto, *prácticas espaciales* en el sentido de *competencias* y *performances espaciales* propias de cada sujeto perteneciente a una comunidad andina, con doble domicilio, rural y urbano. Si bien las prácticas poseen una cierta cohesión si se piensa en la vida cotidiana rural, el desafío fue encontrar si esas referencias espaciales y temporales eran útiles para entender las tensiones, rupturas, innovaciones de los grupos sociales que produce el espacio social urbano de la Feria 16 de Julio. Si bien dicho pensamiento no expresa toda la riqueza y complejidad de esas prácticas recuperadas por los estudios del mundo andino, fue posible percibir algunos aspectos.

- Una de las principales modalidades que evidencia el arraigo de dichas prácticas es la lingüística (Montes 1999). El argumento se basa en constatar el nivel de uso de las lenguas aymara y quechua en la vida cotidiana. El resultado de la investigación arroja que de la población total del distrito 6 de la ciudad de El Alto, donde se ubica la Feria 16 de Julio (Plan de Desarrollo Municipal del municipio de El Alto 2007-2011), 52 480 personas de la población residente de 6 y más años hablan aymara y quechua como idiomas maternos, frente a 94 531 que hablan castellano. Es decir que se repite una tendencia visualizada ya en el censo de 2001: casi el 40% de la población total es bilingüe. Por lo tanto, se infiere que el uso cotidiano de los idiomas aymara, quechua y

castellano habilita a los sujetos a manejarse con términos que inducen a la reciprocidad tanto en el sistema lingüístico (sufijos y raíces), como en la semántica idiomática. Un ejemplo de esta inferencia es el uso de la palabra *yanantin* (ayudante y ayudado). Los estudios de Tristan Platt (1976) analizados por Montes (1999) muestran la naturaleza comunitaria y simétrica de la reciprocidad a fines del siglo XX.

- Una segunda modalidad de constatación de las prácticas espaciales que pueden indicar que la Feria 16 de Julio es un territorio fue la observación de campo, las encuestas y las entrevistas.
- Se propuso un esquema analítico del territorio, donde figuraban los principios de construcción del espacio social, las prácticas espaciales y sus mecanismos de reproducción. El presupuesto del esquema es la existencia de un territorio intercomunal (dos o más comunidades vecinas) asumiendo como comunidades a las agrupaciones gremiales, por ejemplo: auteros, ropavejeros, que puedan ejercitar un modelo teórico de interacción. La clasificación de tipologías parciales consta de los siguientes componentes: *La estructura territorial*. El ordenamiento del espacio está en función de la oferta de bienes y de prácticas posibles.

*La territorialidad* que se estructura en niveles de reciprocidad, sistema, borde y alteridad:

- *Niveles de reciprocidad*: se refieren a prácticas espaciales político-culturales, simbólicas, físicas (tangibles e intangibles), productivas o a regímenes de uso o tenencia del suelo. Definirán, por ejemplo, las posiciones sociales, los hábitos y la toma de posesión (las adscripciones, las preferencias y relaciones de los agentes sociales).
- *Sistema/regímen*: se refiere a las reglas y normas del sistema de reciprocidad.
- *Borde/límite*: alude a los límites transicionales de las prácticas que generan el territorio. Las demarcaciones en avance o retroceso, simbólicas o materiales, hechas por las clases e identidades.
- *La alteridad*: consiste en la diferenciación radical por el dominio del espacio de los unos y los otros; significa el nivel de *desterritorialización*.

Con base en diez “prácticas espaciales”, elegidas por su relevancia entre las muchas posibles, se construyó el cuadro 3.1 sobre los niveles de reciprocidad.

Cuadro 3.1. Niveles de reciprocidad

Niveles de Reciprocidad	Régimen
<i>Ayni</i>	Prestación recíproca de trabajo, productos y bienes (armado/desarmado de puestos, eventualmente provisión de dinero, provisión de mercaderías, carguños/descarguños). Los días y las cantidades son contabilizados.
<i>Yanapa</i> (quechua) <i>Yanapaña</i> (aymara)	Ayuda voluntaria y solidaria sin compensación. De la raíz <i>yana</i> que significa ayuda. Requiere horizontalidad entre las partes.
<i>Mink 'a'</i>	Pago en especie por trabajo realizado en interés común.
<i>Mit'a</i>	Servicios obligatorios al gremio por turno. Fuerza productiva de la comunidad para propósitos comunales y de las autoridades.
<i>Tampu</i>	Alojamiento-posta de descanso, almacén de acopio y redistribución de productos en la feria. Nudo de territorialidad.
<i>Qhatu</i>	Espacio del comerciante de intercambio y reciprocidad.
<i>Sathaqa-Chiqui</i>	Préstamo de puesto para venta o entrenamiento, así como de bienes y mercancías.
<i>Wuaki</i>	Asociación equitativa: mano de obra de uno, local de otro, mercadería de otro y repartición equitativa de la ganancia entre las partes.
<i>M'ita Chuqu</i>	Grupo festivo de trabajo. El beneficiario provee comida y bebida a cambio de trabajo.
<i>Ainua</i>	Rotación de la producción agrícola en el tiempo y el espacio, que cada <i>sayaña</i> debe cumplir.
<i>Sayaña</i>	Conjunto de parcelas que (adyacentes o no) pertenecen a una familia nuclear.
<i>Jayma-Ayma</i>	Retribución colectiva a un bien colectivo.
<i>Umaraga-Umaraqi</i>	Trabajo rotativo de ayuda colectiva (parientes, vecinos, compadres) en momentos críticos.
<i>Achuqalla</i>	Ceremonia y trabajo colectivo de techado de una casa nueva.
<i>Wayka-Waykeadita</i>	Trabajo competitivo en ayuda a otro.
<i>Faena</i>	Trabajo rápido en conjunto.
<i>Chachawarmi</i> (dualidad andina)	Opuestos simbólicamente sexuados: <i>Urku Suyu</i> y <i>Uma Suyu</i> (hombre-mujer territorial). La oposición dual es un requisito para la reciprocidad. Unidad de complementarios fundamentalmente contradictorios.
<i>Thinkufiesta</i>	Combate ritual que enfrenta periódicamente las dos mitades opuestas. Hace las veces de cópula unificadora/fiesta/entrada de la 16 de Julio.
<i>Thakbi</i>	Camino, senda. Sistema de cargos comunitarios, rotación de cargos de las autoridades originarias. Obligación.
<i>Apthaphi</i>	Comida colectiva. Todos aportan con su comida a la comida compartida.
<i>Yapa</i>	Aumento gratuito/rebaja de precio.
<i>Pacha</i>	Espacio-tiempo, doble fuerza y energía natural, tierra.
<i>Pachamama</i>	Energía de la madre naturaleza-tierra. Sentimiento colectivo de pertenencia común.

\* El *ayni* es un sistema económico-social que las culturas aymara/quechuas practican hasta hoy en día para vivir en armonía y equilibrio en bien de la comunidad (Rivero, Vania. *Ayni Bolivia*. World Fair Trade Organization. La Paz, Bolivia. s.f.).

\*\* A la *minka* solo están obligados a asistir los que ostentan la calidad de comunero, uno por familia; las viudas asisten por sí mismas, o sus representantes contratados, a falta del marido (Palomino, Salvador. *Fjerne Naboer*. Bolivia. s.f.).

## La cuestión central

Los aspectos que se exponen a continuación reconstruyen el conjunto fenoménico estudiado y se basan tanto en la literatura trabajada y en las teorías formuladas como en la interpretación de las observaciones y apreciaciones cualitativas del trabajo de campo, los diálogos, las entrevistas, los levantamientos estadísticos y los resultados de las encuestas realizadas.

## La territorialización urbana

Las últimas proyecciones del censo del INE (2011a) sobre la Población Económicamente Activa (PEA) en El Alto muestran porcentajes cercanos a los índices nacionales: el 69,08 % de los hombres y el 50,9 % de las mujeres son activos. La actividad de obreros, empleados y cesantes está relacionada con los hombres, y la de *cuentapropistas*, trabajadores familiares y domésticos, a las mujeres.

Las mujeres están presentes mayoritariamente en las ramas de empleo doméstico, en hoteles y restaurantes, en servicios sociales y centralmente en el comercio. El empleo femenino ha crecido mucho más que el empleo masculino: 5,5% anual frente al 2,6% de los hombres. La incorporación de las mujeres se ha incrementado recientemente en la categoría trabajador familiar y empleo no remunerado. La gente que trabaja por cuenta propia (33,79% de los ocupados, según el INE 2011), principalmente en las ramas de comercio y con predominancia de mujeres, se localiza en los distritos uno (1), seis (6) y cuatro (4) de la ciudad de El Alto. La Feria 16 de Julio, en el distrito 6, es un gran centro ocupado por *cuentapropistas* y trabajadores familiares. Los datos también demuestran que las mujeres ocupadas viven en el mismo distrito 6, pero que en el caso de la mujer trabajadora familiar más del 75% viven en otras zonas periféricas.

Según el INE, en 2001, el 57% de la población trabajaba de manera informal y el 21% en industria manufacturera. Ya para ese entonces El Alto era la segunda ciudad industrial después de Santa Cruz. El segundo gran rubro de actividad es el comercio al por mayor y al detalle con 25,1%, y

el tercer sector es el transporte y almacenamiento (cerca de 10%). La importancia de la microempresa es crucial, el 90% de las empresas tiene entre uno y cuatro trabajadores. La distribución geográfica de la población por rama de actividad muestra una fuerte estructuración espacial; la población que trabaja en el rubro de comercio, hoteles y restaurantes vive en los distritos 1, 2 y 6; los dos núcleos comerciales más importantes la Ceja de El Alto y la Feria 16 de Julio.

## Identificación del feriante, o el sujeto y el campo social

De acuerdo con nuestra encuesta,<sup>37</sup> más de dos tercios (69%) de las personas que trabajaban en la feria eran mujeres. Más de la mitad de feriantes (54%) fueron jóvenes de 20 a 40 años (la mayoría con grado escolar de secundaria, especialmente entre los 20 a 30 años). El 26% tenía de 40 a 50 años, el 11% estuvo conformado por menores de 20 años y un 9% con mayores de 50 años. De esto se colige el peso actual de jóvenes y adultos con mejor nivel educativo que la gente que empezó el comercio en la feria, hoy minoritaria, con bajo nivel escolar y probablemente de raigambre rural directa, sin embargo, poseedora de la fuerza de la tradición y la antigüedad. También se puede deducir que nuevos contingentes se sumaron a la feria (al inicio del siglo XXI, cuando se hace más evidente la crisis del modelo del “ajuste estructural”), cerca al 80% lo hicieron por falta de trabajo estable y en condiciones precarias, aun contando con mayor nivel educativo. Esto cuestiona la correlación tradicional: mayor nivel educativo, mayor nivel de movilidad social.

“Los mercados han sido tradicionalmente espacios femeninos en la vida de las ciudades andinas y muchas veces han ido creciendo junto con ellas” (Barragán 2009, 211). La Feria 16 de Julio no es una excepción. La creciente presencia femenina –mujer joven con mejor nivel educativo que las pioneras de tres décadas atrás– es visible casi inmediatamente; se observa a

<sup>37</sup> El levantamiento se realizó en el sector de La Riel, casi un tercio de toda la feria. Por las características del lugar, dedicado en gran parte a la ropa usada, la comercialización es realizada por mujeres, lo que puede implicar un cierto sesgo.

madres e hijas adultas a cargo de los puestos de venta y con fuerte dominio del comercio de abarrotes de víveres y comidas rápidas. Esto puede deberse a una mejora del acceso masculino a la manufactura o la microempresa artesanal proveedora de mercaderías a la misma feria, o por causa de procesos migratorios al exterior del país. Las consecuencias internas pueden ser el reequilibrio territorial andino-tradicional *chacha-warmi* (hombre-mujer) lo cual consolida la mayor feminización de la espacialidad del comercio y el intercambio, mientras que el dominio masculino se localiza en el extenso entorno de abastecimiento de la feria y en el transporte de personas y mercaderías.

La incorporación de las mujeres a la actividad económica informal extrahogar para mejorar la difícil situación familiar no es reciente, entre los años 80 y 90<sup>38</sup> se intensificó. En algunas ciudades de Bolivia fue incluso mayor que en otras de Latinoamérica, como efecto de la drástica reducción de los salarios, el desempleo y/o el repliegue del Estado de la política social. El resultado de los recortes de los programas sociales por parte de los gobiernos neoliberales o las funciones de las que el Estado abdica –salud, nutrición o educación, entre otras– recayeron directamente en la familia. Esa feminización implicó, a la vez, el mayor involucramiento familiar en el comercio callejero. En efecto, el nuevo mercado laboral instaurado requirió personas con disponibilidad flexible, con capacidad de adaptación, dispuestas a trabajar en condiciones informales de mayor autoexplotación, especialmente mujeres y niños. Situación alentada, o socapada, por los gobiernos de ese período para amortiguar el desempleo.<sup>39</sup> Igualmente, muchas de las microempresas comerciales y de servicios abiertas en el período

38 De acuerdo con datos de la CEPAL (1993), a fines de los años 80, en Cochabamba y Santa Cruz la proporción de mujeres ocupadas en el sector informal urbano era de 44 y 66%, respectivamente, las más altas de Latinoamérica en el período. Si se entiende que una de las razones principales es la incidencia de la migración rural-urbana, se puede inferir que las tasas de El Alto y La Paz son iguales o mayores, por ser destinos preferentes de la migración rural del período.

39 Entre los mecanismos para generar empleo se creó en Bolivia, al final de los años 80, el Fondo Social de Emergencia (FSE) y el PRODEM (Programa de apoyo a la microempresa, financiado por el FSE) destinados a aliviar el alto costo social del ajuste económico neoliberal iniciado en 1985. Sus operaciones movilizan recursos para apoyar proyectos descentralizados, orientados al empleo y servicios sociales. “Aunque los programas estaban destinados a [generar empleo de] varones, en muchos de los proyectos ejecutados se observó frecuentemente una alta participación de mujeres, e incluso de menores que [...] correspondían a familiares no remunerados” (CEPAL 1993).

con financiamiento público a grupos solidarios mayoritariamente femeninos, se asentaron en la feria.<sup>40</sup> Este proceso no ha cesado globalmente; Sassen (2007) no solo sostuvo que se está feminizando la pobreza, sino que se está feminizando la supervivencia. Las mujeres comerciantes se hacen cargo de su familia no solo como cabeza de hogar; además fungen como enlace con “lo público” de la feria.

En la actualidad, las asociaciones y gremios de comerciantes que cubren (en un 80%) a los feriantes con puestos fijos son instituciones de protección y aun de reconocimiento social, de “carta de ciudadanía” a sus afiliados. Estos, reconocidos y protegidos en los varios ámbitos de la feria e incluso en la ciudad, tienen como base de todo el entramado a incansables organizaciones femeninas de los sectores populares. Las pesquisas en El Alto constatan la gran capacidad organizativa de las organizaciones sociales, redes territoriales más que familiares que se traducen en procesos de empoderamiento cada vez más políticos. De gremios defensivos más o menos integrados derivaron en los grandes movimientos sociales urbanos que reterritorializaron la política nacional, desde finales del siglo XX.

Así, aunque reproducen “formas de socialización de la pobreza”, es decir “estructuras de supervivencia, donde las necesidades vitales son factores que motivan la participación” (Sandoval y Sostres 1989), en las últimas décadas han incorporado fuertes procesos de politización en la acción colectiva. Han introducido saberes, tecnologías sociales y consolidado una nueva dignidad en la mujer alteña, que se refleja en su liderazgo en la feria. Son formas demostrativas, entre varias organizaciones, de la pujanza participativa y fortaleza del espacio público alteño, instituciones tales como la Federación de Amas de Casa de los Barrios Populares, los Comités de Amas de Casa de Mujeres Minerías Relocalizadas, del pasado reciente, y las “Bartolinas”,<sup>41</sup> que agrupa a mujeres con una fuerte identidad indígena

40 El PRODEM otorgó crédito a más de 10 000 microempresarios en las ciudades de La Paz y El Alto, de los cuales casi el 80% fueron mujeres. Los créditos proveyeron de capital de trabajo e inversiones fijas a actividades de comercio, producción y servicios.

41 “La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia ‘Bartolina Sisa’ nació oficialmente en enero de 1980, como parte de esa nueva corriente de resistencia. En 2008 tomaría la denominación actual: Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia (CN-MCIOB), sin embargo, con fuerte presencia urbana en El Alto; mantienen el legado de Bartolina Sisa,

andina y que ha logrado sobrepasar las tres décadas de vitalidad con un rol político-social, vital y actuante.

El perfil promedio de la feriante-comerciante que inferimos de la investigación realizada en el sector de La Riel, es pues de una mujer joven entre 20 a 40 años, en su mayoría (particularmente en los sectores donde predominan los comercios de vestimenta y alimentos), generalmente con parejas varones de abastecedores de la feria. Combinan las labores de casa (al menos dos veces a la semana la “casa” es el mismo espacio ferial) con el pequeño comercio cuentapropista, con autoadscripción étnica aymara; esta feriante está ligada indefectible y activamente al gremio o asociación, con grado escolar de secundaria, de generación básicamente urbana y un promedio de ingreso familiar de al menos dos salarios mínimos.<sup>42</sup> Aproximadamente un 30 % de las componentes cuentan con “puestos fijos” y con ingresos familiares superiores al promedio local metropolitano. Pueden estar a cargo de pequeñas entidades semiempresariales, las denominadas pequeñas y medianas empresas (PYMES) de hasta cuatro dependientes asalariados, y de empresas familiares y miembros de la familia –trabajo en la casa no remunerado– que representan la mayoría de los establecimientos comerciales de la feria y de la ciudad de El Alto.<sup>43</sup>

Las familias feriantes viven en El Alto en distintos barrios y un sorprendentemente escaso 20 a 25 % en la misma zona 16 de Julio (los datos se replican con ligeras variantes, tanto en las encuestas en la Plaza Libertad, como en el sector Rieles). Si bien el primer resultado confirma la ligazón directa de la suerte de El Alto con la de la feria, el otro podría demostrar un hecho visible por simple observación: el notorio cambio de uso de la zona

esposa y compañera de armas del héroe anticolonial Tupac Katari [...]. Los congresos de los últimos 10 años son significativos porque sus pronunciamientos son expresión directa del proceso que llevó al gobierno a Evo Morales”. En 2001 se declararon “parte esencial de la lucha por el poder” y plantearon “la unidad de las organizaciones campesinas e indígenas para construir el nuevo Estado plurinacional”. [www.alainet.org/active](http://www.alainet.org/active).

42 Los datos de renta son tradicionalmente los más difíciles de obtener en campo, las inferencias se deben a datos secundarios (en nuestro caso a estudios de la “comercialización de la ropa usada”) y/o estadísticas locales.

43 De acuerdo con datos de PREALC (2007), las microempresas constituían el 65% del total de empresas instaladas en el Alto. Esa cifra se convierte en el 60% si se toma en cuenta solo el Distrito 6, donde se localiza la feria.

en su componente perimetral, de un carácter residencial o al menos mixto, a netamente comercial donde las viviendas unifamiliares son vaciadas internamente y se constituyen en depósitos alquilados de mercaderías. Los cinco días semanales sin feria: lunes, martes, miércoles, viernes y sábados, la zona luce desolada y vacía, y se revitaliza solo en vísperas de los dos días de feria, jueves y domingos, cuando se advierte el tránsito de las mercaderías. Esto se confirma con la tasa de progresión poblacional. Los distritos 6 y 9 son los únicos de El Alto que tienen tasas negativas de crecimiento: -0,03 y -0,6 % respectivamente (PDM 2007-2011 Municipio de El Alto), lo que quiere decir que están expulsando población residente, por el cambio de uso del suelo.

Aunque en general todo el sector urbano de El Alto ocupado por la feria e incluso su entorno inmediato<sup>44</sup> (*muyta*) se han favorecido a la larga del incremento sostenido de rentas del suelo por la actividad comercial concentrada, es posible que el segmento central (la villa 16 de Julio) sea el beneficiario directo. Lo demuestra la capacidad de inversión en la construcción de bloques de viviendas mixtas (vivienda y plantas bajas para el comercio) de varios pisos en las principales avenidas de la zona (Av. 16 de Julio, Av. Alfonso Ugarte, Av. Luis Torres, en torno de la Plaza Libertad y Plaza del Maestro) que, además, ha elevado la densidad residencial en el núcleo del área, mientras que en el perímetro externo se mantiene una densidad baja.

De acuerdo con la inferencia de nuestros datos, los precios del suelo se han incrementado drásticamente en el último quinquenio, la diferencia entre el valor catastral y el comercial es de casi 10 veces (los precios catastrales en la feria se multiplican en términos comerciales a un rango de entre 1200 a 1500 dólares /m<sup>2</sup>, según la Oficina de Catastro Municipal de El Alto, 2010). Esa plusvalía, al no existir competidores inmobiliarios visibles, estaría beneficiando directamente a los propietarios, tanto residentes como no residentes. Por eso, el núcleo espacial de la feria se caracteriza por estar entre los paisajes urbanos más modernizados de El Alto, con inmue-

44 *Muyta*, entorno interno, localizado en las más de 70 manzanas y 115 cuadras ocupadas en la Villa 16 de Julio y hasta en la villa Ballivián del distrito 6 de la zona norte de El Alto y *muyta* contorno externo.

bles contruidos con materiales innovadores y con acceso a los servicios básicos en más del 90%. Un buen porcentaje de la población activa está empleada principalmente en el sector del comercio y los servicios; coexiste con pequeños empresarios independientes y personas que trabajan en su domicilio. A estas características de empleo se suman una baja tasa de analfabetismo y una alta proporción de mujeres con formación intermedia.

Generalmente, los residentes en la zona trabajan en la parte central mencionada y tienen los mayores ingresos de la feria. Así, consolidan su clase de propietarios de casa y/o departamentos de alquiler, y de puestos feriales o bien son dueños de pequeñas manufacturas y artesanados, de depósitos y garajes para feriantes y visitantes. Son los intermediarios directos de los mayoristas. Es probable que en este estrato social se ubique la dirigencia vecinal de la zona y gremial de la feria.

En contraste, en La Riel, el borde perimetral oriental de la feria y límite con La Paz (cerca de 2 kilómetros), en la Av. Panorámica, está el área de precariedad relativa, con menores ingresos en promedio. Sin embargo, son terrenos de *alto valor inmobiliario potencial*, una valorización que emerge de la propia feria y de las expectativas que genera la existencia de predios no ocupados (algunos de los más amplios son de propiedad de empresas públicas) y con infraestructuras eventuales. Sobre esta larga superficie de *sutura*<sup>45</sup> entre La Paz y El Alto hay rieles de ferrocarriles en desuso, terrenos públicos, áreas destinadas a avenidas, etc. Allí se concentran, dos días a la semana, entre 3500 y 4500 puestos de venta. Los feriantes de este segmento son los de peores ingresos de la feria, lo cual se evidencia también por el mínimo tamaño de los puestos y la menor calidad de las mercaderías.

La población perimetral, en gradiente desde el centro de la feria hasta el sector de las Rieles, está formada por alteños de otros barrios vecinos y más periféricos, muy pocos, el 5%, de La Paz (de la hoyada), el 2% de Viacha y un 1% indican que vienen de otro lugar, como provincias cercanas, pueblos cercanos, y de los márgenes o límites más pobres de la misma ciudad

<sup>45</sup> Un grupo de urbanistas llamó a esta franja, espacio de *sutura* (costura y también de algún modo cicatriz) por su condición de línea de junta entre dos realidades urbanas: La Paz y El Alto, diferenciadas por una ley, un límite arcifinio, una autopista, pero que son también un *continuum* socioespacial entre la plataforma altiplánica de El Alto y las pendientes altas de la ciudad de La Paz.

de El Alto. En general sus indicadores muestran un empeoramiento de las condiciones sociales, en relación con la situación pasada.

Un indicador fundamental para el análisis de los aspectos culturales y sociales es el idioma materno, relacionado con la autoadscripción étnica y el nivel de instrucción. En el censo (INE 2001) el 28,2% de personas del distrito 6 tenían como idioma materno el aymara y el 70,4% el español. En la zona 16 de Julio menos de 25% tenía como idioma materno el aymara, lo cual contrasta con la autoidentificación étnica que para el sector era con un pueblo indígena originario en más del 65%. Esto puede expresar que la adscripción étnica no precisa ser constatada por el idioma materno, como fue tradicional en los análisis demográfico-culturales de los años 90.

Además, se revela que se trata de una generación poblacional netamente urbana emergente del crecimiento vegetativo, lejos ya de las olas de inmigrantes rurales que comenzaron a formar la ciudad de El Alto de los años 70, pero conectada firmemente aun con sus orígenes culturales aymara-quechuas. También se trataría de una segunda y tercera generación de migraciones procedentes de otras ciudades intermedias y de los centros mineros a finales de los años 80; en su gran mayoría, pero no exclusivamente, migrantes de clases urbanas empobrecidas y cesantes. Esto indica que la identidad cobra un carácter cultural y simbólico no desligado de la condición de clase. No se profundizará sobre la autoadscripción étnica puesto que no es la única valoración determinante. Es significativo también verificar en las representaciones culturales la permanencia de los usos y costumbres, dado el amplio repertorio andino (cuadro 3.1), en tanto prácticas y tácticas de posicionamiento en el espacio social: prácticas espaciales y *espacios de representación*.

Sin embargo, cabe anticipar que lo ancestral-étnico fue parte de la conformación inicial de la feria y lo es visiblemente de su identidad actual. Nos referimos, por ejemplo, a la diversidad de la organización territorial por lugar de origen del feriante, por las redes de parentesco, los padrinzgos, las redes de sobrevivencia económica (proveedores, prestamistas, almaceneros, vecinos), las redistributivas, es decir la incorporación a las fiestas andinas relacionadas con el calendario productivo agrícola en el nuevo contexto de la ciudad, y las redes de cumplimiento de cargos y responsabilidades (di-

rigencia gremial, prestes, autoridades originarias, dirigencia vecinal). Estas prácticas y costumbres organizan el sentido y uso del tiempo y el espacio en las comunidades rurales y se verifican también en la Feria 16 de Julio. Se replica, por ejemplo, la estructura de la feria campesina, con ocupación de las vías y los espacios públicos abiertos y baldíos y el ordenamiento de los productos. Así, cabe preguntar si se replicará también su substancial papel tanto de estrategia socioeconómica campesina como medio de aseguramiento de la cohesión social de la propia comunidad, y entre la población rural y urbana, cuanto el de ser el “eslabón” que articula los tipos económicos de producción: el capitalista y el precapitalista, y también si se manifestará el flagrante deterioro de los términos de intercambio a favor del primero (Ustariz Mendoza 1986).

La categoría del feriante no se circunscribe solo a la etnicidad, pues coexisten varias lógicas. La feriante y el feriante son dinámicos actores urbanos contemporáneos, llenos de iniciativas y estrategias, aunque limitados por la lucha permanente para la mantención de su puesto: “Tengo que venir, tengo que alimentar a mis hijos. Si pierdo el puesto, ¿qué me queda? Porque si no abro, otro se ocupa y ya no hay lugar para mí”, dice una entrevistada en La Riel, en 2010.

También en Latinoamérica coincide esta situación en gran parte de los casos, en su contingencia. “La vida de un feriante está envuelta de constricciones y opciones, posibilidades y riesgos, decisiones y amenazas, que lo constituyen en el espacio social de la informalidad, marginalidad o del ‘desplazado’ de los sectores modernos de la economía” (Chávez y Raffo 2003, 11). Pero esa condición, si bien es visiblemente individual, por convicción personal en medio de las limitadas opciones de sobrevivencia, puede derivar en una colectividad, la feria, cuyos sentidos y destino son claramente social/comunitarios. Así, es parte de un campo social concreto al modo de Bourdieu, un espacio dinámico estructurado de *posiciones* y *posesiones*, en el cual la dinámica está dada por la confrontación y la cooperación de las clases y/o estamentos que se definen en la feria. Se trata de una *topología*, es decir un orden que se inscribe en un espacio bajo la forma de una distribución de los agentes según sus diferentes recursos, los cuales les permiten ocupar allí una determinada posición.

Ahora bien, lo que está en juego podría representar algún tipo de capital específico o bien de uso. El capital en el marxismo es una relación social, *bourdieunamente* es lo que cada individuo posee o anhela poseer (cualquier tipo de recurso) capaz de producir efectos sociales de poder: cierta posición social (capital social), bienes materiales (capital económico), conocimientos (capital cultural) o determinada valoración del mundo (capital simbólico). Los campos de la actividad humana se delimitan según prevalezca en el sujeto (individual o en colectivo) alguno de estos tipos de capital. En el campo del poder estos capitales se encuentran en fuerte tensión, ejerciendo presiones de unos sobre otros, aun más por la búsqueda de acumulación de bienes escasos, principalmente el mismo espacio ferial, a la vez que su territorialidad. El territorio es, entonces, lo que está en juego. El lugar, el puesto ferial, como molécula territorial, precondition de subsistencia y de identidad, considerado por los sujetos como digno de obtención y apropiación: “nos hemos ganado el puesto y eso hay que cuidar a diario” (entrevista a AP, mujer dirigente de un gremio, El Alto, 2009).

En el espacio social se generan diferencias y semejanzas, percibidas a simple vista, que establecen un espacio diferenciado de posiciones sociales en el que las relaciones entre estas posiciones constituyen el núcleo de lo que es propiamente social. Se trata de un paisaje de homogeneidades y heterogeneidades de sitios y lugares en función del *habitus*, de posiciones y posesiones distintas y coexistentes de los feriantes y clientes. Se definen los unos respecto de los otros de acuerdo, por ejemplo, con los siguientes principios de diferenciación social que también constan en el cuadro 3.2.

a) Relaciones por *tenencia* y *acceso* a las viviendas (suelo urbano) centrales de la feria, ubicadas en las principales áreas de la zona 16 de Julio ocupadas por la feria.<sup>46</sup> *Propietario de vivienda*, en términos comunales (dirigente de la junta vecinal, contribuyente, potencialmente dueño de puestos de venta, de taller artesanal, pequeña manufactura, depósito o garaje). *Comerciante fijo de la feria* (propietario de puesto<sup>47</sup> y dirigente del gremio o

46 Avenidas Ugarte, 16 de Julio, Torrez, Euler y Panorámica, la Plaza Libertad y la Plaza Pacajes.

47 6 000 a 2 000 dólares por puesto con “patente municipal” (trabajo de campo).

asociación de comerciantes, estante cotidiano, cuidador, sin propiedad de vivienda, inquilino de vivienda central). *Comerciante agremiado* (propietario de puestos periféricos, sin domicilio en el barrio). *Transportista pesado* (dueño de camiones y buses, puede ser propietario de vivienda o puesto ferial).

b) Relaciones por el valor y diversidad de sus mercaderías y activos (caso de la ropa usada). *Comerciante al por mayor* o proveedor/a de fardos de ropa usada (comerciante con disponibilidad y activos, generalmente con un almacén o tienda y mercaderías en *stock*, se dedica a la venta de mercancía al por mayor, propietario de gran transporte). *Comerciantes al por menor* en tiendas (cuyo espacio de venta se identifica como una tienda comercial, ubicada en las casas o edificaciones donde se encuentra la feria). *Comerciantes puesto A* (Vidaurre 2005) (comerciantes al por menor, con puestos instalados en la calle, habilitados con armazones metálicos, con paredes de nylon y piso de tarima). *Comerciantes puesto B* (comerciantes al por menor, sin puesto fijo, ocasionales, vendedores de alrededor de la feria con puestos instalados en el suelo de la calle sobre lonas, ubicados en la Av. Panorámica, sector Riele). *Costureros/reparedores y lavadoras de ropa usada* (empleados temporales con o sin relación laboral informal, empleados por algunos comercios de ropa usada, pueden ser parientes cercanos, remunerados en efectivo o en especie por el propietario).

c) Por sus relaciones de posición en el territorio. *Dirigente antiguo*, varón o mujer, de gremio numeroso (por ejemplo de la Av. Panorámica), con puesto/s grande/s en las avenidas centrales (mayor estatus), *qhatera* agremiada; *transportista* de camión o bus (menor estatus). *Originarios y allegados* con puestos medios en el centro de la feria. *Nuevos comerciantes*, al borde, diferenciados por tamaño del puesto –pequeños a micros– y productos (autopartes grandes, mobiliario, restaurantes, ferreterías, ropa nacional, vendedores de automóviles, de animales, productos reciclados, productos robados, chucherías). *Aparapita/cargador ambulante* demarcando lo exterior, diferenciados por productos (con carruajes, caminantes).

d) Por su rol, poder o liderazgo. *Maestra/o mayor* (nivel intermedio a escala de asociaciones específicas; estatus mayor dentro de los comerciantes

de mercado). *Concejal elegido, dirigente vecinal* (medio nivel de estatus a escala de la feria, máximo intermediario con el Estado). *Directivo de asociación cultural* (mínimo nivel dentro de la feria, prestigio y representatividad con la Junta vecinal). *Pastor* (influencia social relativa en la feria, alta a nivel familiar, prestigio). *Padre, sacerdote, párroco* (posición social relativa en la feria, alta a nivel familiar, prestigio, ayuda).

e) Relacional social. De parentesco (familiar directo, de segundo grado, etc.). De lazo comercial (dueño, comprador, socio, empleado). De proximidad (*vecindad, apartamiento, ausencia*), de alianza y afinidad (*sindical, correligionario religioso, fraterno* o miembro de una fraternidad folklórica). De costumbres (*padrino, compadre, comadre, ahijado*, etc.).

Cuadro 3.2. Campo social

Jerarquías	i) Relaciones por tenencia y acceso	ii) Por el valor y diversidad de sus mercaderías	iii) Por sus relaciones de posición en el territorio	iv) Por su rol/ poder/ liderazgo	v) Relacional
<i>a</i>	<i>Propietario de vivienda/ comercio</i>	<i>Comerciante al por mayor depósito/tienda</i>	<i>Dueño antiguo y central</i> Dirigente vecinal antiguo u originario, prestigioso	<i>Dirigente gremial/gran gremio varón/ mujer</i> Maestra/o mayor	<i>Familiar directo de los propietarios</i>
<i>b</i>	<i>Dueño de varios puestos de venta central</i>	Transportista pesado	<i>Qhatera</i> agremiada	<i>Concejal elegido</i>	<i>Dueño de casa, padrino, compadre, comadre</i> Comprador Socio
<i>c</i>	<i>Comerciante fijo de la feria (propietario de puesto en avenidas)</i>	<i>Comerciante al por menor/ tienda</i>	Transportista de camión o minibus	<i>Dirigente vecinal/gremio nuevo/asociación</i> <i>Pastor, padre, sacerdote, párroco</i>	<i>Compañero sindical, fraterno de comparsa</i> <i>correligionario político/religioso,</i> Inquilinos empleados



Cuadro 3.2 (continuación)

d	Comerciante agremiado (propietario de puesto periférico)	Comerciantes puesto “a”	Servicios personales: peluqueros, <i>yatiris</i> , adivinadores, curanderos, culinarios, vivanderos albañiles, mecánicos, enfermeras, cines ambulantes guarderías niños dentistas tramitadores guardias de seguridad costureros/ reparadores y lavadores de ropa usada, porteros y cuidadores cargadores/ <i>apanapitas</i>	Afiliados al gremio	Ahijados, parientes lejanos
e	Nuevos comerciantes de borde, comercio ambulante	Comerciantes puesto “b”	Originarios migrantes y allegados	Sin filiación	Amistades y recomendados

Así es como los agentes sociales de la comunidad ferial se distribuyen e interrelacionan, en primer lugar según la cantidad de valores de diferenciación que poseen en sus varias especies, y en segunda instancia según el peso relativo de los varios tipos de valores de diferenciación en el volumen total de su patrimonio sociocultural. Estas formas de diferenciación social y su modalidad se pueden articular a las “instituciones originarias: los niveles de reciprocidad”. Estos niveles –*ayni*, *minka*, *yanapaña* y las otras disponibilidades culturales– adquieren un valor de capital cultural y simbólico que permea a todas las clases concurrentes; quizá la excepción sean

los *k'aras* urbanos (blancoides) que suben de La Paz a comprar en la feria y los extranjeros turistas que activan sus propias disponibilidades culturales. Así, el campo se hace comunitario, a la vez que la diferenciación étnica permite reconstruir el espacio social diferenciado.

De este modo, es posible entender las dinámicas de *oposición interna*, por ejemplo, entre los detentores de importantes volúmenes de valores de diferenciación en la feria, ocupando las avenidas en posesión de activos (tanto de trabajo como de reproducción), en orden descendente: los *dueños de viviendas centrales* (poseedores de suelo familiar y derechos de uso de vía para puestos, con posesión de activos, mercadería, transportes, etc.); los *mayoristas*, que además tienen la primera opción de ser, en los sistemas de rotación de autoridades, secretario ejecutivo de la asociación (distinguidos estos por su autoridad y dominio efectivo –a nombre de la comunidad– de las segmentaciones de la feria, la solemnidad y sus atributos rituales, en las festividades y *entradas*, para aplicar la justicia y el orden comunal); los *pasantes*, los vecinos/comerciantes ricos que presiden (apadrinan, financian o coordinan la fiesta colectiva): *la entrada/fiestas de la 16 de Julio*, o la ritualidad andina; los *comerciantes afiliados* (comúnmente descendientes de antiguos comerciantes depositarios de la tradición); los *parientes directos*.

Todos ellos en oposición global a los agentes más desprovistos de valores socioculturales de diferenciación de jerarquía social por adscripción/práctica étnica, como son: *los comerciantes periféricos* (los nuevos, los extraños, inspectores municipales, “rateros vendedores”); *los llegados recientemente*, vinculados a sus nuevas adscripciones territoriales, dispuestos a trabajar por alimentos e integrarse a la comunidad ferial (cuidan puestos, cargadores-“taxistas” de mercaderías, o trabajan a destajo, etc.); *los feriantes ilegales u ocasionales*, más emparentados con la pobreza estructural, que realizan una actividad que consiste en la obtención y reparación de los bienes de consumo, además de su producción, pero que alcanzan solo a cubrir las necesidades de los trabajadores, tienden a ser inestables y cuentan con trabajadores del propio entorno familiar; los que componen la alteridad absoluta, como: los *compradores k'aras* (los blancoides, los soberbios, ricos, individualistas, intermediarios o mayoristas, *rescatistas*, “explotadores” de los comerciantes); los mendigos, los curas, la policía, o los funcionarios

municipales (aunque esta clase es ambivalente, ya que pueden ser muy bien valorados cuando se quiere obtener algún beneficio municipal). Esta relación de oposición “vertical” quizá es lo más cercano a lo andino, pero sin su función de mantener un equilibrio inestable.

Las oposiciones, sin embargo, no solo son de arriba hacia abajo, también pueden darse horizontalmente, por ejemplo entre los *propietarios centrales* frente a los *comerciantes antiguos/mayoristas* menos centrales, por detentar más ventajas para la sobrevivencia de su negocio (rentas y lucro/acumulación, respectivamente); para acaparar más espacio central y/o ceder los mejores lugares (puestos asignados por la asociación) entre los *comerciantes medios de la feria*, mientras se relega a los bordes de la feria a los *pequeños y/o eventuales comerciantes*, en la pugna por ganar mayores recursos y externalidades para sus gremios, proyectos, compromisos, etc. Esta forma de oposición centro-periferia bordea una clásica disputa o lucha social moderna.

Del mismo modo es posible clasificar a los consumidores o visitantes, desde los compradores al por mayor hasta los “mirones” que deambulan por toda la feria, pasando por los consumidores “ocasionales” de clase media alta, los turistas, los artesanos y las familias alteñas.

Estos patrimonios diferenciados se objetivan en y por el territorio y la territorialidad de la feria. Esto quiere decir que, por un lado, el territorio es también un valor de diferenciación en sí mismo (mejores lugares, mejor accesibilidad, puestos más grandes, mejores externalidades, cercanía a bancos, restaurantes, mercancías más caras, puestos más diversificados, etc.). Y por otro lado, la resultante del valor total del patrimonio sociocultural se concretiza en territorialidad, es decir, en el dominio político y económico (la vigencia, fuerza y reproducción de las normas gremiales; de los límites y los bordes, los incluidos y excluidos; la definición de la escala de los valores). Además, se produce la apropiación simbólico-cultural del territorio, que implica la consagración de los usos y costumbres étnicos que definen la significación colectiva y posibilitan la apropiación individual, familiar o colectiva, por estatus o rango, de los lugares y posesiones feriales.

Se podría incorporar entre los factores de diferenciación el nivel de instrucción de los feriantes. Para 2005 el 55,2% llegaba al nivel primario,

que correspondería a los detentores de los menores valores, y, en orden ascendente, el 32% alcanzaba el nivel secundario y el 10,2% el nivel superior, técnico o universitario. Sin embargo, no hemos encontrado datos que correlacionen más evidentemente nivel educativo con mejor posición en la feria. En términos generales los niveles más altos de instrucción (secundario y técnico) se ubicarían en el casco central de El Alto, básicamente el centro del distrito 6 (eje Plaza Libertad-Plaza Pacajes), desde donde se despliega la Feria 16 de Julio, mientras bajarían hacia la periferia (la Av. Panorámica), donde el nivel educativo primario es dominante. Queda claro que la distribución espacial del nivel de instrucción es un factor de primer orden para la segregación espacial en El Alto, pues condiciona el tipo de empleo, el nivel de vida de las familias y condiciona otros parámetros como la asistencia escolar de los niños y la calidad de la vivienda.

Si existieran solo factores de diferenciación, los conflictos y riñas (que no están ausentes) entre los sujetos de la feria la terminarían por disolver, de manera que también existen procesos de integración, como fuerzas centrípetas que amortiguan la competencia. La vida ferial posibilita una red de relaciones sociales complejas de integración y cohesión entre sus habitantes, tanto entre feriantes como entre compradores y familiares; los *ayllus* como base de la comunidad familiar activan la colectividad solidaria en el territorio común. Los compradores, en los casos de los puestos fijos, tienen un vínculo de fidelidad e intercambio social con los vendedores y se llaman unos a otros “caseritas” y “caseritos”. Los grupos familiares celebran y mantienen acuerdos de localización del puesto en la feria y fomentan la autonomía de los miembros de la familia para que crezca el negocio vendiendo en un nuevo puesto. Como la madre es el centro del *ghatu*, en torno al cual la familia actúa, los hijos pequeños residen en la feria de modo natural cerca de la madre y los parientes, como en una gigante guardería. El transcurso cotidiano de la vida en la feria permite un uso libre muy diverso del espacio público, es un espacio de trabajo y de encuentro donde transcurren los días.

La alimentación de vendedores, compradores y paseantes se resuelve, por lo general, dentro del mismo espacio público por medio de puestos comerciales de comidas, festivos y concurridos. Esta actividad ha generado

un sector especializado, con una logística meticulosa que precisa no solo cocinar alimentos a la vista y paciencia de los transeúntes, sino también gestionar los saldos y los desechos con aceptables niveles de higiene y limpieza. En cualquier caso, su ubicación estratégica comercial en el espacio público más concurrido anima la vinculación y el intercambio social. “La presencia de los niños en el mercado realza, por un lado, la verificación de que el mercado es un complejo espacio laboral social-familiar, donde se desarrollan casi todas las actividades durante el día de feria, un espacio donde se aprende, se trabaja, se realizan los vínculos y juegos, un espacio donde se transmiten los valores culturales propios y se conocen los ajenos” (Taller de diseño FAADU-UBA, 2008). No existe ninguna particularidad funcional en el espacio de los niños, este es igual que en los mercados populares andinos: la feria en sí funcionando es también el territorio de los niños, en donde la emulación y el juego tienen lugar.

Con la identificación del sujeto social y el campo social ¿podríamos argüir que la feria está recuperando el carácter de territorio étnico originario? ¿Cómo incidirían los grados de diferenciación interna? Cuanto más nos alejamos de una centralidad ya consolidada tendemos a advertir sectores que funcionan como aglomerados de exclusión, lo que pone en cuestión la posibilidad de la objetivación del *muyta* y el *muyt'a* contextual del supuesto antropológico analizado.

### Apropiación simbólica cultural y dominio jurídico-político del lugar

Se pretendió profundizar en los procesos de territorialización, a partir de sus orígenes socioespaciales. La reconfiguración de la Feria 16 de Julio en el período privatizador supuso recuperar los modos y tiempos de inserción de esta en el sector urbano, así como la apropiación y adaptación en la feria, como un todo, por parte de los vecinos del sector. Se busca leer en estos procesos las lógicas subyacentes del capitalismo y la aymara, la contradicción y yuxtaposición de ambas.

En la encuesta realizada en el trabajo de campo, tres de las cinco cuestiones básicas fueron dejadas abiertas, para que el comerciante pudiera ex-

plicar el mecanismo de inserción a la feria, en algunos casos relacionado con lazos familiares, compadrazgo o compra-venta del espacio de asentamiento, época de ocupación del puesto y tiempo de permanencia. Otras cuestiones nos dan luces sobre el tamaño de los puestos de los comerciantes, así como respecto a los problemas surgidos en el establecimiento de sus puestos de expendio con el gobierno municipal o con los vecinos de la zona. De las entrevistas a informantes claves se extrajeron relatos de vida sobre los orígenes de la feria y sus causas. La intersección de datos establecidos, narrativas y teoría permitió reconstruir el objeto empírico de la investigación, el *concreto pensado* (Kosik 1976).

### Orígenes míticos y reales

Desde finales de la década de 1960 hasta mediados de la de 1980, Bolivia vivió una turbulenta transición política y social. El agotamiento del modelo estatal del nacionalismo revolucionario, instaurado en la RN de 1952, con rasgos del “estado de bienestar” europeo, devino en un período de gobiernos militares dictatoriales de “restauración” que a su vez dieron pie a una democracia propiamente representativa y liberal, época en la cual se instauró el largo período del neoliberalismo, desde los años 80 hasta mediados de 2000.

Durante la primera transición, 1950-1980, El Alto –aun un barrio periurbano de la ciudad de La Paz– multiplicó su población por diez, pasó de 30 000 habitantes a más de 300 000 (cuadro 3.3). Es quizá el período de mayor crecimiento y concentración poblacional. En 1992 ya consignaba una población de 405 492, en 2001 se registró la cifra de 677 412 y en la primera década del siglo XXI, sobrepasó los 900 000. La tasa de crecimiento, superior al 9% anual entre 1976 y 1992, estuvo entre las mayores de Latinoamérica. El incremento poblacional no solo arroja un saldo positivo para El Alto, sino un progresivo aumento de su peso gravitacional en la territorialidad nacional.

Cuadro 3.3. Estadística de habitantes

Fuente	Habitantes El Alto	Habitantes La Paz	Año
Alcaldía de La Paz	11 000	256 000	1950
Censo INE	95 434	593 800	1976
Censo INE	405 492	713 378	1992
Censo INE	677 412	831 849	2001
Proyección INE	960 767	840 209	2010

Fuente: INE 2011b.

El Alto fue una ciudad constituida por comunidades indígenas aymaras migrantes de la región altiplánica boliviano-peruana y también por familias de pequeños comerciantes, de artesanos pobres, exmineros provenientes del interior del país, y rebales poblacionales de La Paz que podían acceder a la vivienda de menor costo de El Alto. En las últimas décadas su mayor crecimiento ha sido vegetativo, con una composición poblacional netamente urbana. Tales características dotarán a los imaginarios locales y nacionales sobre El Alto de una identidad básicamente indígena y de subalternidad social, en el sentido de la concentración de grupos oprimidos cuya presencia es crucial para la autodefinición del grupo hegemónico en La Paz. En sus inicios se la conoció como *alaj pacha* (tierra en el cielo), luego como *cruz pata* (*pata chakana*), finalmente como *Alto-Pata-Marka* (pueblo de arriba); y su nombre oficial es, desde 1985, El Alto (Yampara y Temple 2008).

“El aire de la ciudad hace al hombre libre”, decían en la vieja Europa, según Weber, en referencia a la constitución de sus ciudades con base en siervos huidos de la ley de los señoríos feudales. En el mundo andino las ciudades –junto con las reducciones, encomiendas, mitas y pueblos coloniales– fueron ante todo actos forzados de sometimiento y control, desde la escala más amplia hasta la “casa”. Las Leyes de Indias, “que acaso sean la primera legislación urbanística que conoce el mundo” (Chueca Goitia 1980, 128) de acuerdo con la estética del Renacimiento, aconsejaban que la ciudad sea trazada en damero y con meticulosos procedimientos.

Prescribían que todas las casas “sean de una forma”, de bloques rectangulares, homogéneos, y debían tener puertas hacia la calle, “para que los curas y corregidores puedan visitarles en cualquier momento” (Rojas Pierola 2009).

Los nuevos pueblos y ciudades implantados –La Paz no fue una excepción– donde se separa el barrio de los indios del de los hispanos, se constituyen en centros neurálgicos del poder y de las divisiones étnicas, sociales y administrativas del espacio, en los que la burguesía se apropia de los excedentes de la producción social de todo el territorio. Sus consecuencias duraderas por mucho tiempo se manifestarán como una compleja *cuestión territorial-identitaria*,<sup>48</sup> que introdujo la nueva racionalidad de manejo espacial e inauguró la crisis territorial moderna (Peigne 1994). No se incursiona en esa problemática, apenas se menciona que se transforma definitivamente la estructura territorial discontinua de la cultura andina originaria, o el tejido de los *ayllus* andinos integrados a distintos pisos ecológicos. Se separan “los pueblos” de la organización territorial originaria, cuyos restos y componentes corrompidos devinieron en el fenómeno expresivo de la conformación dominada del territorio, o, como lo dice Untoja (1992), es cuando el *ayllu* se torna en *una comunidad negativa*, donde la reciprocidad ha devenido en la ruptura mutua que impone las relaciones de dominación o sea la irrupción del intercambio mercantil y la modernidad. De hecho, aquí radica el origen local de la división campo-ciudad, una peculiar reedición de la separación entre el capital y la propiedad territorial que marcó el comienzo, en Europa, de la existencia y desarrollo del capital, independiente de la tierra.

Sin embargo, esto no fue el fin de la historia, pues sobrevinieron otras cuestiones territorial-identitarias tales como las reinversiones sucesivas del sentido de la comunidad indígena, o el proceso de construcción del Estado-nación boliviano, entre otras, aspectos que tampoco se tratan en esta ocasión. Interesa mostrar, en cambio, que el proceso de conforma-

48 “La confrontación de las representaciones del territorio y la territorialidad realizadas por las comunidades indígenas andinas y el Estado, instituye cuestiones territorial-identitarias nacionales singulares de la historia boliviana. Y dialécticamente, al mismo tiempo, en el acontecimiento de esas singularidades se refundan a sí mismos, es decir, el sentido de su identidad y territorialidad”. Más detalles en Rojas Pierola (2009, 156).

ción de la ciudad andina actual, donde impera la modernidad “convencional”, estuvo continuamente atravesado por la cultura ancestral, pero una ancestralidad *reconstituida*<sup>49</sup> varias veces y en donde a la *feria* le cupo jugar un rol contemporáneamente. La pervivencia en la memoria colectiva de la cosmovisión indígena, impregnada de valores, territorialidades, tradiciones, etc., lo que en términos analíticos se ha denominado como *pensamiento andino*, permea en estos procesos como una matriz de sentido –tanto para momentos de resistencia, cuanto para transformaciones sociales de los sectores populares y carenciados–, matriz alimentada por múltiples vertientes.

Una de esas vertientes son las *representaciones espaciales*, bajo una lógica de visualización hegemónica. Por un lado se refieren a ocupaciones caóticas, peligrosas, de informales e indígenas en El Alto. Por el otro menciona la reconstrucción intelectual contemporánea del pasado indígena, a la luz de la investigación disciplinar formal. Las investigaciones antropológicas, arqueológicas o históricas de los llamados *estudios andinos*, por ejemplo, con sus tácticas disciplinares y ángulos analíticos contribuyeron a recrear la cultura originaria y la identidad indígena actual (en determinados momentos como una exotización de la cultura viva, que puede conducir a su esencialización). Otra vertiente es la que proviene de las *prácticas espaciales*, la “tradición” que se resuelve en el *mundo de la vida*, en la cotidianidad de los usos y costumbres, los saberes, los mitos y los *hábitus*, también como discursividad u oralidad que se va transmitiendo de generación en generación hasta constituir el patrimonio de la comunidad y de los pueblos. Se trata de un repertorio de “tecnologías” socioespaciales y culturales que se activaron en determinantes episodios históricos y en distintos ámbitos (Rojas Pierola 2009), tales como los niveles de reciprocidad antes descri-

49 Se trata al menos de cuatro momentos de reconstitución: “el primero, respecto a una alteridad originaria, configurada en siglo XV, fundamento de la dominación colonial sobre el imperio Inca. El siguiente, dirigido al giro del siglo XIX al XX [...] en la crisis del pacto societario fundador del Estado republicano formalmente constituido y los grupos étnicos nativos. Un tercero [...] revela las construcciones y de-construcciones de la moderna nación boliviana imaginada, en el transcurso de la Revolución de 1952. El último [...] en tiempos de la globalización, las confrontaciones recurrentes de la promulgación de la Ley de Participación Popular en 1994 y su particular municipalización del territorio nacional” (Rojas Pierola 2009, 14).

tos, que se manifiestan en la territorialidad comunal. Por último, están los *espacios de representación*. La feria misma puede ser definida como un gran *espacio de representación cultural*, ni homogéneo ni autónomo. Su desarrollo se da contra viento y marea frente a las representaciones dominantes del espacio –modernización, “higienización”, exotización– que buscan “colonizar el mundo-vida del espacio de representación”. El espacio de representación es, entonces, también el espacio dominado que la imaginación busca apropiarse.

El espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene apariencia de neutralidad e indiferencia frente a sus contenidos, y por eso parece ser puramente formal y el epítome de abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido formado y modelado por elementos históricos y naturales; pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías (Lefebvre 2013, 31).

Así, lo que está en juego, como una constante, es la propia identidad étnico-cultural. Una identidad que se la entiende no como inamovible o esencial, sino como una construcción contingente y diversa, como estrategia individual y colectiva de relacionamiento. Igual que en el campo social descrito antes, esa identidad existe en un espacio de relaciones que es tan real como un espacio geográfico, dentro del cual los desplazamientos se pagan en trabajo, en esfuerzos y, sobre todo, en tiempo –ir de abajo hacia arriba [por ejemplo] es elevarse, remontar y cargar las trazas o los estigmas de este esfuerzo– (Bourdieu 1998).

Para esclarecer la emergencia urbana de El Alto, y la territorialidad alterna, así como de la Feria 16 de Julio, es necesario ensayar sucintamente una reconstrucción histórico-contemporánea, al menos en sus acontecimientos más significativos.

El sitio de El Alto es una encrucijada de vías de acceso a la ciudad de La Paz, con un entorno de tierras eriales, frías y ventosas, en una gran meseta en el límite del altiplano. El altiplano boliviano tiene una altura promedio

de 4000 msnm y forma parte de la extensa cuenca endorreica entre la Cordillera Real y la Occidental de los Andes, que baja abruptamente por el desierto de Atacama hasta el Pacífico. Es la más amplia y alta cuenca intramontana en la cordillera de los Andes, atravesada por el río Desaguadero, la salida natural del lago Titicaca (3806 msnm), el lago navegable ubicado a mayor altura en el mundo; este río desemboca en el lago Poopó (3685 msnm), y estacionalmente en el Salar de Uyuni (3653 msnm), el salar más grande del mundo.

Este excepcional escenario natural fue cuna de varios procesos civilizatorios y sociales –desde las milenarias culturas preincaicas, hasta la Bolivia actual, pasando por el largo período colonial europeo y el republicano–, procesos que dejaron no solo huellas físicas, sino también sociales y culturales, que aun coexisten conflictivamente como en capas abigarradas (Zavaleta Mercado 1983). Con el telón de fondo de la Cordillera Real, El Alto es hoy una ciudad dinámica y referente del altiplano andino sudamericano junto con más de veinte centros poblados, como Oruro, Juliaca y Puno. Por su magnitud contigua a La Paz constituye la concentración metropolitana más importante de esa región.

El inicio de El Alto fue irrelevante, signado por la presencia puntual y ajena de infraestructuras modernas sobre antiguos *ayllus* aymaras sobrevivientes de la ley de Exvinculación de 1874<sup>50</sup> y de latifundios gamonales en el altiplano de La Paz. A principios del siglo XX, en El Alto –todavía un descampado al borde de la meseta donde se construyeron depósitos de Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia (YPFB 2006), así como bodegas de empresas comerciales y de aviación de La Paz– se emplazó una estación ferroviaria secundaria, para la línea La Paz-Guaqui (puerto del lago Titicaca) enlace con la región circunlacustre boliviano-peruana. Luego se habilitaron las principales líneas del ferrocarril de conexión internacional desde el interior del país –centros mineros de Oruro y Potosí y valles agrícolas de Cochabamba– hasta los puertos del Pacífico de Antofagasta y Arica, Tacna y Matarani, vivificados por esta relación, para una economía exportadora de recursos naturales.

50 La reforma agraria republicana fue base de la transición de las comunidades indígenas posindependencia al dominio de la hacienda gamonal.

En 1904, para completar el circuito, el FCG ordenó tres locomotoras eléctricas y cuatro carros de tranvía a General Electric y J. G. Brill en los Estados Unidos y construyó un ferrocarril eléctrico desde El Alto, bajando las montañas, hasta La Paz. El nuevo equipamiento fue embarcado hasta Mollendo, y luego transportado en tren, barco y tren hasta El Alto. La nueva línea eléctrica de trocha métrica, de 9 km, que alcanzaba pendientes de 7,4%, comenzó a operar el 1º de diciembre de 1905 (Morrison 2005, 27).

La conexión ferroviaria desde las regiones mineras hasta el Pacífico, a través del altiplano y con centralidad en La Paz, cerraba un extenso ciclo histórico previo. Las crónicas de la época republicana demuestran la persistencia del dominio indígena de los circuitos comerciales del mercado interno, con base en cabañas de llamas, burros y mulas. Entonces se pensaba que resolviendo el problema de la vinculación ferroviaria de Oruro con el puerto de Antofagasta en el Pacífico, que de hecho potenció a los empresarios mineros, el próximo paso era sustituir al arriero indígena por el ferrocarril. En efecto, a finales del siglo XIX, una imagen vigorosa, quizá la mayor en el imaginario espacial nacional-criollo se encuentra en el ferrocarril: *el gran salto*. Con toda razón la literatura histórica del período republicano coincide en que el planteamiento del ferrocarril fue el eje que cohesionó los discursos dominantes de espacio y de poder. “El liberalismo oligarca crea en torno al sistema ferroviario idearios de integridad territorial atados a la promoción de la naciente industria nacional y el mercado interno, así como a apoyar la exportación de los minerales y la goma” (Rojas Pierola 2009, 199).

El imaginario ferroviario demuestra claramente la triple diferencia o antagonismo entre esta concepción espacial de expansión nacional, la “moderna” minera, la del tipo señorial terrateniente y la del comunal andino. “La élite minera exportadora, como la élite terrateniente, querían tomar el control de los circuitos comerciales. Por eso mismo, el ferrocarril significó una amenaza a la economía indígena regional, así como a su territorialidad, igual como sucedió en Norteamérica y en la Argentina” (Rojas Pierola 2009, 200).

Por estas ferrovías<sup>51</sup> consolidadas y potenciadas ingresaron bienes para el occidente del país, y se exportaron ingentes cantidades de minerales inclusive a escala mundial. Pronto, El Alto se constituyó también en una encrucijada entre el eje vial fundamental del país (La Paz-Cochabamba-Santa Cruz) con caminos de segundo orden a casi todos los centros poblados secundarios del altiplano, y por último, se emplazó allí el Aeropuerto Internacional de El Alto, la terminal aérea más importante del país urbano.

No debería extrañar, por tanto, que un rudimentario paraje de confluencia viaria adquiriera en pocas décadas, hasta finales del siglo XX, el cariz de un populoso barrio periférico de la ciudad de La Paz en plena meseta altiplánica. Sin embargo, la causa de su crecimiento no se debió a una infraestructura vial que cristalizaba la lógica económica volcada al mercado externo, típica del capitalismo del período liberal republicano. Las viejas pugnas del pasado –en torno a oligarquías mineras, terratenientes hacendados y comunidades indígenas– resueltas con la sustitución de buena parte de la comunidad indígena por el régimen de la hacienda<sup>52</sup> y la hegemonía de la oligarquía minera (desbaratada más tarde por la RN de 1952), determinaron casi como una herencia genética la joven aglomeración urbana.

Por eso tampoco es extraño que El Alto no haya devenido, como era casi lógico, en un desarrollo urbano autónomo moderno y signado por la potencialidad de ser un gran nodo distribuidor de servicios a las infraestructuras de escala nacional, lo que de algún modo sí sucedió con La Paz. Hasta hoy, la ciudad de El Alto parece propagarse y ampliarse haciendo caso omiso a su estratégica condición, incluso a contramano del ferrocarril y del aeropuerto.

Eso revelaba, por un lado, la exclusión o marginalización de El Alto de los más importantes flujos económicos de personas y mercaderías del país,

51 La historia del ferrocarril Antofagasta-La Paz se remonta a 1872, con la concesión por el gobierno de Bolivia a Melbourne Clarke & Co. para la construcción del primer tramo, cuando Antofagasta era parte de Bolivia.

52 En medio siglo, desde la Ley de Exvinculación hasta la Guerra del Chaco en el primer tercio del sigloXX, las haciendas se apropiaron de la mitad de las denominadas comunidades originarias, que resistieron o se restablecieron en el largo período de la Colonia (Ticona y Albó 1997).

durante buena parte de su historia, sin asumir alguna especialización clara en la división social del trabajo regional (aparte de proveer mano de obra poco calificada). Por otro, se manifestaba una sorda resistencia sociocultural de los alteños, casi intuitiva, a una lógica “moderna” extraña al sentido territorial de su población, de marcada tradición agrícola andina dependiente fuertemente de La Paz.

La historia del ferrocarril por El Alto ha devenido en un fin casi trágico, vinculado mágicamente a la Feria 16 de Julio:

Robo de rieles. Las vías férreas son sustraídas para arados, socavones mineros y para transformarlas en material de construcción [...] Cada tonelada de carriles (equivalente a tres rieles de 11 metros, cada una) puede costar hasta 1800 dólares... y otro sitio donde se oferta esta mercadería es la Feria 16 de Julio de la ciudad de El Alto. Allí, a la vista de los transeúntes, al menos cinco puestos ofrecen rieles vetustos por un precio que fluctúa entre 170 y 215 bolivianos por metro. “Cada miércoles me traen. Dígame cuántos (metros) quiere, pero le adelanto que rápido se lo compran”, avisa Angélica, una comerciante de pollera<sup>53</sup>.

El símbolo desmantelado demuestra que no se logró cumplir los sueños de una comunidad imaginada señorial, entre otras cosas por la persistente oposición indígena. Del mismo modo que los procesos de transición capitalista y de conformación del Estado-nación, la nueva conciencia espacial, que oscilaba entre la fantasía y la ciencia, quedó descarrilada, hasta el siguiente siglo (Qayum 1996). Paradójicamente, el lugar concreto de nuestra investigación sobre la Feria 16 de Julio, en la actual Av. Panorámica, es conocido popularmente como el sector de “La Riel”, por contener el último tramo existente de los antiguos rieles. La sección municipal donde se ubica se llama “Obreros ferroviarios” cuyos residentes originarios fueron exobreros y empleados ferroviarios.

¿A qué se debió, entonces, el sorprendente crecimiento poblacional de El Alto desde mediados del siglo XX y cuál es la razón de su condición marginal?

53 Jorge H. Quispe Condori, “Robo de rieles”, La Razón, 18 de junio de 2012.

La localización de El Alto en una pampa altiplánica de aparente extensión “infinita” y como puerta de ingreso a la “hoyada” de la ciudad de La Paz –en un cráter que corta al altiplano y se extiende aguas abajo del río Choqueyapu, hacia los profundos valles interandinos– adquirió una doble vocación. Por una parte ser un área “libre” de posible expansión para asentamientos industriales, depósitos mayoristas y viviendas de baja renta de La Paz, emergentes de la “nueva economía urbana”. Por la otra, ser una antesala periurbana con suelos accesibles a las migraciones rurales del altiplano a la ciudad.

Después de la Reforma Agraria (RA) de 1953, parte de la RN, las migraciones campo-ciudad y de ciudad-ciudad se dinamizaron en Bolivia, más que por la atracción irresistible de algún proceso industrial urbano, por modificaciones internas en el campo. La desintegración de la hacienda generó la opción de la movilización física de los campesinos liberados de las obligaciones serviles, aunque pasaron a ser propietarios comunales y/o pequeños propietarios de la tierra rural. Algunas investigaciones (Urioste 2003) sostienen que el proceso de ejecución de la RA se inició con la supresión del trabajo de servidumbre y la distribución de tierras a campesinos de todo el país, en forma individual, y áreas colectivas para pastoreo. Sin embargo, los dispositivos legales no habrían establecido medidas para los territorios de las comunidades campesinas e indígenas, dejando pendiente su régimen jurídico.

El estudio del Decreto Ley que promulga la RA discute esa interpretación. El Capítulo XI “De las tierras de la comunidad indígena” dedica 6 artículos al tema,<sup>54</sup> además otros específicos al respecto.

Artículo 42.- *Las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, desde el 1° de enero del año 1900, les serán restituidas, cuando prueben su derecho, de acuerdo a reglamentación especial.* (Cursivas del autor) (DL 3464, 1954).

Una reglamentación precisa se propone recién con la Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) en 1994. Aquella omisión administrativa (o

<sup>54</sup> Decreto Ley N° 3464. Ley de Reforma Agraria. Judicatura Agroambiental de Bolivia, 2010.

política) incidió en la expansión posterior del minifundio junto con la autosubsistencia de las comunidades; también generalizó el carácter *privatista* familiar del parcelamiento de la tierra.

Pero el movimiento campesino, que es el que implantó las transformaciones, posibilitó una sostenida reapropiación comunitaria del espacio y la “territorialidad originaria indígena campesina”, particularmente en la región andina. Fue una estrategia organizativa para ocupar el vacío dejado por la estructura productiva de la hacienda (sus mecanismos de reabastecimiento y accesibilidad al mercado urbano) que tampoco pudo ser llenado por el Estado. Así, la amplia reterritorialización andina, efecto de una ruralidad librada a su propia suerte –hasta cierto punto–, demandará a los campesinos indígenas permanecer ligados a la tierra y a los deberes y derechos de la comunidad (la originaria sobreviviente, la reconstruida y la nueva parcelaria), a riesgo de ser privados de la propiedad de la tierra y enajenados de las prerrogativas de la identidad comunitaria aymara/quechua en plena reorganización. Hay que decir que el gobierno de la RN, al menos en el primer período, *fomentó las ferias campesinas* como medida de dinamización endógena y compensatoria a la crisis económica de los primeros años de la revolución.

Campesinos e indígenas se organizaron y accedieron a la propiedad de la tierra-territorio en una compleja combinación de un derecho propietario que mezcló casi siempre la propiedad privada familiar con la propiedad comunitaria. Esto ocurrió especialmente en las comunidades originarias o de exhacienda, y mucho menos en las comunidades nuevas en las que las relaciones mercantiles son dominantes, donde existe tendencia al monocultivo y la propiedad es únicamente privada. “Es conveniente construir fórmulas jurídicas válidas que permitan la titulación mixta al mismo sujeto. Esto es común en otros continentes” (Urioste 2003, 46).

De modo diferente a la desintegración servil del campo europeo, cuando sobre la base de los siervos huidos a la ciudad y liberados de toda posesión (libres para vender su fuerza de trabajo) se desarrollará el capitalismo industrial moderno y la nueva realidad urbana en Bolivia la nueva situación abrió, para los campesinos locales, la alternativa de permanecer o emigrar con consecuencias socioespaciales. Muchos optaron por “cabalgar en dos mundos”, el urbano y el rural, convirtiéndose en



propietarios comunales y al mismo tiempo pequeños propietarios urbanos. Para algunos investigadores, se constituirá a la larga una inédita clase urbano-rural, “los residentes”, un actor determinante en la configuración de las nuevas estructuras de propiedad de la tierra y de poder en las comunidades. Los “residentes”<sup>55</sup> aymaras eventuales en las ciudades, tienen mayor acceso a los partidos políticos, a la información, a las instituciones públicas y, principalmente, a la educación. Probablemente los nuevos asentamientos que se localizaron en El Alto estuvieron formados por los “residentes” pioneros.

Varias investigaciones demuestran que si bien la nueva interacción comunidades/espacio rural se estableció en torno a la integración a la economía del mercado que provenía de la realidad urbana local, su modalidad, entonces y paradójicamente, recuperó pausadamente los rasgos de la cultura aymara. Tan es así que se puede caracterizarla como *reinención del espacio étnico*, que incluye diversos aspectos: espacio sagrado y o ritual y espacio productivo; formas de tenencia de la tierra, recuperación de *usos y costumbres*, actualización de relaciones de parentesco y autogobierno; uso preferente del idioma aymara; recuperación del hábitat diversificado por piso ecológico; mayor intensidad en la movilidad geográfica y limitaciones estrictas a la movilidad social intracomunal.

La nueva ruralidad dio lugar al nacimiento de una organización sindical ‘campesina’ de alcance nacional: la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), la cual permitió que las organizaciones comunales adoptaran el denominativo de “sindicatos” y fueran parte de la confederación nacional campesina ligada al gobierno. Los ‘sindicatos’ campesinos no reeditaban las típicas organizaciones mineras, fueron una innovación para presentarse como “clase campesina” al esquema interclasista que sustentaba la ideología de la RN. Detrás de lo sindical, también se recuperó el carácter de la gestión comunal originaria. Se recobraron las autoridades tradicionales al lado de las autoridades del

<sup>55</sup> “Residente”: ciudadano de origen campesino-indígena que desde hace un tiempo (10 a 20 años) ya no vive en el campo; se dedica principalmente a actividades que le generan la mayor parte de su ingreso familiar en las ciudades, pero mantiene el derecho propietario de su tierra y vínculos sociales con su comunidad de origen (Urioste 2003).

sindicato. A la larga, el proceso de sindicalización implicó la reestructuración del espacio de la organización social de los antiguos *ayllus* (Plata, Colque y Calle 2003).

Durante algún tiempo posterior a la RA, nuevos espacios se acoplaron a la territorialidad indígena, como si se tratara de otros pisos ecológicos (Murra 1975), el espacio urbano con los pueblos campesinos, la misma ciudad que genera redes de reciprocidad y solidaridad en los migrantes, gracias a los “residentes”, y nuevas áreas de colonización, con la dotación de tierras en los llanos bajos. Las diásporas estacionales rurales hacia la ciudad generaron barrios de domicilios ocupados intermitentemente. También nacieron nuevos pueblos y ferias que se integraron a las viejas redes de centros y ejes, cumpliendo funciones de intercambio y servicios para las distintas microrregiones.

Los tejidos económico-espaciales articularon microrregiones y comunidades indígenas campesinas que emergieron en varios casos espontáneamente, con escasa mediación técnica e insuficientes políticas preconcebidas por el Estado, cuya lógica, años después, con la restauración, fue volcar recursos a Santa Cruz, al oriente del país, privilegiando la economía de plantación y la agroindustria. Accesos viales y caminos preexistentes posibilitaron la constitución del tejido social del espacio rural y esta función surgió como necesidad y reclamo de los gobiernos locales para las inversiones básicas en los pueblos y asentamientos. Los migrantes tenían que erigir una sociedad urbana, y lo primero que hacían era afiliarse con reglas de parentesco y paisanaje que permitían al recién llegado el uso de amplias redes de solidaridad con el propósito de dotarse de vivienda, trabajo, participar de celebraciones, de formar empresas (Golte 1999).

Existen muchos estudios recientes que respaldan la “ruralización” o *indigenización* de la ciudad más que una urbanización del campo, y propiamente de El Alto o, en nuestros términos, el amplio espectro espacial de *la reterritorialización étnica* pos-RA. Se han propuesto categorías analíticas de este fenómeno tales como el *continuum* urbano-rural, la integración de pisos ecológicos o el *archipiélago andino*,<sup>56</sup> o en términos más específicos:

<sup>56</sup> La tesis de John Murra, desplegada en su trabajo ya clásico de la antropología andina, plantea que las sociedades andinas se reproducen a través de la estrategia del “control vertical de un máximo

El Alto, “capital del altiplano andino”. Albó, Sandoval y Greaves (1987) han demostrado la articulación de asentamientos enteros (zona norte) de la ciudad de El Alto a redes integradas a las lógicas de intercambio con el altiplano, bajo formas y tradiciones rurales, activadas todas las concepciones reapropiadas andinas del tiempo-espacio, o *pacha*, pero esta vez desde la ciudad. Al mismo tiempo, en investigaciones del período en Latinoamérica, bajo visiones canónicas eurocéntricas, se pensaba que aquí se reproduciría la experiencia europea de la urbanización.

Esas previsiones se frustraron, pues gran parte de migrantes rurales no se proletarizaron, en ninguna industrialización, y los que se quedaron no devinieron en obreros agrícolas. Lo que hubo fue una crisis generalizada en la nueva relación campo-ciudad, la cual llevó a que las colectividades de personas no se reconocieran en alguna categoría social clasificada por las ciencias sociales. “Masas pobres flotantes entre las ciudades y los campos, trabajadores de temporadas, semisalarizados, habitantes de poblados semirurales, en fin, una nueva masa poblacional sobre la cual tenemos muy poco que decir y de la que los intelectuales y científicos sociales latinoamericanos sabemos muy poco” (Bengoa 2003, 46).

La realidad local posterior a 1953 se reterritorializó incluyendo a la ciudad. El nuevo residente urbano aymara “tiende a mantener como referente de conducta elementos del sistema sociocultural rural. Desde Chukiyawu (La Paz), el migrante permanece ligado a sus grupos primarios del campo, razón por la cual cada cierto tiempo retorna a su lugar de nacimiento” (Albó, Sandoval y Greaves 1987, citados en Bengoa 2003, 82). Los migrantes procedentes de las comunidades que rompen sus vínculos con sus parientes y paisanos son una minoría.

Aquellas comunidades sin opciones de venta más frecuente en los mercados urbanos, por localizaciones inaccesibles o incapacidad de generar mayores excedentes, se replegaron en economías más cerradas de subsistencia y autoconsumo (alimentos, instrumentos de trabajo y construcción) y, como consumidores marginales de manufacturas de las ciudades, apelaron a las ferias regionales de intercambio ocasional. En

de pisos ecológicos”, que se constituye como un antiguo patrón territorial vernáculo con base en la reciprocidad y complementariedad.

tanto, las más accesibles –como las del altiplano norte, vinculadas directamente con La Paz-El Alto, la aglomeración de consumidores más grande de la región– operaron con otras formas de organización, por ejemplo a través de asociaciones de productores e intermediarios integrados a la mercantilización urbana y a instituciones y formas de financiamiento. La RA permitió que las comunidades campesinas se constituyeran en la principal fuente de alimentos del mercado nacional; hasta inicios de 1985, los datos muestran que abastecían el 75% de la demanda alimentaria boliviana.

Las redes de comercialización jugaron un papel determinante: las sendas que conectan las comunidades a las plazas feriales fueron dando paso al trazo de caminos, a los camiones y omnibuses que sustituyeron a las viejas caravanas de llamas, habilitando así nuevos actores sociales como los transportistas, los *rescatistas*, las cadenas de intermediación. Hoy, una parte considerable de las comunidades está articulada por caminos vecinales o acceso a ejes principales carreteros, cuyo destino es la ciudad. El ferrocarril no prosperó, ni después de 1952 se llegó a un sistema ferroviario que articulara el mercado interno.

La ligazón del campesino a la economía de mercado –que estuvo detrás de muchos propósitos de la RN–, por tanto, se estableció firmemente con la ciudad, específicamente en este caso con El Alto. Se concretiza territorialmente en modalidades propiamente rurales y/o campesinas: las *ferias* (rememorando en la ciudad, en La Paz, el *tampu*<sup>57</sup> precolonial), tanto en esferas netamente mercantiles como no mercantiles, en momentos sucesivos o simultáneos (Golte 1999). El dispositivo estratégico que articula el espacio rural es, pues, la *plaza ferial*, con ferias periódicas de “ranqueros, mañasos, acopiadores y comerciantes rurales”. Son ferias campesinas, el fenómeno más importante y duradero en la economía de los pueblos (Bernabe et al. 2003), espacios donde las múltiples interrelaciones tienen un carácter integral: el tejido de relaciones que constituyen las ferias da forma a lo económico (compraventa, trueque), estructura el campo social (relaciones de parentesco, amistad, compadrazgo) y moldea lo cultural (fiestas,

<sup>57</sup> *Tampu*, palabra aymara, significa: almacén de acopio y distribución de recursos y productos agropecuarios, e incluye hospedaje y alojamiento.

rituales, encuentros deportivos, etc.). Las plazas feriales son implantadas pragmáticamente en los pueblos más accesibles, mejor conectados y apoyados por los municipios locales. Esa dinámica selectiva disequilibra la estructura regional y provocará nuevas rivalidades y luchas para la apropiación del espacio, es decir los conflictos por el control del espacio intercomunal.

En las ferias mercantiles predomina el intercambio monetizado; allí los campesinos se abastecen de productos no agropecuarios: indumentarias, herramientas, artículos de escritorio, medicinas, nuevos comestibles, etc. Mientras tanto, el campesino aymara lleva a la feria la inercia de la vida rural; desde hace décadas su oferta de ganado en pie, productos locales agrícolas y otros transformados desde hace siglos –como el *chuño* (papa desecada)– no ha variado. Adicionalmente, llevan lana de camélidos, ovinos y algunos productos artesanales como tejidos, que son de las pocas innovaciones. Las ferias mercantiles altiplánicas en el entorno de Oruro y La Paz fueron, y en alguna medida aun lo son, mayores y menores; las menores son eslabonamientos intermedios que pueden especializarse, por ejemplo en intercambios de productos como papa u hortalizas. Las ferias no exclusivamente mercantiles mayores son por lo general anuales y su función es establecer el control y complementariedad de los pisos ecológicos de valle y altiplano. No tienen importancia solo comercial, pues más allá de mecanismos de acopio de productos y de intercambio de volúmenes, reafirman los lazos de solidaridad y fraternidad. Coinciden con fiestas comunitarias, como los prestes, que son una expresión de la reciprocidad y redistribución del *don*; incluyen las comparsas y bailarines, eventos en los que se afianzan las relaciones sociales y económicas entre las distintas comunidades, a la par que acuerdos de compraventa de ganado; también resuelven rencillas, se arreglan matrimonios, se fundan asociaciones y reafirman compadrazgos.

En su primera fase, la gran Feria 16 de Julio fue una típica feria mercantil, periódica y menor, con intercambio de algunos productos agrícolas y mercaderías para la vida diaria de los campesinos nómadas y los pocos vecinos del lugar, así como centro de acopio y abastecimiento, posta de descanso para arrieros y transportistas en camino a La Paz. Quizá también

ocasión de acrecentamiento de las relaciones sociales y económicas entre los nuevos “alteños” y los migrantes temporarios, en definitiva, un centro para comunidades ciudadinas y comunidades rurales, a quienes se sumaban algunos comerciantes y contrabandistas que llegaban con novedades por las vías férreas internacionales. Tómese en cuenta que para el período, ya existía desde los años 40 la Villa 16 de Julio que acoge a la actual feria y la Villa Ballivián –otra área de expansión de la feria– y también Alto Lima, en la zona norte de El Alto. Todavía no habían sido reconocidas dentro del radio urbano de la ciudad de La Paz, sino consignadas como comunidades campesinas.

El resultado estructural de este amplio e inicial proceso de reterritorialización que se generó desde el campo fue, por tanto, la incorporación de la ciudad a la ecología socioproductiva rural, al menos indiscutiblemente en los asentamientos fronterizos campo-ciudad. Se trata de un fenómeno significativo en la conformación urbana de El Alto, y de la propia Feria 16 de Julio, cuya disposición inaugural respondió a la recuperación tradicional de prácticas comunitarias en un contexto periurbano de carácter básicamente aymara. Una lógica, sin embargo, que contrastaría pronto con otra “moderna” que se acercaba esta vez desde la ciudad.

### La Reforma Urbana

El Decreto Ley 3819 de 1954 sobre Expropiaciones Urbanas (Reforma Urbana, *Gaceta Oficial de Bolivia*) formó parte de las acciones de la RN, fue una norma pionera, contundente y directa, no obstante que su sentido fue criticado como “ruralista” por poner el enfoque en el acaparamiento de la tierra urbana. Este decreto supremo fue elevado a Ley el 29 de octubre de 1956 y parecería en desuso al final del estudio. Conocida como la Ley de Reforma Urbana, “regula el régimen de todas las propiedades no edificadas –mayores de 10 000 m<sup>2</sup>– comprendidas en los radios urbanos de las capitales de departamento; garantiza el derecho inafectable hasta esa extensión y declara de necesidad y utilidad pública la expropiación de tierras excedentes” (Zápotocká 2010, 55).

Las afectaciones se harán sobre grandes propiedades, la ley 3819 prevé que “terrenos sin edificar, de considerable extensión, situados dentro del radio urbano de las capitales de Departamento, que *no cumplen la función social* [...] porque sus propietarios los mantienen sin edificar, a la espera de su loteo y venta a precios y en condiciones tales que resulten prohibitivos para amplios sectores sociales que no cuentan sino con escasos recursos económicos.” La Reforma, pese a aplicarse parcialmente, se anticipó en décadas en la región con sus disposiciones de regulación a las ganancias immoderadas, “que pretenden los propietarios de los fundos indicados, [pues no son] provenientes de su trabajo personal o de una mayor inversión de capital, sino del desarrollo demográfico y la consiguiente *plusvalía urbana*”. Igualmente, apuntó a contrarrestar “la permanencia de tales solares baldíos [que] dificulta la solución del problema de la vivienda y obstaculiza el crecimiento normal de las poblaciones”, con acciones que tardaron muchos años en cristalizar efectivamente según normas como “de acuerdo a la Ley Orgánica de Municipalidades, corresponde a éstas velar por el desarrollo de las poblaciones, aprobar y ejecutar planes de urbanización y establecimiento de servicios públicos” (Decreto Ley 3819, 1954, los entrecomillados del párrafo provienen de la misma ley).

Entre los instrumentos legales interesa mencionar las garantías que tiene el propietario al derecho inafectable sobre una extensión máxima de 10 000 m<sup>2</sup>, mientras que, contradictoriamente, las propiedades ubicadas en los barrios suburbanos se registrarán por el Decreto Ley 3464 de Reforma Agraria; aun en caso de ser sometidos a la Reforma Urbana los campesinos reciben indemnizaciones equivalentes a las consecuencias de convertir suelo agrícola en suelo urbano.

Los campesinos que ocupaban, con dos años de anterioridad al presente Decreto Ley, *sayañas*, pegujales o arriendos, podrán conservar previo pago del valor del terreno hasta 900 m<sup>2</sup>, como dotación de vivienda, y tendrán derecho a una indemnización equivalente al perjuicio que sufran por la pérdida de sus cultivos e instalaciones, y una suma en concepto de desahucio por el lucro cesante, equivalente al promedio anual de su renta calculado sobre sus ingresos obtenidos con su trabajo, en los dos últimos años, sobre el terreno que revierta a razón de una renta anual por año que

hubiese ocupado el terreno, hasta el límite de cinco rentas. Esta indemnización se calculará y pagará por la respectiva Municipalidad a tiempo de notificarse con el desalojo del terreno (Decreto Ley 3819, 1954, 3).

No obstante, “los establecimientos lecheros, industriales, los campos deportivos, los sanatorios y clínicas, las empresas de aeronavegación y ferroviarias, los establecimientos educacionales y de asistencia social podrán conservar la extensión necesaria al mantenimiento de sus actividades aunque éstas [áreas] sean mayores de 10 000 m<sup>2</sup>”. Se declara de necesidad y utilidad públicas la expropiación de las tierras que resultaren excedentes o sobrantes, a favor de las respectivas municipalidades, para, previos los estudios de planificación y urbanismo, transferirlas en venta. Se realizará esta venta “por las Municipalidades, a obreros y elementos de la clase media que no posean bienes inmuebles urbanos, considerados individualmente o agrupados en federaciones, sindicatos, asociaciones o meras dependencias públicas, en forma de lotes de extensión suficiente para la construcción de sus viviendas” (Decreto Ley 3819, 1954, 5; los entrecomillados han sido tomados de este Decreto).

Así que algunas propiedades terratenientes periurbanas (muy pocas), de más de 10 000 m<sup>2</sup>, fueron expropiadas, fraccionadas y ofertadas comercialmente como suelo urbano “loteado” en predios regulares, más que propiamente “urbanizado”, en el distrito de El Alto, en esa época una zona periférica y baldía de La Paz. Y otros propietarios, mucho antes de 1952, prefirieron fraccionar sus latifundios y “urbanizarlos”, como todas las villas originarias de El Alto, en torno a la Ceja, entre ellas la Villa 16 de Julio.

Los fraccionamientos son anteriores a la reforma urbana y la revolución nacional [...] los hacen los expropiarios de esas haciendas o fundos que se llamaban, pero que también correspondían a varias otras comunidades campesinas, y en conjunción hacen estos diseños de loteamientos y fraccionamientos, que se consolidan después con la reforma urbana (entrevista a OC, planificador urbano, La Paz, 2009).

Antes de la expropiación se efectuaban loteamientos hechos por arquitectos —y mucho después por loteadores—,<sup>58</sup> sin definir espacios públicos,

<sup>58</sup> “Loteadores”: término popular para estigmatizar al agente, gestor informal (emprendedor privado, dirigente vecinal, técnico o no) que convence, a los comunarios aymaras y a sus autoridades, de

equipamientos, etc.; luego se asumieron como “urbanizaciones”, aunque hubo excepciones.

El Alto fue, antes que propiamente “otra” ciudad, un distrito o barrio de la ciudad de La Paz, cuyo centro u origen es la Ceja de El Alto; este lugar es desde donde se bifurcan las tres principales carreteras (con dirección a Oruro, al lago Titicaca y a Viacha) y líneas férreas de conectividad interurbana. Los ejes viarios y el aeropuerto fragmentan el tejido urbano de El Alto con una lógica ajena a su propio desarrollo; son arterias de conexión de la cuenca de La Paz con su región. A esa macro fragmentación se suma la micro fragmentación intraurbana que proviene de la profusa parcelación de predios en *sui generis* “urbanizaciones”, que han ocasionado la disgregación de la representación vecinal legalizada por la Ley de Participación Popular. Esa proliferación representacional pudo ser la causante de la impotencia de la planificación urbana ante una demanda inagotable de pequeñas obras que, aun sumadas no conformaban un sentido integral de ciudad. Este fenómeno es de tal magnitud que incluso le ha valido a El Alto el apelativo de “ciudad dividida”.

En el entorno inicial del sitio de la Feria 16 de Julio se organizaron “comandos zonales” vecinales y sindicatos de inquilinos, los primeros en beneficiarse de la política de loteos oficiales (Sandoval y Sostres 1989) que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) organizó en El Alto. El MNR fue el partido político que gobernó y condujo la revolución de 1952. Entre 1957 y 1959 se otorgaron lotes en Ciudad Satélite, las villas Santa Rosa y Rosas Pampa, a funcionarios de la policía, a maestros, obreros fabriles y ferroviarios. En los años de gobierno del MNR se adoptaron medidas locales limitadas, a menudo bajo presión de los habitantes, sobre dotación de infraestructura básica, apertura de calles, escuelas y mercados, entre ellos el mercado “Santos Mamani” del cual se desprendió un conjunto de comerciantes que comenzaron a vender en las calles y en puestos callejeros, formando parte de la novísima Feria 16 de Julio. La RN inició, de esa manera, la incorporación de El Alto como un apéndice de la ciudad de La Paz, y su posterior consolidación como barrio urbano-marginal (Sandoval y Sostres 1989).

---

vender sus tierras, en general tierras comunales en los linderos de las ciudades, para dividir las en lotes e iniciar procesos de urbanización. Fueron actores claves del “mercado informal” del suelo urbano.

No se abundará sobre el proceso de urbanización de El Alto —a partir de los orígenes vistos y los impactos pioneros de la Reforma Urbana—, salvo para entender el contexto cambiante que conforma la naturaleza de la Feria 16 de Julio. En este punto ya se puede colegir que su historia y destino son los de la ciudad de El Alto.

La estructura comunal del mundo rural no puede contrarrestar las condiciones externas que desde finales de los años 70 comenzaron a expresarse en las políticas públicas de un Estado “restaurado”, así como un contexto latinoamericano, cada vez más influido por la “economía mundo” y sus principales polos: EEUU y los países europeos. El ingreso masivo en el mercado andino de importantes volúmenes de maíz y trigo excedentarios del mercado estadounidense es un ejemplo de las nuevas condiciones. Esa producción excedentaria y subvencionada fue introducida en Bolivia de la mano de acuerdos de “donación para paliar la pobreza” suscritos entre los gobiernos nacionales. A la larga liquidó la producción local de granos de los valles. A eso se acompañaron, posteriormente, paquetes tecnológicos de apoyo a la producción agraria de la Alianza para el Progreso, dentro de la nueva política de EE UU con respecto a Latinoamérica, pos revolución cubana, lo que abrió la incursión en el campo de un abanico de ONG vinculadas al desarrollo agrícola. No lograron, sin embargo, someter a las comunidades a la dependencia de insumos y al *agrobusiness*, al contrario de lo que pasó en la agricultura de otros países vecinos (Chile y Argentina), donde se provocaron sobreproducciones que inundaron los mercados locales.

Los nuevos territorios, junto con las redes comerciales y los espacios de intercambio, al no dotar de ventajas especiales a los campesinos indígenas para mejorar sustancialmente la gestión de los espacios locales en términos estatales, no podrán hacer frente a este conjunto de presiones sobre la agricultura indígena-comunitaria. Tampoco se podrá evitar la propagación del minifundio, la propiedad de la tierra cada vez más fragmentada entre los sucesivos herederos, lo cual puso en crisis el sistema parcelario familiar. Se suscitó entonces la escasez de tierra, la sobreexplotación y los bajos rendimientos productivos y la consiguiente expulsión de población “sobrante” a la ciudad. Durante la década de 1970 hubo una intensa onda migratoria

de rurales a la ciudad de El Alto, solo comparable a la segunda onda migratoria, básicamente minera e interurbana, producida por las consecuencias sociales del “ajuste estructural” de mediados de los años 80.

En términos demográficos, los movimientos migratorios del período son fuertemente indígena-campesinos, unos hacia la colonización de tierras bajas del Oriente, como válvula de escape frente a la escasez y agotamiento de la tierra andina; otros continúan hacia las ciudades principales, consolidando el eje central urbano del país, La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. De esa manera, gran parte de las laderas en La Paz fueron ocupadas por emigrantes rurales, que lograron expandir la ciudad hacia el barrio periférico de El Alto. La tasa de crecimiento anual de población en La Paz, entre 1950 y 1970, se incrementa del 2,8 al 3,5%, la tercera más alta en el período, ya que hacia 1942, después de la Guerra del Chaco, ya había alcanzado el 5,9%. La tasa mayor se consiguió entre los años 80 y 90, cuando llegó casi al 10%, particularmente como aporte directo del crecimiento de El Alto (Schoop 1981).

El suburbio alteño expresa cada vez más, una *ciudad nueva*, con toda la connotación de este significado imbricado con la comunidad andino-rural, una especie de antípoda urbana de la ciudad de La Paz cargada de imaginarios de modernidad. Sin embargo, los recién llegados replicaron un pueblo o asentamiento bajo una cierta lógica territorial específica, tanto por la escala y la velocidad insospechada de la conformación urbana como por el “trazo urbano” previo ya establecido, una parcelación uniforme y “moderna” que ya se había realizado sobre los descampados del altiplano. Esa situación que se replica en los sucesivos asentamientos de migrantes da lugar a un conjunto de “urbanizaciones” dispersas, sin servicios, sin mayor criterio urbanístico ni puntos de unión o articulación urbana. La estrategia parece simple: “una primera fase de parcelación especulativa de amplias zonas sin servicios urbanos (agua, energía eléctrica, alcantarillado, etc.), que se estimaba serían provistos luego (en una tercera fase), más o menos simultáneamente con una segunda fase de edificación (autoconstrucción principalmente)” (Indaburu 2004, 11).

La fragmentación parcelaria que se asentó en los planos se materializó en el suelo sin una adecuada intermediación institucional pública, nacio-

nal o local —el gobierno municipal se consolidó en El Alto recién desde finales de los años 80—, como la reproducción de asentamientos ilegales promovidos por un gran número de loteadores. Estos motivaron ocupaciones acompañadas de intrusiones, estafas y engaños que solo serían contrarrestados por la población mediante la ocupación física de los predios objeto de conflicto. La forma de partición del suelo, sin responsabilidad alguna del terrateniente-promotor, se institucionalizó y quedó establecida como el modo rutinario de ocupación territorial de El Alto.

Posteriormente, no solo serían los grandes terratenientes los que venderían parcelas sin servicios, sino también las comunidades campesinas. A través de apoderados dieron pie al surgimiento de especuladores inmobiliarios y loteadores (enriquecidos de la noche a la mañana), generando así un desconcierto urbano de extendida huella. A ello se sumó la ausencia de registros de la propiedad pública y privada, de sistemas de información georreferenciados de loteamientos inexistentes, así como las nulas cesiones de áreas públicas para equipamiento y áreas verdes. La carencia de un plan urbano integral para la ciudad de El Alto determina que terrenos considerados baldíos sean ocupados y vendidos por personas que no son sus legítimas propietarias, generando yuxtaposiciones, duplicidades y apropiaciones indebidas de predios municipales o fiscales y excedentes de otras urbanizaciones.

Si los loteamientos fueron una racionalidad establecida y hasta cierto punto ajena a los sujetos migrantes, surgen dos cuestiones: ¿cuál fue la espacialidad que posibilitó reafirmar la etnicidad? y ¿cuál fue la nueva lógica propiamente urbana?

Las nuevas unidades urbanas en El Alto, para algunas investigaciones, no llegaron a constituir un *barrio* propiamente dicho; el denominativo idóneo para ellas es “urbanizaciones” —hasta 2004 se contabilizaban más de 400—. Tampoco se convirtieron en una gran aldea ni en una ciudad convencional ni significaron la interpolación de una economía campesina en un medio urbano. Partiendo de sus bases culturales originarias y campesinas, sumadas a las de los otros migrantes pobres intra- e interurbanos, la gente asumió el reto del nuevo espacio para construir una cultura urbana basada en organización parental y corporativa —con una baja productivi-

dad económica reducida a la autosubsistencia, por tanto con una mínima demanda de productos propiamente urbanos—, y para reconstruir lealtades regionales y locales de las comunidades de origen.

Los procesos propios de organización campesina frente a la ciudad de La Paz y su modernidad establecida, coexistieron paradójicamente con el caos predial, la especulación y la delincuencia inmobiliaria con la complicidad de muchos dirigentes vecinales, jueces y funcionarios públicos. “Los innumerables procesos de usurpación, de invasión de terrenos ajenos, si bien [son una cantidad] amplia en El Alto, no han alcanzado las proporciones que se observan en Lima o Río de Janeiro; ya que normalmente hay un propietario-loteador, que de manera *ex ante* o *ex post* llega a transferir parcelas a personas de escasos recursos” (Indaburu 2004, 14).

A partir de aquí, es posible interpretar el proceso de *urbanización de la economía* a la luz de la economía política de la urbanización que extiende su huella hasta la actualidad, y como una aplicación crítica de la teoría de la dependencia o de la concepción de la urbanización dependiente de América Latina de los años 70 (Singer 1975).

### La conformación de la “antigua” marginalidad urbana

El Alto en términos de realidad urbana y desde la mirada típicamente citadina, no pasaba de ser un conjunto de agregados fragmentados más aptos para la actividad agrícola que para acoger viviendas y funciones urbanas. Se trata de “urbanizaciones” —propiamente loteos—, ocupadas difusamente por conjuntos habitacionales aislados de viviendas uniformes de interés social de bajos costos, edificados por programas gubernamentales o por autoconstrucción, y de muchos terrenos sin ocupación, baldíos. Este es el cuadro fenotípico de la periurbanización en el altiplano, la ocupación difusa de baja densidad edilicia y poblacional.

Interesa ahondar en este proceso solo en la medida necesaria para explicar el carácter de marginalidad, periurbanización y concentración acelerada de fuerza de trabajo, en el que se debaten la ciudad de El Alto y la Feria 16 de Julio, en el período inmediatamente previo a la irrupción

del neoliberalismo en el país. Es una mirada desde la ciudad guiada por algunas concepciones teóricas ya superadas, pero que son útiles para caracterizar una interfase que invocaba a la modernización de la ciudad de La Paz, contexto de los procesos que se suscitaban en El Alto. Es el alcance al que llegó la discusión de lo propiamente “moderno” en el tempo-espacio del período de estudio.

La base de todo régimen de división del trabajo, un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mercancías, es la separación entre la ciudad y el campo (Marx 1973, 286).

Al tratar la relación entre gran industria y agricultura y especificar la acumulación originaria del capital descrita por Marx, se precisa que la clásica historia antigua occidental ya trataba de la historia urbana, de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; era pues una verdadera “ruralización de la ciudad” y su papel se reducía a la defensa militar y al control político. La ciudad era la expresión de un poder generado por fuera de la ciudad. Así, en la Edad Media europea la ciudad surgió de la tierra feudal; se constituyó en la sede de la historia y de una nueva clase dominante, cuyo desarrollo posterior la contrapondría al campo al controlar su excedente alimentario. En la historia moderna se produjo, al contrario de la antigua ruralización de la ciudad, la urbanización del campo. La división social del trabajo implicó la división social del espacio y la especialización de los usos del suelo urbano. El comercio persiguió, desde el medioevo, una centralidad espacial; también en la ciudad capitalista, junto con la industria, ocupó el área central con un entorno creciente de consumidores, activando economías de aglomeración y de escala. Esta esquematización de lo urbano en el pensamiento occidental, calificado por algunos como “eurocentrista”, permite interrogar si es válido para la realidad latinoamericana incluso si se trata de ciudades recientes como El Alto.

En América Latina la rápida expansión urbana modernista de inicios a mediados del siglo XX no solo precedió a la moderna industria, sino que mantuvo respecto a estas mayores tasas de crecimiento relativo. El conjunto revela que las actividades económicas tradicionales dieron muestra de

notable vitalidad e insuflaron dinámica a la ciudad por la concentración y acaparamiento del excedente económico. Sin embargo, la ciudad, vista con el sesgo de lo urbano solo anclado en las grandes ciudades capitales, continuó siendo ajena para los migrantes rurales. No sucede de esa forma con las ciudades intermedias o los núcleos urbanos rodeados del mundo agrario, como los centros mineros en el caso de Bolivia. El anclaje en el territorio de este tipo de concentraciones obreras industriales alejadas de los contextos urbanos tradicionales, creó fuertes vínculos con la territorialidad agraria; no solo depredó sus contextos naturales, sino que amplió los espacios mercantiles, cambió hábitos familiares, alimenticios, formas de vida y la ética del trabajo, influencias en camino de ida y vuelta en el contexto rural.

Los campamentos mineros estables, reproducidos más tarde como precarios barrios obreros en algunas ciudades, dieron una estabilidad (“sedentarización” la denomina García Linera) a la condición obrera que derivó en la construcción de una sólida cultura obrera corporativa a largo plazo, con características expresiones políticas. Lo que interesa en este caso es el agrupamiento cuasi-urbano, la vivienda-industria, el trazo predial, de los centros mineros y ferroviarios como Oruro (en sus orígenes) o Uyuni, con una densidad e intensidad de uso del suelo distintas al uso agrario que crea prácticas e imaginarios en los mineros y en los campesinos.

Esas experiencias y memorias son necesarias para la sobrevivencia de los migrantes en la gran ciudad, donde desarrollan articulaciones sociales, productivas, comerciales con personas de su propio grupo de parentesco u originarias de la región de donde provienen, lo que en cierto sentido ruraliza la ciudad. De hecho, los lugares de residencia actuaron como *territorio urbano diferencial* incrustado en la “ciudad moderna”, exclusividad de ciertos barrios de altos ingresos o al centro metropolitano.

El Alto desde su origen es un área que acoge migrantes urbanos, pero no de primera migración, o sea los estudios que se hicieron sobre el modelo de crecimiento los años 75, 76, 77, demostraban que El Alto ya era una [segunda] etapa, especialmente la zona 16 de Julio, Ballivián, Villa Dolores, 12 de

Octubre, y otros lugares que encajan en el centro de la ciudad de El Alto. Son ahora el corazón de la Ceja, eran ya lotes organizados, entonces no ha sido un producto de avasallamiento ni de asentamientos ilegales, no, la gente que se ha ido allá se ha ido comprando su lote y eran en realidad un proceso de migración intraurbana, [gentes] que llegaban primero a las laderas de La Paz y después se compraban su terreno y [luego] se suben a la 16 de Julio. Entonces es cuando empieza a albergar a colonias de residentes de diversas provincias, fundamentalmente en la zona norte, de provincias paceñas, por la vocación natural [de comerciantes] que tienen los aymaras, etc. Y se crea la Feria 16 de Julio, la feria, desde su nombre, atrae la tradición comunitaria rural, porque feria no es un término urbano, una feria era inicialmente un lugar donde se intercambiaba productos sin moneda, había simplemente intercambio de productos, pero ya después con la moneda empieza la venta; y eso es lo que pasa, que empiezan a asentarse los comerciantes con la dinámica productiva que tenía la mano de obra del migrante” (entrevista a MC, planificadora urbana, La Paz, 2010).

Los inmigrantes rurales o pobres no solo viven en los intersticios de los centros, las zonas decadentes del corazón urbano –como en los modelos de Burgess para el Chicago de la sociología urbana–, sino a menudo diseminados en viviendas provisionales en enormes zonas periféricas, en los intervalos de otras zonas, o por último, y de forma creciente, se mantuvieron donde siempre estuvieron, pues el crecimiento urbano llegó a su asentamiento periurbano y rural y los asimiló. Se agrupan hacinados en reductos urbanos incompatibles con la superpoblación. De esa manera, la realidad que viven en ese período las grandes ciudades latinoamericanas es la convergencia de una modernización inconclusa, con procesos de industrialización episódicos y de expansión capitalista limitada, con los impactos iniciales de procesos de globalización que parecen potenciar las contradicciones y ausencias que heredó de la realidad primera. Así, se integró o excluyó hasta cierto punto –con apoyo en la industrialización sustitutiva– a las nuevas masas urbanas en el mercado urbano de trabajo, pero de modo muy limitado y precario en términos de la ciudadanía política y social (Duhau 2001). Se vivieron también experiencias de rupturas internas de la configuración urbana por la intensa concentración de poblacio-



nes populares, como de hecho pasó con El Alto respecto a la ciudad de La Paz, o con el caso de Quito sur y Quito norte, o el sur de Río de Janeiro en relación con las favelas.

Los procesos migratorios de mediados del siglo XX y de la crisis neoliberal del final de ese siglo han incrementado en las grandes metrópolis latinoamericanas las informalidades inmobiliarias y urbanísticas, vinculadas también a procesos de *terciarización*. Estos últimos expresan, por ejemplo, la continua sustitución del uso residencial de las viviendas y la consecuente expulsión de la población residente, por usos turísticos, comerciales o administrativos modernos, especialmente en las áreas deterioradas del centro urbano aprovechando la caída de la renta urbana. Los nuevos usos del suelo tienen que contrarrestar un comercio informal instalado ya en todos los resquicios posibles, como la previa toma masiva del espacio público. Otra expresión fue la territorialización comunal de las economías locales en los espacios periurbanos como es todavía la Feria 16 de Julio. Por tanto, las ciudades latinoamericanas se gestaron diferentes de una sociedad individualizada según el clásico canon europeo o con matices propios.

Es por eso que el análisis del proceso de urbanización en nuestras ciudades no pasa, la mayoría de las veces, de un abordaje inicial que se ve obligado a superar su propio tema si efectivamente intenta elucarlo. Así que cuando se piensa en urbanización en una sociedad que se industrializa o está en proceso de cambio de su tradicional estructura económica, es preciso buscar el papel que desempeñan en ella las clases sociales; lo contrario será tomarlo como un proceso autónomo producto de cambios culturales de la población rural, o de nuevos valores incorporados, resultantes –como este caso investigado– de acontecimientos territorial/identitarios, por ejemplo la RA de 1953. Al hacerlo se pierde su significado esencial para el conjunto de la sociedad.

La migración campo-ciudad y la de ciudad-ciudad aparecen como fenómenos relevantes en casi todas las investigaciones sobre los procesos de urbanización. Una proposición frecuente respecto a la migración en América Latina es que contribuye a constituir la *población marginal* en los lugares de destino. Tradicionalmente, en las ciencias sociales, el concepto de marginalidad fue el de no integración de los migrantes a la economía capitalista

“moderna”. Está vinculado a la tradición teórica de la modernización social de la teoría de la dependencia<sup>59</sup> con una concepción dual de la sociedad que opone modernidad y tradición. La marginalidad se concibe como la no participación en la institucionalidad social, no obstante el débil usufructo de bienes y servicios urbanos que se da por parte de la nueva población. Estos criterios encubrieron la situación de clase de los llamados ‘marginales’. La economía política demostró que el capitalismo industrial requirió continuamente y, por lo tanto, hizo lo necesario para constituirlos en “reservas de fuerza de trabajo” utilizadas en los momentos de expansión económica. Es lo que comúnmente se ha llamado, desde Marx, “ejército industrial de reserva”, al que el capitalismo, al menos teóricamente, sostiene y vela por su subsistencia. Es un ejército constituido por obreros cesantes y ambulantes de todo tipo: pequeños comerciantes, artesanos, vendedores, operarios de baja calificación, lustrabotas, saltimbanquis y aun los ilegales y delincuentes.

De otro modo, las migraciones internas también contribuyeron a incorporar al mercado de trabajo capitalista a personas que estaban anteriormente integradas a la economía de subsistencia y de autoconsumo rural, bajo culturas diferenciadas. Tienen la opción teórica de integrarse como empresarios o asalariados, generalmente en el sector terciario de la economía dado el incipiente desarrollo de la industrial. La imposibilidad estructural de mantener procesos productivos sostenidos –como puede ser la industrialización– que logren interiorizar en toda la sociedad la mercantilización de la vida social (el soporte objetivo de la homogenización cultural con esquemas de fines y valores colectivos relativamente duraderos) resultó en el país, en racionalidades político-culturales profundamente diferenciadas.

En términos socioespaciales la concentración y aglomeración de esas reservas de mano de obra permiten la formación de comunidades periurbanas económicamente cerradas y diferenciadas, con una demanda mínima de bienes producidos por la economía capitalista; satisfacen la mayor parte de sus necesidades mediante su propia producción y medios de intercambio. En este rango se hallan las favelas, las villas miseria, las altas pendien-

<sup>59</sup> Existen al menos tres tradiciones teóricas en la teoría de la dependencia: su versión marxista (Frank, Dos Santos, Marini, Quijano), estructuralista (Prebisch, Cardozo, Faletto, Sunkel), y la teoría de la modernización social (Germani, Singer).

tes, etc. y la difusa periurbanización de El Alto, sectores que genéricamente relacionamos con los “aglomerados de exclusión”.

En algunos acreditados estudios del tema como el de Singer (1975) se mira a las migraciones hacia los grandes centros urbanos como productos de la *terciarización*, antes que como su causa, en la medida que esta crea condiciones de supervivencia en el medio urbano para quienes no logran acomodarse en la economía capitalista industrial. Abandonadas las suposiciones de que los migrantes llegan a la gran ciudad ilusionados con falsas expectativas de integración rápida a la sociedad de consumo, se sabe hoy que los factores de atracción más importantes a la ciudad son los vínculos sociales, las relaciones entre migrantes antiguos y nuevos, tal como puede observarse en El Alto. Los migrantes pioneros, tras asegurar su sustento, así sea mínimo o muy precario, llaman a otros migrantes, generalmente parientes, “compadres”, comunitarios del mismo *ayllu*, ofreciéndoles no solo experiencia sino también apoyo material y eventualmente trabajo. Igualmente, les ofrecen opciones de mercado de consumo para su pequeño excedente de productos agrícolas, en muchos casos a partir de las ferias campesinas y/o informales y sus cadenas de abastecimiento, donde incluso el transporte es otro sector dinámico de ocupación laboral. No es raro encontrar también en la ciudad de El Alto la superexplotación de los residentes a nuevos migrantes, lo que genera redes de distribución espacial de la fuerza de trabajo disponible.

A la Feria 16 de Julio, junto con los otros centros feriales de El Alto y La Paz, le cupo ese papel de viabilizar las condiciones de supervivencia, en el medio urbano, de los inmigrantes rurales temporarios y residentes. Los antecedentes culturales son el *tambo* (*tampu*) y el *qhathu*. Los *tambos* tienen una larga tradición que atraviesa la historia y subsiste en la actualidad, como un fantasma de su vigor socioespacial. Las autoridades coloniales hispánicas mantuvieron el sistema de *tambos*, que provenía del incario. En estos alojamientos se permitía la permanencia de los animales de carga y de monta, así como de los productos que transportaban. Entre los que se han mantenido hasta la actualidad están el *tambo* Quirquincho, en La Paz, y el *tambo* Independencia, en Sucre. En los *qhathus*, por su parte, puestos/lugares callejeros y eventuales de comercio y relación social, donde se man-

tienen la *yapa* y la rebaja, prácticas redistributivas y de reciprocidad que corresponden ya a la tradición urbana de La Paz.

La pobreza fue otro elemento que me impactó bastante, la pobreza con el abandono de autoridades, limitación de posibilidades, de acceso a servicios, infraestructura y sobre todo por la falta de planificación [...] entonces ahí entran las inmobiliarias, que contribuyeron al desarrollo de la ciudad de El Alto, las inmobiliarias que hacían planos, yo participé en alguno de ellos para informarme. [...] compraban terrenos en comunidades a buenos precios, precios bajos, una vez que tenían el terreno de varias hectáreas, había un arquitecto que hacía la urbanización y eso ofrecían, con maquetas, ofrecían a los mismos comunarios; pero también iban a ofrecer los terrenos a los centros mineros y a Colquiri, Llallagua y Oruro para interesarlos con 500 o 300 m<sup>2</sup> planteándoles ya en la época formas de pagos de planillas, y así aseguraban los trabajadores mineros sus viviendas y terrenos para luego construir sus viviendas pensando en ellos, su jubilación, en sus hijos y familias. Otro aspecto importante que me llamó la atención fue la ausencia total del estado local, de la alcaldía, y no olvidemos que las alcaldías se democratizaron recién en 1985 (entrevista a GS, antiguo investigador social de El Alto, 2010).

Entonces, en ese período, la Feria 16 de Julio, durante dos días a la semana (jueves y domingo) fue un “territorio”, un dominio irreductible de feriantes migrantes de un sector urbano, incluso siendo una apropiación periódica de una parte de la ciudad (condición de ocupación y retirada de una porción importante del suelo urbano de El Alto). Lo más probable es que las fuerzas que operan en la ocupación sean procesos sociales cuya unidad actuante no es el individuo sino el grupo. Es fácil imaginar las diligencias y afanes de feriantes y sus familias a lo largo de la semana, preparándose para el acontecimiento. Es un trabajo incansable de acopio, ordenamiento, traslados de mercaderías y producción artesanal creciente, así como son el mantenimiento de los vínculos mercantiles, filiales y sociales activándose para mantener un suministro de provisiones constantes y garantizadas. Junto con eso operan las prácticas de acción social en torno a las asociaciones y gremios, en acatamiento de la disciplina colectiva, la defensa, las

obligaciones y los derechos consensuados y negociados detalladamente. En cuanto a la relación con las prácticas comunitarias, al feriante le toca interrelacionar el mundo urbano y el mundo rural en un arduo itinerario para subsistir y sobrevivir.

Todo este mundo tildado por los criollos, de cinturones de miseria, de marginales, de “ejército industrial de reserva” y “informales”, no era otra cosa que la construcción de una ciudad productiva, diferente a la criolla. Por un lado tenía visos de sociedad capitalista, pero por otro lado presentaba un sinnúmero de formas de interacción fuertemente impregnadas por el pasado cultural campesino, quechua y aymara (Golte 1999).

Al final de los años 70, la planificación urbana de La Paz se llamó “Modelo de Crecimiento”, donde se planteaba que los barrios de El Alto y la zona sur eran las dos direcciones de expansión preferenciales de la ciudad, por su accesibilidad vial regional; en el caso de El Alto por su disponibilidad de suelo, así como por la existencia del aeropuerto internacional. Igualmente, el PDU de La Paz de 1977 ratificó ese rol para la zona de El Alto, vaticinando para el largo plazo (2010), que el suburbio para ese entonces iba a ser, y no se equivocaron, el receptor del mayor contingente de población futura de la ciudad. Se planteaba que El Alto ejerciera el rol de centro de servicios internacionales, emplazamiento industrial y fundamentalmente de servicios para el desarrollo de centros urbanos secundarios en el altiplano. Bajo una óptica de desconcentración urbano-regional, El Alto debía reorientar y detener los flujos migratorios rurales y generar una vasta región urbana equilibrada en el altiplano. Además se proyectaba su vocación tanto de centro de servicios modernos, de almacenamiento, y distribuidor vial del transporte regional, departamental y aun nacional, como, fundamentalmente, de centro industrial con accesibilidad a los mercados internacionales. Sin embargo, la realidad distó totalmente de los planes.

La urbe altiplánica, concebida desde un principio por las élites como la zona industrial de La Paz, se distanciaba del ideal. Las representaciones espaciales no imaginaron ni concibieron un “equipamiento” o “servicio” como el de la Feria 16 de Julio y menos su magnitud a escala regional. El asentamiento industrial practicado, materializado, no ha sido el tradicional de grandes factorías que se imaginaba, pues no se realizaron las mínimas

medidas urbanas e infraestructurales para lograrlo. A cambio se ha dado una proliferación de micro, pequeños y medianos empresarios, con base en unidades productivas aisladas entre sí y dispersas, con menos empleo formal que el imaginado y nula inversión tecnológica. Se produjo en El Alto una periurbanización más parecida a los rasgos planteados por Singer, pero con nuevas connotaciones culturales y territoriales, como su vinculación a las redes aymara-quechuas de complementariedad campo-ciudad y espacios públicos como la Feria 16 de Julio. Sin embargo, la feria agudizará sus condiciones de marginalidad estable a otra forma más radical.

### **La feria, un producto del neoliberalismo: la informalidad, la competitividad y el capitalismo salvaje**

Desde los años 80, El Alto ha consolidado su carácter urbano. El asentamiento de industrias, el grueso de la pequeña industria y la manufactura privada de La Paz transformarán el tejido urbano y motivarán a otros contingentes poblacionales pobres, además de los migrantes rurales e interurbanos que ya vivían en la ciudad de La Paz, en Viacha y otras poblaciones regionales, a residir en la nueva ciudad por la expectativa de empleo y la opción de acceso directo a actividades del pequeño comercio.

#### **El ajuste estructural**

En la década de los 80, cuando se inauguraba en Bolivia la democracia formal recuperada desde finales de los años 70, se produjo la gran crisis de la economía estatal que propició la instauración del capitalismo neoliberal. No nos detendremos demasiado en el repertorio de políticas económicas activadas en esa era, ya que a estas alturas se las conoce en Latinoamérica; incluso el devenir histórico se ha encargado de evidenciar el incremento de la explotación y el empobrecimiento popular. Interesa enfatizar en algunas políticas públicas con repercusiones aun duraderas en la economía de las comunidades campesinas andinas, de las clases subalternas del país y de las clases

medias, que trascendieron en la Feria 16 de Julio de una manera particular; de paso, se quiere discutir las consecuencias sociales del entrelazamiento de la cultura urbana global con los usos y costumbres étnicos y comunitarios.

Entre sus medidas, el modelo adoptado suprimió la protección estatal del sector agrícola tradicional, con lo cual eliminó algunas políticas.

- i) La protección de la producción nacional, en especial de aquella que podía ser sustituida por importaciones.
- ii) La fijación de precios internos de productos finales y de algunos insumos (por medio de créditos subsidiados).
- iii) Subsidios a través de asistencia financiera y técnica.
- iv) Inversión pública para la infraestructura productiva, tecnología y asistencia técnica.

La supresión de unas medidas que de todos modos se cumplieron parcialmente, generó consecuencias duraderas para la economía rural-andina. El campo se sumergió en la autosubsistencia en un escenario de liberación de mercados y flujo irrestricto de productos importados y de contrabando; la agricultura empresarial de los países vecinos, bajo cánones de competitividad, con rendimientos mayores por las tecnologías propias del *agrobusiness*, inundó fácilmente el mercado local con productos agrícolas transgénicos, más baratos. La articulación de las redes locales rural-rural y campo-ciudad, tan trabajosamente reconstituida, entraría luego en crisis.

La Política de Ajuste Estructural (PAE) concluyó el intervencionismo estatal con la liquidación del Banco Agrícola estatal, encargado del financiamiento subsidiado del sector, cinco años después de iniciado el modelo. La apertura comercial determinó, ya a mediano plazo, que la agricultura de exportación ganara importancia en el sector y en la economía nacional en general. En torno a 1990, los agroexportadores bolivianos, asentados en las tierras bajas del departamento de Santa Cruz, desplazaron nítidamente a la agricultura tradicional de la región andina. El sector exportador, para 1997, cubría el 24 % del total de las exportaciones de origen agropecuario; diez años antes solo representaba el 4%. La superficie cultivada de soya se incrementó en el mismo período en más de 400% (Rojas Pierola 2009, 247).

Otro de los ajustes fue la privatización y supresión de las grandes empresas estatales, gran parte de ellas en quiebra o con insostenibles déficits. Este “paquete de medidas” generó la llamada “relocalización” o despido masivo de mineros y empleados de las empresas estatales a fin de ofertarlas libres de cargas sociales a las agencias y empresas multinacionales. Mientras en el campo el grueso de los recursos públicos se dirigió a potenciar la agroindustria en el Oriente boliviano con monocultivos masivos, dejando libres a su suerte y a la grave sequía por el fenómeno El Niño y el cambio climático, a las capas campesinas del Occidente, en un marco de restricción del consumo urbano.

El “ajuste estructural” desterritorializó el anterior orden estatal, propició el incremento de las migraciones nunca interrumpidas de campesinos andinos a los mayores centros urbanos y, a mediados de esa década, la marcha a las ciudades del país de miles de personas que se quedaron sin trabajo y sin hogar en las minas. Es una diáspora indígena, obrera y subalterna que comprende flujos de migrantes incluso hasta Buenos Aires y São Paulo. La joven ciudad de El Alto recibiría, entonces, no solamente poblaciones rurales y relocalizados mineros, obreros industriales y ferroviarios y personas de otras ciudades de Bolivia, sino también poblaciones de otros países; gente del Perú, por ejemplo, que vino a residir permanentemente en El Alto.<sup>60</sup> El saldo migratorio de los años 80 y 90, cuando la tasa de crecimiento poblacional de El Alto era la más alta de Sudamérica (10% anual), es de una urbe que rápidamente se ha cuadruplicado. El hecho de ser una zona que contenía una amplia población pobre y que recibía un pequeño porcentaje del presupuesto municipal de La Paz, con un municipio cuyas gestiones sucesivas hacían caso omiso de planes, protestas y hasta del sentido común, ocasionó que El Alto se reprodujera como un enorme asentamiento carente de servicios básicos y de los mínimos requisitos de habitabilidad, como los muchos que hay en Latinoamérica, una gran villa miseria con mayoría de gente popular, obrera e informal de escasos ingresos y bajos índices de desarrollo humano.

Durante el período, mediante un decreto gubernamental, El Alto ganó el estatuto de ciudad capital del municipio del mismo nombre (Ley de

<sup>60</sup> Se estima que en ese período residían 50 000 peruanos en El Alto (Indaburu 2004).

Declaración de El Alto como ciudad, 1985). Dividida de la administración de la ciudad de La Paz, gana autonomía de gestión como una nueva ciudad. Este es un curioso y radical episodio autonómico aun no investigado profundamente, que crea un área metropolitana *sui generis* sobre la misma mancha urbana, ahora separada teóricamente y por decreto. En lo sucesivo, planificadores y diseñadores urbanos hablarán de “conurbación” entre las dos ciudades, como si se tratara del acercamiento entre dos ciudades separadas, “olvidando convenientemente”, para no parecer incoherentes, que hasta no hacía mucho se trataba de una sola y única ciudad.

Al final, luego de movilizaciones autonómicas dirigenciales, El Alto accede al estatuto de ciudad, lo que no es tan positivo para la realidad urbana de La Paz, que se ve fraccionada política y urbanísticamente, segmentando su desarrollo regional. Significa dividir la administración de la mancha urbana en dos ciudades, una en la planicie de El Alto, entre 3800 a 4000 metros de altura, y otra en la “hoyada” de La Paz (entrevista a AC, técnico municipal, El Alto, 2010).

Así, de pronto, El Alto comenzó a actuar con administración propia, a pensarse como una nueva ciudad cuando era básicamente un suburbio desorganizado, subequipado, mayormente insalubre y enormemente extendido.

El Alto [...] tiene casi todos los puntos en contra [...] el clima es frío y seco nueve meses al año. Son fríos y húmedos los otros tres. Un viento constante lo castiga día y noche. Cuando llueve se convierte en un inmenso lodazal. Cuando está seco es una enorme polvareda [...] Sus calles anchas y rectas son todo lo contrario de lo que deberían ser, ya que en vez de actuar de barrera se convierten en túneles de viento... (Periódico *Chukiagu Marka* 88, citado en Sandoval y Sostres 1989, 36).

El ritmo de crecimiento poblacional superó, entonces, con creces la oferta de empleo industrial y aun informal, con lo cual se afianzó un proceso de diferenciación social. Por una parte, surgieron sectores sociales con empleos terciarios y de obreros de la construcción más o menos formales en La Paz y en El Alto, lo que erigió algunas implantaciones obreras urbanas

y comerciales más consolidadas y equipadas en torno a los principales ejes viales: El Alto-Oruro, El Alto-Desaguadero y el Alto-Viacha, y en los sectores más antiguos de las zonas del norte y del sur alteño. Por otra parte, se generaron nuevos sujetos sociales con ocupaciones “informales” y precarias, como comerciantes minoristas y ambulantes.<sup>61</sup> Todos ellos invadieron las calles centrales o del entorno a la Ceja, incluso a la feria, y conformaron asentamientos carentes en el sector norte y en las amplias y difusas zonas perimetrales del sector sur.

### El Alto, municipio autónomo

La autonomía de El Alto se anticipó en diez años o quizá fue la antesala de la Ley de Participación Popular (LPP) de 1994 (y de la Ley de Descentralización del 2010 que la sustituyó mucho después, en el período posneoliberal). La LPP fue parte de las políticas neoliberales de segunda generación que tuvo enormes repercusiones en el proceso de urbanización en Bolivia y aun se viven sus efectos.

El enfoque usado en esta investigación activa la dimensión de la territorialidad. Hay quienes sostienen, directa o indirectamente, que se trata de la *desterritorialización*, tanto de las formas gubernamentales tradicionales del Estado-nación (en el caso boliviano la tradición del “Estado nacionalista” o el Estado de bienestar), como de las formas de las comunidades indígenas.

En esa línea analítica es posible identificar tres perspectivas de la desterritorialización, asentadas especialmente en la LPP: *económica*, *política* y *cultural*. La desterritorialización (D) devino en una forma de *municipalización del territorio nacional* que lo fragmentó e instauró una nueva unidad territorial abstracta y racionalizada: *el municipio*. Esta nueva segmentación se impuso, desestructurando la territorialidad indígena andina que se encontraba en un proceso lento de rearticulación desde mediados

<sup>61</sup> Micro artesanos, minibuseros, vivanderos, *pajpakos* (vendedores callejeros de baratijas, medicamentos e ilusiones), tinterillos, trabajadoras del hogar, curanderos, predicadores, adivinos, *yatiris*, cargadores, ayudantes, voceadores, loteadores, lustrabotas, carteristas, “cuentistas del tío”, contrabandistas, así como toda la gama de pequeños servicios y cuentapropistas (lo que en el pasado se denominaba “desocupación disfrazada”).

del siglo XX, en la parte occidental del país. El proceso estuvo vinculado al reordenamiento territorial de la RA y del nacionalismo populista, que integraba de alguna manera el campo y la ciudad. Ciertamente, entonces, esta reforma no se aplicó sobre una territorialidad “vacía”. Lo hizo sobre ordenamientos, dominios preexistentes y sobre procesos en curso, como la reconstitución del espacio étnico [...], lo hizo cooptando formas tradicionales, y en otros casos fragmentándolas y disolviéndolas indiscriminadamente [...] lo que se revela más inmediatamente es la discordancia, la flagrante contradicción, al menos entre el dominio jurídico-político del Estado y los usos y tradiciones, la reorganización y diseño del espacio con significaciones sociales y simbólicas de la colectividad, como se estuvo dando otra vez en el altiplano (Rojas Pierola 2009, 275).

La LPP desarrolla en sus estipulaciones todas las características de los nuevos gobiernos municipales<sup>62</sup> (que se adicionan a la Ley de Municipalidades vigente), a partir de la nueva jurisdicción territorial urbano-rural, la *sección* de provincia. La jurisdicción territorial del nuevo municipio toma en cuenta áreas urbanas y rurales, y no solo urbanas como era antes. Esta rigidez ha amalgamado en un solo cuerpo territorial a realidades a veces muy rurales como para no ser socioespacialmente segregables o agregables (Barrios 2002).

No obstante que la LPP privilegia el *territorio localizado* –urbano rural– del municipio, sus resultados han forjado el mayor grado de urbanización descentralizada de la historia boliviana contemporánea. Con la LPP se crea una nueva retórica multicultural, a partir del reconocimiento de las comunidades indígenas y su diferencia cultural, incorporándolas a derechos y obligaciones públicas, si y solo si son OTB (Organizaciones Territoriales de Base) reconocidas, identificadas y delimitadas por la norma pública estatal. Es a partir de estos estamentos “legalizados” que se gene-

62 Se delimita como jurisdicción territorial del gobierno municipal en la LPP a la sección de provincia. En el anterior régimen municipal, vigente hasta 1994, existían solo 24 gobiernos municipales de carácter básicamente urbano. El municipio, de acuerdo con la antigua ley municipal, comprendía en las ciudades hasta el límite del radio urbano, límite convencional, o el “cercado” de los tiempos coloniales. Al cabo de la ley, se organizaron 314 municipios urbano-rurales, que cubrieron el territorio de igual número de secciones de provincia. Actualmente los municipios se han incrementado a 321 (Barrios 2002).

ran nuevas identidades locales, influenciadas por la irrupción de la Bolivia urbana en la Bolivia rural. La visión más esperanzada dirá: “aquella ligada a la modernidad, al acceso a los consumos y mercados globales; esta, atada a la producción y la autosubsistencia, recibirá por primera vez ayuda del gobierno”. De hecho, la cultura urbana como una nueva racionalidad moderna irrumpirá por sobre los usos y costumbres de las localidades. “Esta recolonización estatal de espacios territoriales vino acompañada de una modificación de lo que podría denominarse la amplitud de eficacia de la acción política y la racionalidad institucionalizada de la política” (García Linera 2009, 403).

Una característica central de la LPP, revestida de tácticas hegemónicas, fue la de definir como sujetos de la participación popular a las denominadas OTB, los órganos de participación y control del proceso, que son comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales. Se reconoce su organización de acuerdo con sus usos y costumbres y a sus disposiciones estatutarias; en El Alto hubo una gran movilización por el reconocimiento. Se aceptó como representantes de las OTB a los hombres y mujeres, *capitanes, jilakatas, curacas, mallkus, secretarios/as generales* y otros, designados de acuerdo con sus usos y costumbres. Y se les reconoció *su territorio*, con una salvedad: En cada unidad territorial se reconocería una sola OTB, para acceder a los deberes y derechos definidos. Este reconocimiento taxativo denota la concepción subyacente de territorio en la LPP: formal, compartimentado y estrictamente jurídico-político; una modernización que obliga a una sola adscripción territorial a la organización comunitaria dada. Es decir, se trata de una autodefinición exclusiva de territorio, además sometido a una subunidad municipal, cuando se vivía la época de la versatilidad e integración de múltiples identidades y territorios, como estrategia de supervivencia, por lo demás una práctica espacial básicamente andina. Así, es posible imaginar la intensión de las elites dominantes, de reducir la identidad indígena a niveles microculturales, mostrando el secular intento de eliminar las grandes identidades y territorialidades indígenas (García Linera 2005).

Igualmente, la ley concilia horizontalmente de forma indiscriminada, a título de representantes, tanto a las autoridades provenientes de las tra-

diciones originarias andinas, como a las dirigencias sindicales de la tradición moderna sindical campesina. Pretende cooptar en un solo gesto –u homogeneizar, dependiendo del ángulo de visión– toda la memoria larga y corta, de la práctica socioespacial de “los hombres lentos”, como lo diría el geógrafo brasileiro, Milton Santos.

El Alto tuvo entonces a su cargo gran parte del equipamiento social, pero el Gobierno aun definía políticas nacionales en los mismos sectores desconcentrados, además de mantener al personal del sector bajo su dependencia. En otras palabras, se transfirió de ese modo el “gasto social” a la responsabilidad de los gobiernos municipales, pero no la definición de las políticas sociales, que en el neoliberalismo no son tales, pues “la pobreza es una incompetencia de los pobres”. Para superar ello se recomendaba la focalización en las poblaciones-objetivo y mejorar las condiciones para facilitar el desempeño individual del capital humano. Fue de hecho una aplicación imaginativa de la estrategia global de mitigación de la pobreza propugnada por el BM.

Este conjunto de nuevas competencias se da en el marco de la “autonomía municipal”, cuya significación es, en este contexto, por una parte elecciones generales y libres del gobierno municipal, por un período de cinco años, y por otra también significa el derecho del gobierno municipal para recaudar impuestos y tasas, captar recursos de origen interno (el 20% del total de ingresos nacionales destinados para los municipios y el 5% para las universidades públicas) y externo. En El Alto, el incremento de recursos disponibles fue constante. Igualmente, autonomía significó el derecho de planeación y ejecución de obras de infraestructura, así como la realización de inversiones en proyectos comunales. Asimismo, los agentes municipales cantonales serían elegidos por voto popular; su trabajo apoyar a las OTB del cantón, rurales y urbanas.

### De la autonomía municipal a la reterritorialización

La LPP no fue una medida aislada sino funcional para el modelo de liberalización económica aplicado en Bolivia desde 1985, bajo supuestos generales formulados por el BM y el FMI.

La agenda de segunda generación, donde se ubica la LPP, puede ser observada en un contexto más amplio, el de la agenda gubernamental de la segunda generación de la Política de Ajuste Estructural (PAE), bajo gestión de Sánchez de Lozada. El plan incluye reformas a la Constitución, la Ley de Capitalización (LC, privatización de las empresas del Estado), la reforma educativa, la Ley de Descentralización (LD) y otras. La intención sigue siendo la reestructuración liberal de la economía con la reorganización del Estado centralista y corporativo, característico de la época. La creación de municipios y la misma LPP constituyen componentes básicos de ese modelo.<sup>63</sup>

Si bien cada ley cumple con sus propósitos específicos, la LC logra garantizar el acceso irrestricto de empresas transnacionales a los recursos naturales y la mano de obra local de bajo costo. La LPP, consigue fragmentar y debilitar la previsible oposición (a una medida tan impopular y resistida como la anterior) de los agregados corporativos sociales como la Central Obrera Boliviana (COB) o la Federación Sindical de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) por entonces disgregados en cientos de nuevos municipios. En otras palabras, una desterritorialización ejemplarmente neoliberal (Rojas Pierola 2009).

Los sindicatos campesinos opusieron una dura resistencia, porque el área de la sección de provincia no correspondía en muchos casos al territorio de las centrales sindicales articuladas con base en los cantones; el nuevo referente municipal obligaba a fracturar la institucionalidad sindical campesina. También en áreas de tradición comunitaria, como en el altiplano norte, se sintieron afectados los dominios territoriales de los *ayllus*, compartimentados entre varios municipios. Hubo tomas y contratomas del poder local, que interrumpieron el período legal de gestión de los alcaldes electos. Surgieron pequeños y grandes conflictos, como los que entablaron los municipios de El Alto, donde se llegó a quemar el edificio de la alcaldía municipal en me-

<sup>63</sup> Las políticas reformistas “localizadas”, comunes en gran parte de Latinoamérica, se pueden sintetizar como: el mercado libre, el énfasis en la descentralización, la liberación de trabas al flujo financiero, la apertura a la economía global vinculándola directamente con la economía local, el Estado mínimo y la reducción de los costos del salario, el trabajo y la política social, la enajenación de los recursos naturales para su explotación irrestricta, reducción de impuesto a las utilidades, la participación popular y las formas flexibles de ayuda extranjera tal como lo presenta Kohl (2000).

dio de las disputas por el poder del municipio, o como en Potosí, cuando se arrastraron los embates hasta involucrar la escala del Estado central; o los conflictos multiescalares como los de municipios en torno al salar de Uyuni, para evitar concesiones inconsultas de su territorio a transnacionales por parte del gobierno central. Hoy, al contrario, la escala municipal, el municipio en buena parte del país, es ya un territorio con su identidad definida, apropiada y dominada por ejercicios de territorialidad, que ha propiciado sujetos, simbolizaciones, demarcaciones, protección y defensa.

Entonces el efecto más importante fue el proceso de *reterritorialización* luego de la vigencia de la LPP, y además la apropiación y significación popular de los lugares, de los municipios, en fin, de lo local, que desataron formas ancestrales con profundas consecuencias en el devenir de Bolivia. Esto significó un acontecimiento colectivo, coincidente con Badiou (1995), que en un anterior trabajo investigativo lo denominamos Cuarta QTI (cuestión territorial identitaria) (Rojas Pierola 2009) en el sentido propiciatorio de la singularización individual y colectiva y la emergencia de una nueva hegemonía.

Mas, las reterritorializaciones cubren un amplio espectro, del cual solo apuntamos tres efectos característicos: 1) nueva apropiación del espacio público a escala nacional objetivada en los grandes movimientos sociales, de cuño étnico en un inicio, poco a poco más amplios, hasta cubrir integralmente la subalternidad; 2) praxis defensiva del sentido de la vida cotidiana, amalgamando las obligaciones trascendentes (provenientes del Estado vía LPP) con la creatividad inmanente de los lugares, aun en los más modestos y remotos; y 3) el advenimiento de nuevas identidades, incluso políticas, que como un crisol absorben el ciclo de transformaciones históricas y coyunturales vividas. Prefiguran al nuevo sujeto andino en su nuevo contexto, más versátil, por un lado, y por otro más ortodoxo y rígido (Rojas Pierola 2009).

Es posible aquilatar este proceso de reterritorialización, una vez ya desatado, cuando somos capaces de encontrar el origen de algo que define su propio campo de historicidad, porque como acontecimiento de otra forma de articulación del socioespacio ocupa el tiempo presente mientras dura, pues se extinguirá rápidamente y solo dejaría su huella objetivada: la

territorialización. Pues bien, la nueva instalación de las lógicas ancestrales andinas y la potencia de las lógicas imaginario-visceralas presentes en la Feria 16 de Julio alimentan ese proceso.

Evidentemente, la LPP impactó en la joven ciudad de El Alto. Los recursos a disposición de la administración municipal se multiplicaron considerablemente. Esto originó una gran cantidad de conflictos y disputas por los recursos públicos aunque también mejoras en las obras y bienes públicos. De hecho, incidió en la constitución de las OTB mediante gremios y asociaciones productivas. Los gremios de comerciantes y artesanos se territorializaron más todavía y entraron a disputar prerrogativas con las juntas vecinales. El destino de los recursos públicos provenientes de la participación popular y de su inversión en obras específicas en cada barrio se tornó en el nuevo crisol de la conflictividad. Pronto las luchas cobraron sentido político, que se expresó por la disputa del propio poder municipal.

Aunque a El Alto se lo consignaba como un área de desborde de La Paz, una situación que demandaba alguna medida de control, fue solo a partir de 1985 y hasta fines de la década de los 90 que se produjo la aparición y la evolución de una institucionalidad propia para una urbe recién establecida como ciudad y como municipio (especialmente a partir de la LPP). Se puede decir que en este período (quizás unos años antes) nació la identidad territorial alteña sobre una endeble institucionalidad democrática, la cual fue rápidamente vulnerada por el indigenismo de Conciencia de Patria (CONDEPA)<sup>64</sup> el partido político local que más años tuvo a su cargo la gestión municipal y la sobrevaloración de lo popular aymara, confrontado y enfrentado a “la hoyada” (La Paz). No hay grandes demandas para mejorar el hábitat pero sí hay demandas de participación y reconocimiento de la “otredad” de los alteños, de su postergación. Desde fines de los 90 hasta 2003, año del gran estallido social, se evidencia una identidad territorial alteña movilizadora y militante. Es una territorialidad excluyente, fuerte, disonante. Emergió con los conflictos con municipios aledaños por cuestión de territorio, recursos y población. Los municipios aledaños se sintieron avasallados; su relación con El Alto fue violenta; tuvieron que recurrir a la conformación de una mancomunidad de

<sup>64</sup> Partido populista que gobernó el municipio de El Alto por varios años.



municipios provinciales para defenderse de las acciones “expansionistas” de El Alto. En estas circunstancias se dictó la Ley de Límites de El Alto, considerada como un triunfo del poder alteño (Indaburu 2004).

Las actividades predominantes tradicionales de El Alto contemporáneo como municipio y ciudad autónoma se han diversificado en la construcción, el comercio, el transporte, la confección de ropa, la metalmecánica y la provisión de mano de obra para el servicio doméstico, generalmente para la ciudad de La Paz, que es el gran mercado de bienes y de mano de obra de la región. Los últimos datos muestran que se ha diversificado la economía urbana hacia la fabricación de prendas de vestir, muebles de madera, componentes y piezas de la construcción, en gran parte debido a la presencia concentrada de la Feria 16 de Julio. Al final de la investigación se visibilizaba el inicio de una variada mediana industria, asentada en El Alto, como plantas embotelladoras, laboratorios farmacéuticos, industrias lácteas, que junto con los servicios para el comercio internacional (aduana, aeropuerto y otros), conformaban una base material para pensar en la instauración de complejos industriales. Sin embargo, persistía la atomización y el fraccionamiento de las unidades económicas, de manera que el número de empresas que nunca se han asociado con otras en El Alto era similar al promedio nacional del período, cerca del 90%.

### La feria como aglomerado de exclusión

Mi abuela no estaba siempre en la feria. Semanas regresaba a Patacamaya, a sembrar con mis hermanos y primos, en dos meses ya estaba de vuelta. Después nos repartía papita y *chuñito* a todos, cada uno tenía su carga pues [...] ayudaba eso, claro. Pero fue más difícil cada vez [...] Ya no quisieron retornar, mis hermanos los más jóvenes quisieron quedarse en la ciudad [...] todos nos venimos y mis terrenos se quedaron solos, hay cuidadores de la comunidad que nos los miran. Quisieron conseguirse trabajos aquí, en la ciudad [...] no les interesaba ya el campo [...] pero después se puso más difícil siempre. Y hasta yo retorné...teníamos que comer, pues (entrevista a JM, feriante de base, El Alto, 2009).

Muchos hicieron el intento de no retorno y se sumergieron en el caos del aglomerado de exclusión que era la Feria 16 de Julio, desde comienzos de los años 90. Internalizaron los valores hegemónicos, es decir, los comportamientos ‘correctos’, socialmente aceptables en las prédicas producidas por las élites gobernantes a través de los aparatos ideológicos del Estado y el mundo empresarial globalizado. Fueron mecanismos que se diseñaron para desestructurar al sujeto de la sociedad corporativista, *rentista*, que se había conformado a partir de la RN de los 50, y generar el nuevo individualismo competitivo, el exobrero, libre de ataduras colectivas, dispuesto a consumir, dócil a la superexplotación y a la flexibilidad laboral. Hasta los combativos mineros relocalizados con el fondo de sus indemnizaciones (los que las obtuvieron) quisieron ejercitarse de empresarios, invirtiendo en pequeños *stocks* de mercaderías, vehículos usados para el transporte público o herramientas/máquinas para manufactura. Muy pronto, consumido el pequeño capital, se enfrentaron con la dura realidad de la desposesión colectiva. Desprovistos de bienes, de recursos monetarios, del régimen previsional, tuvieron que acudir a las ocupaciones violentas de viviendas sociales. ¿Cómo se llegó a esa situación?

En determinado momento se engendró la ruptura abrupta del proceso de territorialización del corroído Estado nacionalista. Este quiebre se consolidó a lo largo de la evolución que vive Bolivia desde mediados de los 80 hasta bien entrado el siglo XXI. Lo que se presenció es la desterritorialización o el tránsito de la feria a un *aglomerado de exclusión*.

Los cambios estructurales en la sociedad local comenzaron cuando las colectividades con niveles más igualitarios y redes articuladas entre el campo y la ciudad de pronto perdieron sentido bajo los efectos de las nuevas políticas públicas. Como en gran parte de las sociedades capitalistas del globo sujetas al fundamentalismo del mercado, se verificó también –junto con la virulenta irrupción de desórdenes públicos de resistencia popular a las nuevas condiciones impuestas– el agravamiento de las desigualdades en todas las escalas, a nivel regional, entre ciudades y dentro de las ciudades. La conflictividad entre ganadores y perdedores del “ajuste estructural” revela cuestiones como el grave deterioro de las condiciones de vida de los más pobres, los perdedores, que deben sobrellevar la acentuación del

déficit de infraestructura, de servicios básicos y la decadencia urbana de las zonas carenciadas. Así, el persistente desempleo, la agudización de la desigualdad, el incremento de las migraciones y el surgimiento de una racionalidad étnica emancipadora, se manifiestan simultáneamente en ciudades como El Alto.

La dualización o polarización en la ciudad implicó en la escala país, por un lado, grandes concentraciones de pobres que incluyen a los nuevos informales, los “relocalizados”, cuyo ejemplo nítido son los nuevos barrios de exmineros, de carpas en los descampados de El Alto, o las “urbanizaciones de interés social” de viviendas mínimas aisladas y remotas sin ningún servicio básico; por otro lado, en el extremo opuesto, la consolidación de la nueva clase dominante, cuyo núcleo se asienta en las élites agroindustriales de Santa Cruz, y una rutilante y rica modernidad urbana. Así, la segregación y fragmentación del urbanismo local se manifiesta también con periferias masivas de pobres o lo que denominamos *aglomerados de exclusión* en El Alto (igualmente en las altas pendientes de La Paz), y con zonas y lugares exclusivos de condominios de La Paz, dotados de equipamientos y servicios con niveles del primer mundo globalizado. Son dos constelaciones socioespaciales claramente diferenciadas –con matices intermedios–, que se van apartando entre sí cada vez más, económica, social y culturalmente, un fenómeno de fragmentación que vivieron y viven muchas ciudades latinoamericanas.

Es necesario destacar que con la liberalización de la economía surge en el país un nuevo tipo masivo de “ocupación” laboral: el cuentapropista, *informal inestable* y heterogéneo en sus características diferentes del antiguo obrero asalariado, forma de fragmentación y precariedad social para los confinados en las zonas fronterizas o inferiores del empleo formal. Un caso paradigmático de este vector de inestabilidad en términos laborales es el *relocalizado minero*. Los migrantes exmineros asentados en El Alto formaban parte activa de una clase obrera conductora de las luchas sociales en el país desde antes de 1952, ya que eran portadores de atributos de prácticas ideológicas y políticas que los diferenciaban del conjunto del movimiento obrero y popular y los encumbraban en vanguardia obrera (Zabaleta Mercado 1983).

El término *relocalizado* es el que quizá mejor represente a las clases subalternas del período analizado. Sin embargo, los relocalizados no son los únicos representativos pues están también los migrantes aymaras, entre ellos las mujeres, quienes polarizan las carencias ya que ellas además sobrellevan *por tradición* el peso del hogar. Con los mineros *relocalizados* concluye un ciclo y se inicia otro: fue el fin de la condición obrera del siglo XX, dice un ensayo que evalúa este fenómeno.<sup>65</sup> Se podría argüir que las políticas posteriores, como la privatización de las empresas estatales y la municipalización del país, restituirían los empleos perdidos con su propia oferta: Kohl (2000) calcula un relativo aporte de la participación popular, “irónicamente similar” a la privatización, con más de 32 000 empleos creados –“relativamente mal pagos”, eventuales y a destajo– en sus primeros dos años, aunque sostiene que podrían ser muchos más. El crecimiento está reflejado en un 11% de incremento en los empleos de la construcción (1996 y 1997), comparado con el 1% en el total de la fuerza de trabajo y en los empleos en la manufactura.

A mediados de los años 90 (BID 1995) más del 60% de la PEA nacional se hallaba en condición de encontrar empleo y oportunidades de subsistencia en el sector informal urbano, el doble de hace tres décadas. Hubo una reducción de la informalidad en términos relativos entre 1996 y 2006 –al pasar de 63% a 58%, respectivamente–, y en términos absolutos se contaba con un incremento de aproximadamente 300 mil personas. Se pasó de 1,2 millones a 1,5 millones de personas de la población ocupada en áreas urbanas, concentrados en las actividades de comercio (42%), industria (17%) y transporte (11%). Aquí se encuentran en su mayoría, trabajadoras por cuenta propia (55%) y trabajadoras familiares (15%). De igual forma, se observa disparidad en la participación de trabajadores en el sector informal; las mujeres (63%), los trabajadores indígenas (69%) y aquellos trabajadores con bajos niveles de educación (73%) tienen la mayor probabilidad de ser informales (PREALC 2007).

Sin embargo, no desaparecen los obreros formales, aunque se reducen drásticamente. Surgen incesantemente estamentos visibles de empobreci-

65 Álvaro García Linera, “La insurgencia democrática de los movimientos sociales”, *Le Monde Diplomatique*, n.º 1, octubre de 2002.

dos asalariados eventuales, son mano de obra precaria, desarraigada y nómada entre cortos períodos de trabajo formal, la nueva formalidad “flexible”. Lentamente reterritorializarán el país, con su presencia obstinada tras la sobrevivencia cotidiana; en 2001 los informales representaban casi el 60% de la PEA de El Alto.

Luego de episodios de reacción popular, a través de organizaciones populistas y movilizaciones defensivas, en el año 2000 se inició la rearticulación de los movimientos sociales urbanos, ya no en torno a los legendarios mineros, sino a los liderazgos comunitarios indígenas y a las juntas vecinales —otro fenómeno que ha suscitado muchas investigaciones—, con la renovada fuerza de los movimientos campesinos, esta vez con evidentes características étnicas.

La “relocalización” y el flujo de miles de desempleados a las ciudades, entre ellas El Alto, produjo en la masa de desocupados y en la ciudad receptora rupturas y acomodos en distintos planos.

Así, en el mundo signado por lo neoliberal se produce un nuevo régimen de marginalidad urbana, que por ejemplo Loïc Wacquant (2007), estudiándolo en EEUU y Francia, con sus peculiaridades, lo denomina *marginalidad avanzada*. Se trata de nuevas formas de exclusión y clausura al margen del espacio social y físico de las ciudades, que se generaron no por el efecto del estancamiento económico de las metrópolis posfordistas, sino por la mutación de los sectores más avanzados de las sociedades y economías occidentales, generando sus propios contingentes de rezagados. En nuestras economías periféricas fueron igualmente devastadores el efecto de la caída del “Estado nacionalista” y las consecuentes transformaciones de los principales sectores generadores de empleo, causados por el repliegue del Estado de la producción y su cesión al sector privado.

Pero estos fenómenos no se redujeron al sector público. Las formas de marginalidad se inscriben en los efectos de la expansión del “mercado libre”, o sea en la mercantilización creciente de la vida social, que empieza por los bienes y servicios públicos y culmina con la eliminación paulatina de la seguridad laboral parcial conquistada por la movilización social. Aparece, así, la individualidad, el *individualismo* como estrategia última de la sobrevivencia, de hecho análogo al de la llamada primera fase del

capitalismo europeo. “Solamente al llegar el siglo XVIII, con la ‘sociedad civil’, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una sociedad exterior” (Marx 2013, 283). Ahora se trata de un perturbador solipsismo “posmoderno”, argumento de vida difícilmente asimilable en trabajadores e indígenas, cuya legitimidad identitaria nació, respectivamente, en el colectivo sindical, el sindicato, como objetivación de la conciencia de clase, y en la comunidad rural, la fuente del sentido del ser y estar en el mundo.

Un estudio comparativo, entre EEUU y Francia, distingue claras diferencias: se trata de dos legados de historias urbanas diferentes, donde las articulaciones entre el estado de bienestar, el mercado y el espacio físico son diferentes; los niveles de miseria, aislamiento y desamparo no son equivalentes en las ciudades de primer mundo (Wacquant 2007). En el caso de EEUU la exclusión opera sobre una base racial anclada en la dicotomía “negro-blanco”, en este marco binario se define todo el resto de grupos étnicos, hispánicos, asiáticos, amerindios, etc. Eso fue marcado durante el gueto comunitario de la era fordista y luego en el hipergueto fundado con la flexibilización de la economía, cuando se genera una doble exclusión, de clase y de raza. Mientras que en Francia, por ejemplo, “la relegación en un barrio degradado procede ante todo por la posición de clase, luego, se exacerba por el origen étnico (pos) colonial (él mismo fuertemente correlativo al perfil de clase) pero es parcialmente frenada por la acción protectora y compensadora del Estado (central y local) sin la cual una fracción más numerosa aún del proletariado urbano quedaría marginada” (Wacquant 2007, 268).

No son formas de marginalidad cíclicas ni transitorias, premonitoriamente “aparecen por delante nuestro, se inscriben en el devenir de las sociedades contemporáneas”, dice el autor. En este punto, Wacquant parece descubrir en el futuro de la *marginalidad avanzada* algunas características de lo que este trabajo denomina *aglomerados de exclusión*. Son seis características las que distinguen al nuevo régimen de marginalidad en este estudio, para evaluar y medir el nuevo contexto socioespacial de la Feria 16 de Julio en ese período.

1. El asalariado como vector de la inestabilidad y de la inseguridad social (aquí se lo denomina el “exasalariado”)
2. La desconexión aparente de las tendencias macroeconómicas globales
3. La fijación y estigmatización territorial
4. La pérdida de identidad territorial (desterritorialización)
5. La alienación espacial y disolución del lugar
6. La fragmentación social y estallido simbólico o la matriz inacabada del “precariado”

La realidad de los países desarrollados hace aparecer esta agudización en términos dramáticos, por la abismal distancia que se genera entre los polos sociales de ricos, clases medias y “nuevos precarios”. Para el caso local, con condiciones aparentemente menos diferenciadas, pero con períodos más continuos y masivos de carencias económicas, la agudización del malestar social parece menos notoria, incluso “llevadera”, por la naturalización que se ha hecho de la pobreza y la escasez cotidiana.

### 1. El exasalariado como vector de la inestabilidad y de la inseguridad social

En el estado de bienestar, el estado nacionalista, se garantizaba una relación salarial bajo un régimen laboral estable y protegido, en los casos más virtuosos como el de los mineros bolivianos. Fue el antiguo tiempo del *obrero de oficio de gran empresa*.

El contrato por tiempo indefinido aseguraba la retención del obrero de oficio, de su saber, de su continuidad laboral y su adhesión a la empresa por largos períodos. De hecho, esta fue una necesidad empresarial que permitió llevar adelante la efectividad de los cambios tecnológicos y organizativos dentro de la inversión capitalista minera. Pero, además, esto permitiría crear una representación social del tiempo homogéneo y de prácticas acumulativas, que culminaban un ciclo de vida obrero asentado en la jubilación y el apoyo de las nuevas generaciones (García Linera 2000, 204).

Con la liberalización de la economía y el ajuste estructural ha emergido el trabajo inestable del exasalariado, diferenciado y diferenciador, fuente de fragmentación y precariedad social para los confinados en las zonas fronterizas o inferiores de la esfera del empleo formal. Sin embargo, la modificación del régimen laboral llega más lejos con la *flexibilidad laboral*, el tiempo parcial o el horario variable, los contratos de duración fijos o intermediados por contratistas terciarios; la ausencia de coberturas sociales y médicas, escalas salariales de acuerdo con rendimiento y fechas de contratación, y una larga lista de precondiciones de superexplotación y/o autoexplotación de la fuerza de trabajo de los *excluidos*.

Los efectos fueron directos en las capas más vulnerables de la sociedad, que al cabo del período se habían convertido en amplios contingentes de *comerciantes informales, vendedores ambulantes, subocupados, eventuales, contratistas, cuentapropistas*, etc., nuevas clases que vinieron a deconstruir la condición obrera de la sociedad boliviana. La “instalación” de muchos de ellos en la Feria 16 de Julio de El Alto permite explicar rápidamente el gran tamaño y el *boom* de la feria, en los períodos inmediatamente posteriores a las famosas medidas. La inserción de grandes contingentes de desocupados en la feria para sobrevivir, mucho más tarde, algunos de ellos como contingentes de la movilización política antineoliberal, ha sido vista más que nada por artículos y análisis periodísticos. No se dispone, de una completa base empírica y estadística que valide los supuestos, pues también hubo sectores de comerciantes originarios –antiguos comerciantes marginales que habían logrado ciertos niveles de acumulación al margen de las políticas económicas– de la feria que protestaron por las pérdidas económicas que sufrieron con los paros y protestas, ¿Fue este un indicador de la diferenciación de la base social de la feria insuficientemente entendido?

Gran parte de ellos fueron recién llegados a la ciudad, presionados por la desocupación y la agudización de las condiciones de vida en los antiguos centros mineros, en las periferias urbanas o en sus pueblos perdidos, campesinos sin tierra y sin opciones ya de dotaciones en el Oriente de Bolivia. Algunos llegaron quizá atraídos por una imagen de empleo y mejoramiento, un imaginario común sobre la ciudad. Sin embargo, se enfrentaron a una ciudad en crisis, carente de fuentes laborales y con una dinámica de margi-

namiento continuo de las mayorías populares. Se encontraron con estructuras industriales totalmente débiles, un sector informal ya constituido y una cultura subalternizada, por tanto accesible, donde predominaban valores y prácticas aymaras. A muy corto plazo el régimen de la flexibilidad laboral devastó los contratos de duración fija comunes en el sector público, produjo la ausencia de las coberturas sociales y médicas de las que habían gozado los trabajadores estatales, bajísimas escalas salariales, escaso trabajo a destajo, empleo ficticio, numerarios de talleres y centros de hiperexplotación, trabajo a domicilio en dura competencia y acoso de los antiguos artesanos y gremios, aspectos que obligaron lentamente al orgulloso exproletariado minero a someterse a un modelo urbano de exclusión y marginamiento social y espacial. Así, se sumaron jóvenes de clases populares desempleados, a mujeres y hombres con bajos niveles educativos, al enorme umbral del nuevo proletariado posindustrial, afincado en el área de servicios precarios.

Junto con el cierre de operaciones de la empresa Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), se está decretando la extinción del fundamento material de la historia de una clase, que se había formado entre privatismo y estatismo en sesenta años; pero a la vez se derrumba la fuente de una certeza colectiva que alimentaba una confianza en el porvenir y una audacia colectiva memorable, en torno a la cual se habían constituido mitos sociales alrededor del comportamiento revolucionario de los mineros (García Linera 2000, 215).

Ciertos programas promovidos por el gobierno que se plantearon (escasas alternativas para los relocalizados), apenas resolvieron temporalmente algunos problemas de desempleo. El gobierno del período limitó la política de crédito para el pequeño comercio y para la pequeña industria especialmente para relocalizados, destinándolo únicamente a proyectos de autoconstrucción de viviendas. Hubo excepciones, como las habilitadas por el Fondo Social de Emergencia (FSE) con programas de financiamiento para pequeñas infraestructuras y emprendimientos comerciales de corto plazo; varios prestatarios, especialmente mujeres, habilitaron con ello pequeños puestos comerciales en la Feria 16 de Julio. La mayoría de los asentamientos en El Alto tuvieron difíciles y cruentos procesos de inserción en la ciudad, con luchas y violencia por hacerse de viviendas; al final fueron destinados a

ocupar espacios baldíos sin los mínimos servicios básicos. Pronto generaron el nuevo paisaje urbano de El Alto, con carpas de exmineros relocalizados que servían de morada a sus familias en varias zonas de la ciudad. Los pocos que accedieron a viviendas lo hicieron provocando ambientes de enfrentamiento entre relocalizados y el vecindario de algunas villas, a causa de que los exmineros se establecían en lotes baldíos destinados a equipamiento y dotación de áreas verdes. Asimismo, algunos grupos se vieron obligados a ocupar viviendas no habitadas y que fueron construidas por el Consejo Nacional de Vivienda, CONAVI-BIRF (Sandoval y Sostres 1989).

El calvario sufrido por los insertados a la dura ciudad de El Alto no solo los llevó a enfrentar problemas laborales y de vivienda; también tuvieron escasas posibilidades de inclusión educativa de sus hijos. Acostumbrados a una educación gratuita y estatal para sus hijos en los centros mineros, en la ciudad tuvieron que vivir la crisis del sistema educativo estatal y los procesos de privatización de la educación, es decir que soportaron todas las consecuencias de la transición del estado de bienestar al estado neoliberal. En la última fase, después de haber luchado denodadamente por preservar su organización y disciplina obrera como mecanismo de defensa e integración a la ciudad, terminaron por negar su condición de relocalizados y tuvieron que asumir el individualismo como una respuesta a un capitalismo salvaje que no les daba ninguna oportunidad como obreros sindicalizados.

Todas las relaciones fijas y cristalizadas, con su séquito de creencias y opiniones tornadas venerables por el tiempo, son diluidas, y las nuevas envejecen antes exactamente de consolidarse. Todo lo que es sólido y estable *se disuelve* en el aire, todo lo que es sagrado es profanado, y los hombres son finalmente obligados a encarar con sobriedad y sin ilusiones su posición en la vida, sus relaciones recíprocas (Marx y Engels 1969, 39).

La transición de *clase obrera* a desempleados y de desempleados a informales fue el paso que significó la instauración de un *nuevo régimen de marginalidad* nunca antes visto en la realidad nacional moderna. La lucha por la supervivencia implicó que miles de relocalizados se insertaran en la economía informal y precaria de la Feria 16 de Julio. Muchos estudios denotan

un incremento en la feria en el período estudiado, sin embargo, la base de incursión en ella no será el relocalizado directamente sino las amas de casa exmineras. Ellas abrirán la opción de subsistir en los nuevos términos.

Sandoval y Sostres (1989) calculaban que el 60% de los relocalizados se incorporó temporalmente como trabajadores por cuenta propia o empleadas en pequeñas actividades artesanales, de servicios y comerciales, justamente aquellas áreas que se desplegaron en la Feria 16 de Julio y de las que se ocupan sobre todo las mujeres, dado que para los hombres estas tareas discrepan con sus prácticas obreras. Una dirigente del comité de amas de casa de mujeres exmineras afirmaba en la entrevista: “las mujeres pueden trabajar más. Los hombres no, porque ellos tampoco han sido vendedores. Aquí, para la gente de la ciudad la vida es un poco fácil, el hombre ya no tiene vergüenza de ir a vender”.

Por qué no decir la verdad: aquí vemos gente masiva, joven, hombres muy fuertes, robustos, que están vendiendo una cosita, mientras que allá nuestros muchachos desde los 17 años ya están trabajando desde el interior de la mina. Los hombres sienten vergüenza porque sin trabajo ha sido otra cosa. Ellos están acostumbrados a otro nivel de trabajo (Sandoval y Sostres 1989, 154).

Los relocalizados, sumados a los campesinos migrantes y a los marginales tradicionales, generarán una gran masa como vector de inestabilidad y de inseguridad social, nos referimos a una nueva clase cuyos integrantes han sido denominados en las distintas teorías: ‘la nueva multitud’, ‘las masas informales’, ‘el nuevo populismo latinoamericano’. Estos serán la base social de los que en los años 2000 irrumpirán airados en la política boliviana, serán las masas antisistema que “relocalizarán” al régimen hegemónico. Sin embargo, también se consolidó una economía de base propiamente urbana, los exmineros, cuyos hijos son microempresarios, empleados del comercio formal e informal, transportistas o dirigentes gremiales o vecinales. Si fueron factor de desestabilización social, hoy son actores de la modernización urbana.

Empiezan a asentarse los comerciantes con la dinámica productiva que tenía la mano de obra del migrante; empiezan a aparecer primero los

carpinteros, los abarroteros en realidad ya casi donde es la avenida Juan Pablo II; se empiezan a aprovisionar los carros y camiones que salían a las provincias. Entonces el comercio aparece ahí, va inmediatamente generando cadenas, el que lleva abarrotes se lleva algo de ferretería, y el que se lleva ferretería trae carpintería y el que lleva carpintería trae consumos y servicios, etc. Y así va creciendo (entrevista a MC, planificadora urbana, La Paz, 2010).

## 2. La desconexión aparente de las tendencias macroeconómicas globales

Los grupos de los aglomerados de exclusión se hallan cada vez más desconectados de las fluctuaciones y ciclos de las tendencias globales de la economía, por su nula influencia en algún cambio de sentido de las políticas globales. Pero la desconexión es aparente, en realidad son subsumidos a su lógica implacable. Las condiciones sociales de los barrios relegados de los países del primer mundo no se han beneficiado de las etapas de prosperidad, por el contrario, en las fases de descenso y recesión han empeorado. Normalmente, no solo las zonas relegadas sino incluso los países periféricos como totalidad, en el período, no se han beneficiado de las tendencias globales de prosperidad. Aun más, habiéndolas propiciado involuntariamente, se han visto generalmente perjudicados. Así, en Bolivia, gran parte de los recursos obtenidos por la enajenación de las empresas públicas a transnacionales globales fueron a cubrir obligaciones derivadas de la deuda externa.

En la periferia local, la conexión con la tendencia macroeconómica global suele manifestarse de manera particular. Por ejemplo, *la donación de alimentos* por parte de las agencias globales de cooperación,<sup>66</sup> operada a partir de los años 80, cuando se organizó a miles de mujeres pobres para recibir alimentos, fue al final una política asistencialista de desmovilización de las mujeres. En efecto, el 90% de las receptoras de alimentos residían en El Alto; allí se organizó una gran cantidad de clubes de madres bajo

<sup>66</sup> Las “agencias de cooperación” pueden encubrir la injerencia de oficinas de gobiernos extranjeros.

prohibición expresa de participar en alguna otra instancia, sea política, social o sindical, como condición para recibir los alimentos donados. La donación de todos modos tuvo un costo: la desorganización y desunión de las receptoras de esos alimentos, que además se convirtieron en dependientes alimentarias. Adicionalmente, se sufrieron cambios en los patrones de consumo: los alimentos donados –que no posee la canasta familiar tradicional– sustituyeron a productos de gran valor nutritivo. Lo curioso es que, en definitiva, la donación alimentaria fue a parar a la Feria 16 de Julio, donde se la comercializó sin mayores restricciones, instituyéndose así una forma de relación con diversas instancias que fomentaba la pasividad y la dependencia de la mujer alteña de los clubes de madres, de organizaciones de mujeres receptoras de alimentos y de políticas clientelistas.

Fue una estructura muy difícil de cambiar, relacionada con las condiciones de pobreza y marginalidad de la mayoría de la población. A partir de esas donaciones, decreció drásticamente la producción de subsistencia de alimentos tradicionales de alto valor nutritivo, como fueron algunos cereales andinos, ricos en proteínas, conocidos globalmente (*amaranto*, *cañawa*, quinua). La distribución de productos procesados de rápida preparación contribuyó a la adopción de nuevos hábitos alimentarios cada vez menos naturales, y a la pérdida de las tradiciones dietéticas de la población.

Por lo tanto, no hubo desconexión de las tendencias macroeconómicas. Al contrario, se puede afirmar que se posibilitaron conexiones funcionales con la cultura global, más aun a partir de la comercialización de videos, productos electrónicos, música hip-hop y rap y otros artículos entre jóvenes marginales.

Asimismo, aparecieron vinculaciones con redes globales, que materializaron las expectativas de alcanzar la liberación total de las fronteras nacionales al libre flujo financiero y de mercancías, en este caso especialmente vía contrabando y también en calidad de importaciones, desde los puertos vecinos de Chile. Flujos liberados de mercaderías sin restricciones, y al mismo tiempo redes ilegales: en el primer caso, especialmente ropa usada a través de nexos con proveedores de Norteamérica y Europa, así como productos de “línea blanca” (electrodomésticos), electrónicos, repuestos de automotores, y en fin todo artículo catalogado como “pirata” o “chuto”,

incluyendo copias ilegales, falsificaciones, etc. En el segundo caso, tráfico y comercialización de animales exóticos y/o de autopartes y autos robados.

La comercialización de la ropa usada, que se inició en los años 80, tuvo su auge durante la década de los 90,<sup>67</sup> constituyéndose en el principal rubro de la Feria. Pronto se descubrió que este proceso de acarreo, manipulación y venta al por menor de ropa usada puede generar ingentes ingresos adicionales, así que se produjo un abastecimiento y flujo global de esa mercadería para un creciente mercado local.

Se dan al menos tres impactos negativos. El primero, sobre la industria de la confección nacional, con la disminución drástica de los niveles de producción de prendas para el mercado interno. Este impacto cierra la opción que se estaba gestando en la feria, como potencial núcleo industrial textil y manufacturero, tal como sucedió, por ejemplo, en Gamarra, en la Lima de los años 60 y 70, cuando con base en la manufactura local, las redes comerciales informales y las prácticas andinas de reciprocidad y solidaridad comunal produjeron las condiciones necesarias para la aparición de un distrito industrial urbano (González 2001). El segundo impacto se refiere a los ajustes que debe hacer la mediana empresa local en su estructura de costos, en sus variables más sensibles, para atenuar la disminución de la producción, en este caso la mano de obra directa que interviene en el proceso. Por tanto, hay nuevos relocalizados y disminución salarial. Y el tercero asocia la reducción de la oferta con la caída del consumo de los hogares de confecciones fabricadas por la industria nacional, con el consiguiente efecto nocivo en las recaudaciones fiscales.

Así, las expectativas de generar una base industrial textil se caen y a cambio se da una proliferación de comercializadores de ropa usada que es consumida por casi todo el espectro social. Sectores de clases medias empobrecidas son clientes habituales de los proveedores de esta ropa, así como turistas de rebalse procedentes de los flujos principales que llegan desde el Perú.

<sup>67</sup> Existían en la época más de 15 300 comerciantes en el país dedicados, a tiempo completo, a la compra y venta de prendas. El 9% era comerciante al por mayor, usualmente importadores directos que vendían su mercadería en “fardos”; el 7% eran comerciantes minoristas que poseían su tienda para la venta, mientras el 65% eran comerciantes minoristas que tenían un puesto de feria, ordenadamente ubicados en toldos. Estos últimos están en la Feria 16 de Julio (Vidaurre 2005 y datos propios).

### 3. Fijación y estigmatización territorial

Los aglomerados de la “nueva marginalidad” tienden a concentrarse simbólica y realmente en espacios aislados, sectores circunscritos y cada vez más percibidos desde afuera y desde adentro como lugares “de perdición”, cuando se convierten en espacios penalizados permanentes del paisaje urbano. Es decir, son espacios denigrados tanto desde lo bajo, la vida cotidiana, como desde lo alto, el discurso oficial. Wacquant analiza, en Goffman, las desventajas de la estigmatización, incorporando la variable espacial o de localización, como la ‘infamia territorial’ que estigmatiza cuerpos morales y tribales. La diferencia con la propuesta de este libro es que si bien esa caracterización corresponde al aglomerado de exclusión que es la Feria 16 de Julio en este período, un estigma espacial vivido fuertemente por sus concurrentes que se niegan a pertenecer a la micro sociedad del lugar, a pesar de la agudización de las condiciones locales, no llega a la radicalidad expuesta por Wacquant para el caso de los hiperguetos en EEUU.

Fueron frecuentes las declaraciones de jóvenes alteños. Por ejemplo, un joven encuestador del proyecto declaró:

Yo no soy de El Alto, en realidad si vivo allá es porque estamos económicamente mal, no tengo nada que ver con la gente de El Alto, porque en un barrio verdadero está todo el mundo [...] mientras que aquí lo único que hay es mierda, indios agresivos que no te dejan vivir en paz.

Asimismo, las críticas se reflejan en las letras de un hip-hop local, cuyos autores son Coarite y Yujra. Sus CD se comercializaban en la feria cuando se realizó la investigación.

*Vivimos por el niño que trabaja, por la persona  
humilde que lucha por esta patria  
que me desgarró el alma, si pudiera lo solucionaría  
tengo un nudo en la garganta,  
como Bartolina Sisa este pueblo se construyó a son  
del indígena*

*¡carajo! ahora ni siquiera se la valora  
en las calles la pobreza abunda  
los cerdos comen de ella  
la gente pide y no se le da ni “mierda”*

En definitiva, se trata de un lugar de no derechos o fuera de la ley convencional, en determinados momentos. En apenas dos días semanales la feria “produce un lugar” en una “urbanización” anodina y convencional en pleno proceso de vaciamiento residencial. Parece fácil –al menos lo parecería si nos dejáramos llevar por la apariencia del paisaje urbano– que las autoridades justifiquen cualquier medida sobre sus pobladores, más para ejercer poder y control oneroso y susceptible de corrupción que para desestabilizarlos o marginarlos aun más. Son zonas estructuradas bajo una cierta normativa convencional, tornadas en espacios de impunidad más por la ausencia del Estado que por otra cosa; de ese modo, sería posible invisibilizarlos o desplazarlos de un espacio “codiciado” para la especulación y mantenerlos como un espacio para la subsistencia.

Por un período importante (quizá entre los años 90 y 2000) se hizo de la feria una gran *área de impunidad*, un sitio ni siquiera negativo, sino anónimo, al que las prácticas de los nuevos sujetos sociales han dado una nueva cultura urbana híbrida, avasallante y lo han destacado de su opacidad indistinguible en el rutinario y sombrío paisaje urbano de El Alto. “Mirad a los descampados de nuestras periferias, cómo en estos terrenos baldíos se han construido casi todas las formas de socialización emergentes, aun o precisamente porque son territorios des-regulados” (Ábalos y Herreros 2009, 23).

Es tentador preguntarse, a partir de esas miradas, si aquí no se inscribe un cuasi-modelo metafórico, si cabría pensar en su lógica del *des-edificado*, el *des-territorializado*, el *a-sistémico* como conceptos que delimitan un campo en metamorfosis, un campo que ha perdido sus atributos al acercarse la ciudad, esterilizándolo antes de ocuparlo, pero también dándole un papel trascendental en su nuevo contexto. O por otro lado, si cabría mostrarla como feria *autopoyética*, dado que los feriantes se dispusieron a sí mismos en la realidad urbana, antes incluso de la vigencia de las mismas



normas urbanísticas, pues los trazos planimétricos de las zonas de El Alto estuvieron antes de la feria y los mercados (las normas y reglamentaciones del uso del suelo aparecieron posteriormente), cuya autodeterminación pudo implicar también un nuevo modo de desenvolvimiento de la ciudad de El Alto como un todo. Se podría, así, pensar en un proceso inverso, en el que la lógica general de la ciudad irrumpe no desde el plan o el dictamen del poder central o local, sino desde el “vacío” del área de impunidad. Se trataría, entonces, de la nueva ciudad naciendo desde el vacío impune de la subalternidad como el gran acontecimiento urbano de la cultura aymara.

De acuerdo con un autodiagnóstico realizado por varias organizaciones sociales: juntas vecinales, colectivos de mujeres, agrupaciones de jóvenes, juntas escolares, etc., a finales de los años 90, el distrito seis donde se ubica la Feria 16 de Julio constaba ya de 10 zonas urbanas: Ballivián, Los Andes, Villa Victoria, Ferropetrol, Antofagasta, Alto Lima (primera, segunda, tercera y cuarta sección) y la zona 16 de Julio. La feria se había desplegado cubriendo toda la zona 16 de Julio que limita al norte con la populosa villa Ballivian, al sur con el Aeropuerto Internacional de El Alto y al este con la autopista que bordea la Ceja de El Alto que baja a la ciudad de La Paz, donde llegó a ocupar la villa Antofagasta, que es una larga franja en torno a la Av. Panorámica o el sector de La Riel.

Para 1957 se constituyó el primer Consejo Central de Vecinos, donde figuraba como socia fundadora la 16 de Julio [...] siendo el primer presidente don Juan Cruz Mamani, delegado justamente de la zona, [quien] es el dirigente de la junta vecinal que impulsa la entrada folklórica de la mamita “Virgen del Carmen” [...] fomentando el arte y el turismo y de alguna forma empezar a valorar lo que es nuestra mano de obra a nuestros ciudadanos alteños, también hacer conocer a nivel nacional y empezamos en la Plaza Libertad [...]. La tercera sección es también de la entrada folklórica, ya que se aproxima ahora la fecha 16 de julio y vamos a volver a planificar nuevamente, pero nos gustaría que esta zona, que ya viene cumpliendo 60 años de vida, de alguna forma se modernice y también volverlo como área turística y sería muy importante (entrevista a VH, dirigente de la junta vecinal de la zona 16 de Julio, segunda sección, 2010).

Poco antes del censo de 2001, el año 1997, la zona 16 de Julio y Obreros Ferroviarios (Antofagasta) donde se desarrolla la feria, sumaban 22 000 habitantes, la PEA era casi del 50% y los feriantes que vivían allí eran el 20%, es decir que cerca de dos tercios de sus moradores estaban ocupados en la feria. La población estaba formada por migrantes aymaras campesinos, 90% provenientes del altiplano paceño y 10% de Oruro y Potosí. Ese mismo año, la zona 16 de Julio tenía tres secciones.

*Sección 1.* 30 manzanas (emplazada entre la avenida Juan Pablo II, la calle Luis Torres y la autopista La Paz-El Alto). Es el sector más antiguo, posiblemente proviene de 1950, y a él se fueron acoplando los otros dos sectores; en 1957 se constituyó el primer Consejo Central de Vecinos, donde figuraba como zona fundadora la zona 16 de Julio. Posteriormente, desde 2001, acogió habitantes de diferente situación económica y distinta procedencia, distinguiéndose una clase media de origen urbano.

*Sección 2.* 40 manzanas, ubicadas entre la calle Luis Torres, la avenida Alfonso Ugarte y la autopista; en 1997 este sector acogió totalmente a la feria.

*Sección 3.* 26 manzanas, entre la Av. 16 de Julio, la Av. Alfonso Ugarte, la Av. Juan Pablo II y la Av. La Paz. Era un sector con altos índices de pobreza y vivió grandes cambios urbanos no obstante contar con una población aymara-campesina.

“Todo esto era solo pampa”, declararon, asombrados por el crecimiento de las urbanizaciones en la zona norte de El Alto, los viejos dirigentes fundadores; “por esos tiempos, en El Alto no había nada, las pequeñas casas con techos de calamina y de zinc estaban alejadas unas de otras” (Mamani, 2003).

En 1997 no existía la explanada de la Av. Panorámica y la feria se desarrollaba solamente en torno a la vía ferroviaria, tenía 18 manzanas y por aquel entonces pertenecía a la jurisdicción del municipio de La Paz. En esta zona longitudinal y alargada no podían circular vehículos, contaba con equipamientos públicos totalmente abandonados y su extremo sur era utilizado como basurales de la zona 16 de Julio. Los ocupados de la villa Antofagasta se dedicaban a las artesanías y a pequeños talleres manufactureros, la producción se vendía en la feria los jueves y domingos.

La Feria 16 de Julio cubría tanto la sección 1 como la sección 3, envolviendo cerca de 70 manzanas y casi toda la villa Antofagasta, por la Av. Panorámica, que se extiende a lo largo del antiguo riel para el tren La Paz-Guaqui. La villa Antofagasta es conocida como el *sector de la Riel* de la feria y también como Obreros Ferroviarios. Toda la zona había sido incorporada enteramente a la feria denominándola 'anexo' y está especializada en comercio de ropa usada, con feriantes nuevos y libres en relación con los otros de la zona.

En el autodiagnóstico realizado por el centro de mujeres Gregoria Apaza en 1997, en el marco de la LPP, el problema más acuciente para la zona 16 de Julio era la falta de áreas verdes y recreativas, con un 33,6% de incidencia; el segundo gran problema era el uso de vías públicas por el comercio. Después de 13 años la percepción ha cambiado, la Feria 16 de Julio, que ocupa casi el 90% de las vías públicas de la zona, tiene un prestigio contrario a cualquier estigma en el vecindario, que se ha sumado masivamente a la feria.

Primero que nada (...) el mercado Santos Mamani, desde ahí ha empezado la feria a asentarse en la Plaza, y su contorno ha ido creciendo con muchas dificultades y hay que valorarlo y no hay que ir menospreciándolo. Los vecinos de la ciudad de El Alto han querido tener hoy por hoy la feria más grande de Latinoamérica; creo que hacen bastante movimiento económico, también yo diría que también gracias a esta feria mucha gente empieza a sustentarse, empieza a vivir, empieza a mantener a sus hijos, yo creo que hay que mejorarla, tal vez nadie da importancia a la feria, más bien debería de ser valorada. Pero la feria está a su suerte porque existe pelea de los puestos, esa es una lástima; por ejemplo, carecemos de seguridad ciudadana, la feria necesita un transporte en las avenidas, pero se ve que existen malos gobernantes, malos gremiales, en la cual no han podido mantener la feria como debería de ser (entrevista a HQ, dirigente gremial, El Alto, 2009).

El sector 3 es una conformación lineal en una sucesión de 3 500 puestos aproximadamente, colocados en cuatro a seis hileras, armados en un 60% con parantes de fierro y recubiertos de plástico; un 20% ocupa el suelo, con piso de plástico o lona, y el otro 20% vende en pequeñas tarimas de madera.

Si se hace un recorrido, los puestos que empiezan a aparecer se ven abarrotados de productos, en algunos casos, especialmente en el sector Riel 2 de nuestra encuesta; más allá, en otros puestos, la cantidad de mercadería disminuye a apenas unos cuantos enseres colocados para la venta (un mercado de pulgas). El primer grupo podríamos denominarlo el de los feriantes con puestos fijos; en nuestra encuesta apenas el 25% eran fijos y podrían ser considerados los más consolidados, en un área en proceso de asentamiento.

El sector Rieles no es propiamente la feria, es el anexo de la Feria 16 de Julio, ellos son recientes, no tienen más de 10 años de trabajo, si no vas un día de feria, otro se ubica allí, es una parte muy difícil y con peleas continuas. Peligrosito es el lugar... Algunos tienen su puesto con tarimas y fierro, pero muchos apenas un plástico extendido en el suelo y solo venden chucherías... o productos robados, todo el mundo sabe, no vale nada el lugar... Ellos no pueden ocupar otro sitio más adentro...no sé...parecen los más pobres de los más pobres... También al otro lado es abismo... ¿dónde guardarán sus cosas? (informe de DG, encuestador universitario, El Alto, 2009).

#### 4. Alienación espacial y disolución del lugar

La estigmatización conduce a la disolución del lugar (el espíritu del lugar), es decir la pérdida de un marco humanizado familiar y socialmente reconocido, productor de la identidad, incluso de la urbana marginal, y donde los desplazados encuentran relativa seguridad. Wacquant define esta característica tal como en este libro se define a la desterritorialización avanzada, preámbulo de una nueva territorialización, que se suscitara violentamente desde octubre de 2003. La estigmatización es un vector de división intracomunitaria, un instrumento de encierro, un área despreciada y vergonzosa de la cual todo el mundo trata de huir. Estos lugares son campos de batalla en el primer mundo, donde se enfrentan depredadores callejeros, pandilleros, los habitantes y las organizaciones de base, los organismos de vigilancia y del Estado con los depredadores externos, particularmente los promotores inmobiliarios.

En este punto existe una divergencia con el modelo analítico aplicado. La feria no llegó a ser un espacio desierto, ni metafórica ni realmente, ya que aquello sería la negación de su realidad, la disolución. La feria es más bien la antípoda, es encuentro, gente, multitud, cuerpos en comunicación abigarrada, destinados al consumo y al expendio de mercaderías baratas. Los expendedores, los comerciantes, luchan por mantener y reproducir su posición y sus posesiones, no solo entre sí, sino también con el Municipio. Pero la feria es transitoria, los jueves y domingos, cuando los feriantes se van, queda un vacío de sentido en el lugar, aunque la dinámica comercial no ha cesado, pues continúa en las actividades preparatorias de abastecimiento, de almacenaje y de producción. En términos estructurales la zona se vacía de residencia, por tanto, de vecindario preocupado por el barrio, como sitio de reproducción de vida; la transición es para reconvertir la vivienda en depósito, en áreas de servicios cubiertos es una sucesión quizá no pacífica entre las funciones de vivienda y sus potenciales o existentes equipamientos. Desde ese punto de vista quizá podría entenderse como la disolución de un lugar, la alienación espacial presa de la especulación inmobiliaria y la valoración del suelo. La distancia entre el valor catastral y el valor comercial del suelo de la 16 de Julio se está ya quintuplicando, su incremento expulsará progresivamente a los residentes de menores recursos.

Mientras tanto, no habiendo una centralidad urbana proyectada, aparte de plazas (descampados) colocadas rutinariamente en el entramado urbano de tanto en tanto, las prácticas urbanas producen *espacios de representación* pública más allá de institucionalizaciones normativas; se gestan formas de concentración desde la cotidianidad, encarnadas en núcleos comerciales. Una investigación sirve todavía para incorporar esta dimensión analítica, el sentido del lugar visto como *focalización*, como foco de actividad y concurrencia social.

Esa óptica propone reconocer un fenómeno urbano *sui generis* que, pese a convocar colectividades y actividades, no llegaría a constituirse, paradójicamente, en un espacio público en el sentido moderno. Lo moderno aquí quizá sea un espacio urbano planificado o diseñado, a más de normado y regulado, como una centralidad de usos públicos diferenciados níti-

damente de los privados, con demarcaciones jurídicas y espaciales claras y funcionales; los signos visibles en el espacio público del poder moderno del capitalismo. Este fenómeno es, sin embargo, una referencia significativa común, incluso se podría decir de propiedad común para alteños y para paceños de extracción popular, en su mayoría de la región metropolitana de La Paz-El Alto, que en dos días de la semana se dan cita allí para comprar, vender o sencillamente pasear por sus congestionados sectores.

En general, la feria se constituye en el período como un centro *de facto*, que da sentido y orienta las actividades urbanas del distrito 16 de Julio de El Alto, por lo menos en el plano económico. Allí, regularmente se asentaron urbanizaciones de viviendas aisladas entre sí por grandes intersticios baldíos, normalmente ocupadas por poblaciones cuya actividad cotidiana se realiza en la vecina ciudad de La Paz. La feria fue dotando de una identidad propia a esta zona anónima, cuyas características precarias y monótonas no se distinguen de las demás. Su transición de ocupaciones en la calle de vendedores rurales, a centro barrial de abastecimiento alimenticio y de bienes cotidianos es típica de muchas ferias y mercados paceños.

Como solo soy hija, solo conozco de la historia la parte del cómo se ha sufrido, porque en El Alto antes nosotros de Achocalla llegábamos en caballo, mis abuelos sabían traerme hasta Chijini, trayendo su poca verdura para vender, la cual se caminaba todo a pie; vivíamos en las zonas alejadas, con velas y mechero, saliendo como decían al Alto “Alto Pata Marka”, en donde las personas se han ido asentando y adueñando de los lotes y con sus viviendas; no quedaron atrás los vendedores, que fueron poblando poco a poco la feria, por la falta de trabajo, seguro que sí. Pero hoy en día el mejoramiento ha llegado, en todas las zonas marginales, ahora ya conocemos el agua, la luz, el alcantarillado y estos son los mejoramientos que han llegado a estas zonas, no es todo total, pero tiene que ver y notarse más el mejoramiento, tiene que ver capacitaciones para nuestros hermanos, porque muchas hermanas no saben leer y [pueden] aprender más con los mejoramientos (entrevista a JC, dirigente de la Federación de Juntas Vecinales de la ciudad de El Alto, 2010).

## 5. La pérdida de la identidad territorial

Esta pérdida significa la erosión extrema del lugar. Wacquant habla de una base interna viable más que nada expresada en términos de economía y mercado, pero aquí interesa más en términos culturales y socioespaciales. Se sabe que cualquier identidad aparece o se produce solo en la intersubjetividad, es decir en relación con la alteridad o la otredad, con *el otro*, de modo que acercarse a esa relación de identidades ligadas a la territorialidad nace de la diferencia y la semejanza, la lucha de posesiones y posiciones, de manera que incluye un trabajo discursivo que produce efectos de frontera, de límite, de demarcación y clausura, de fronteras simbólicas. Entonces, las identidades explicitan territorios, se instituyen en el mismo proceso, así que la afirmación de la diferencia cultural o estructural identitaria está inexorablemente asociada al territorio objetivado, y viceversa.

En la fase previa, cuando la feria era un componente de la territorialidad andina, los trabajadores rechazados del mercado laboral podían replegarse a la solidaridad y a prácticas de reciprocidad de su colectividad indígena originaria, sea en un distrito obrero/minero o en una zona de inmigración. Hoy quedan en la “nueva marginalidad” avanzada apenas estrategias individuales de autoaprovechamiento, comercio subterráneo, actividades ilegales y criminales; ha cambiado la estructura de la economía informal, se trata ahora de formas económicas autónomas y separadas incluso del sector del empleo asalariado, y dominadas en muchos casos completamente por las actividades criminales (Wacquant 2007).

El ingreso de jóvenes al trabajo tiende a marginalizarlos más. Se trata de “suburbios de desesperación” parecidos al borde urbano latinoamericano: las favelas en Río de Janeiro, las villas miseria en Buenos Aires o algunas zonas de la ciudad de El Alto. Varios sectores de la feria se movieron al filo de este cuadro de situación desde los años 80, especialmente en sus áreas perimetrales. En este proceso ha habido una ruptura con las identidades previas, especialmente las mineras y de obreros o empleados de empresas estatales, en general bajo el esquema de las clases sociales gestadas en el proceso de industrialización parcial del período histórico del nacionalismo revolucionario. Implica una transición determinante en el espectro social

boliviano. Lo que se reveló en esta perspectiva era un espacio nuevo de relaciones sociales, producidas en la modernización radicalizada y aun, para otras interpretaciones, en la esfera posmoderna, tan concreto como un espacio geográfico en el cual las mudanzas de lugar, las tomas y las exclusiones se pagan en trabajo, en esfuerzo, en tiempo y dejan marcas indelebles o estigmas. Cuando se veía la multitud movilizada en la “guerra del gas”, en sus momentos más tensos y radicalizados, uno podía imaginar que se desgarraba un país interno sostenido precariamente por una institucionalidad mínima; visiblemente, la fase neoliberal en Bolivia fue el gran ‘disparador’ de la radicalización de la lucha, por el agravamiento de la situación económica que generó especialmente entre el precariado urbano.

## 6. Fragmentación social y estallido simbólico o la matriz inacabada del “precariado”

El nuevo tipo de marginalidad avanzada se asienta en un aparente contexto de descomposición de clase, antes que de consolidación de algún sector de clase marginalizado. Wacquant propone el término de *precariado*, porque integra la doble tendencia de precarización y desproletarización. La desconexión de los mecanismos tradicionales de movilización y representación social los ha desprovisto incluso de un lenguaje común, de un repertorio de imágenes y de signos compartidos a través del cual se pudieran concebir destinos colectivos o imaginar futuros alternativos. Se trata de individualidades estigmatizadas por trabajos precarios, interinos, de servicios (aprendices, pasantes sin trabajo fijo, peleadores callejeros, jóvenes desencantados); es un escenario de fragmentación compuesto de trayectorias distintas y orientaciones divergentes hacia un futuro incierto, son los “sin” (sin trabajo, sin techo, sin documentos), jóvenes de suburbios que muestran claramente la desregulación simbólica en la cual se encuentran las franjas y fisuras de la estructura social y urbana del capitalismo.

Es difícil imaginar el grado de descomposición que el modelo de ajuste estructural produjo. Incluso es difícil nominar los fragmentos, escorias y esquirlas de la sociedad de mercado dualizada, que se amontonan en las

zonas desheredadas de las metrópolis. Lo prueba el hecho de que el precariado —si se puede llamar así a las franjas precarias del proletariado— no ha excedido aun al estatuto de *clase objeto* obligada a formar su subjetividad a partir de su objetivación (Bourdieu 1989) por parte de los demás. Así, permanece en el estado simple de aglomeración, propiamente *aglomerado de exclusión*, integrada por individuos y categorías heterogéneas entre sí, un caso no químicamente puro, pero que sobrepasa la construcción abstracta para describir un fenómeno espacial.

En el extremo, lo único que se puede hacer con estos grupos es “ayudar a sus miembros a huir (a recuperar un anclaje en el salario estable o jugándose fuera del mundo del trabajo, por medio de la redistribución y la protección social)” (Wacquant 2007, 285). La emigración quizá ha sido el camino desde siempre para los pueblos carenciados, especialmente quechuas, pues los aymaras prefirieron moverse en el ámbito nacional, aunque también se movieron a países vecinos. Huyeron decenas de miles, se desplazaron a Buenos Aires, otro tanto a São Paulo, España y Estados Unidos.

### Síntesis de la feria como aglomerado de exclusión

¿Cómo se reproduce el *precariado* local? Las tesis neoliberales entienden que los trabajadores “optan” por la actividad informal, particularmente el comercio callejero, para huir de los excesos reglamentarios de las políticas económicas de los gobiernos, así como para mejorar sus rendimientos y ascender socialmente. Dentro de esta óptica racionalista, la “opción” se produce a partir de objetivos de maximizar los beneficios y minimizar los costos. Por tanto, para los que defienden esta tesis, el principal problema de estos trabajadores es la ilegalidad, consideran que superada esta cuestión habría plenas condiciones de progreso para los más competitivos, pues se les permitiría el acceso a los créditos bancarios aunque nadie sepa su verdadera capacidad patrimonial. En la feria los informales constituyen varias categorías, desde los poseedores de su mercadería que cabe en un “fardo” (45 kg) de ropa usada, hasta los dueños de galpones de piezas y partes usadas de automóviles siniestrados.

Coincidimos con Coraggio (2011) en que la economía de mercado es la respuesta (economicista) a la cuestión de cuál es un “buen sistema económico”. El conjunto de instituciones y normas propias de esa economía, ya plenamente estudiadas en los modelos ortodoxos, incluye (clasificación tomada de Coraggio, 2011, 287):

- i) El mercado autorregulado y sus reglas del intercambio: se intercambian cantidades de mercancías con valores equivalentes, basados en los precios, incluido el de la fuerza de trabajo, que se determinan por el juego de oferta y demanda agregadas, sin pretensión de justicia.
- ii) La existencia del dinero como un equivalente universal, con sus múltiples funciones, condición para la acumulación ilimitada.
- iii) La propiedad privada de mercancías.
- iv) La definición de la tierra, la fuerza de trabajo y el conocimiento como mercancías ficticias transables y apropiables privadamente.
- v) Los satisfactores como bienes o servicios producidos para su venta en el mercado.
- vi) Los actores económicos como personas físicas (individuos) o jurídicas (empresas) en un pie de igualdad de derechos, que son pautados para actuar racionalmente según las normas propias del utilitarismo (cada uno busca su máxima utilidad individual).
- vii) La legitimidad de sus necesidades y deseos es establecida a nivel individual, por la capacidad de expresarlos como demanda individual solvente en el mercado y no en relación con el conjunto de necesidades y capacidades o, en suma, con la cultura, de la comunidad o sociedad.

Con Marx se comprendió que el sistema de mercado autorregulado fue producido y cargado desde su inicio sobre las espaldas de la sociedad, por la acción de centros imperiales y Estados nacionales, “utilizando la violencia para *liberar* personas y recursos y facilitar el tránsito entre modos de producción” (Coraggio, 2011, 288). Un acontecimiento que desencadena la economía de mercado occidental es la colonización violenta de América y África, posibilita la *acumulación originaria*, analizada por Marx y revela la dialéctica interna del capitalismo, que produce una creciente acumulación

de riqueza en un polo y una creciente acumulación de miseria en el otro. Ese proceso persistió mucho después de las guerras de independencia, de lo cual la deuda externa, el intercambio desigual y la globalización neoliberal son evidencias palmarias (Coraggio, 2011).

Esa racionalidad llevada al extremo no obtiene ningún equilibrio, como lo habían proclamado los economistas ortodoxos; el mercado es el factor utópico del equilibrio entre oferta y demanda, entre escasez y abundancia, la economía se resuelve en la microeconomía, en la elección racional libre con base en un interés individual paramétrico, “yo hago lo que me conviene, elijo los mayores beneficios con los menores costos”. Sin embargo, el precariado de Wacquant y los aglomerados de exclusión nuestros son una demostración empírica del resultado del capitalismo como el reino de la desigualdad y la irracionalidad.

En la medida en que se imponen las relaciones de intercambio sobre las de uso, aparece el dinero: una abstracción, que representa la medida del trabajo social incluido en todas las mercancías y que se torna, por lo tanto, en el mecanismo para avaluar todas las mercancías.

El advenimiento de una economía del dinero [...] disuelve los vínculos y relaciones que componen las sociedades ‘tradicionales’, de modo que ‘el dinero se vuelve la verdadera comunidad’. Pasamos de una condición social en la que dependemos de manera directa de personas a las que conocemos personalmente, a una situación en la cual dependemos de relaciones impersonales y objetivas con otras personas (Harvey 1994, 98).

Pero no es solo el establecimiento del dinero como mediador de las relaciones sociales lo que define la modernización, sino principalmente el predominio de la razón abstracta lo que determina una nueva forma de sociabilidad. La razón abstracta serviría para explicar la génesis de la modernización resultante de relaciones que se daban en un mundo ya monetizado, aunque circunscrito. El dinero constituiría no solo una abstracción, sino también una necesidad de establecer el pensamiento abstracto como integrado a la reproducción de esta sociabilidad. Desde este punto de vista, la relación entre las comunidades y la naturaleza no se establecería más de forma directa, sino a través del intercambio y por el dinero.

Los imperativos generales del patrón neoliberal avanzan sobre la ciudad y lo urbano. El ritmo ascendente de la privatización de los bienes públicos urbanos se debió a la tendencia creciente del ritmo de la acumulación de capital y sus efectos, la deuda externa y la crisis fiscal. Estas, a su vez, hacían que los gobiernos nacionales o locales fueran capaces de atender las necesidades del desarrollo urbano, sobre todo de la creación de las condiciones generales para la reproducción del capital y la población (Pradilla 2009), y para pagar sus deudas internas o externas. Esta situación generó la venta de bienes públicos para tapar los agujeros enormes abiertos por el propio modelo. De ese modo, el Estado se deshizo de bienes, infraestructuras y servicios que podían ser rentables.

En cuanto a la distribución del ingreso, la estructura del empleo y la calidad de vida, las ciudades latinoamericanas muestran un paisaje de empobrecimiento masivo y profundo, solo comparable al observado en los núcleos más excluidos de los inmigrantes de países atrasados en las ciudades globales (Pradilla 2009). El empobrecimiento impulsó a buscar estrategias de sobrevivencia, la ilegalidad y la informalidad fueron las salidas más factibles. La informalidad se concentró en el comercio urbano al menudeo y generó, como en el caso estudiado, verdaderos corredores de contrabando de flujos de productos comerciales internacionales, desde las zonas francas portuarias chilenas hasta ciudades como El Alto-La Paz, Santa Cruz e incluso hasta Buenos Aires. Desprestigiados el Estado nacionalista<sup>68</sup> y sus instrumentos de regulación y orden espacial, como el urbanismo y el plan urbano, desde la década del 80 se vivió en varias ciudades latinoamericanas el retorno triunfante (en aguda crisis en algunas ciudades y, a la vez, modelo anhelado por otras) de la economía urbana ortodoxa de la mano invisible del mercado inmobiliario (Abramo 2011), bajo el impulso del capital financiero, para “liberar” la competencia por la apropiación y dominio del espacio urbano, y lograr desbrozar el nuevo escenario de la inversión global. Esto da cuenta, por ejemplo, a escala micro urbana de cómo los ac-

<sup>68</sup> El período anterior del Estado ha sido caracterizado con varias denominaciones: Estado de bienestar, Estado ISI (del período de industrialización por sustitución de importaciones), etc. Preferimos Estado nacionalista, más cercano a la realidad boliviana y, como extensión, la caracterización de Zavaleta Mercado (1983) como Estado del nacionalismo revolucionario.

tores que confluyen en la ciudad buscan y disputan diferentes espacios con el fin de obtener el mejor costo-beneficio en función de un mejor acceso al *centro*, en sus actividades tanto residenciales como productivas, bajo el supuesto de que el mercado equilibrará la competitividad de la demanda y la oferta espacial, ubicándolas en el lugar óptimo compatible con su economía. El mercado es el paradigma organizador en esta concepción.

El Estado nacional y local transfiere a la empresa privada, nacional o transnacional, la potestad sobre lo público y colectivo convirtiéndolo en privado e individual, privatiza lo urbano colectivo en su producción, reproducción y cotidianidad. El Estado, de ese modo, se priva a su vez de las herramientas fundamentales para la planificación y regulación del crecimiento urbano. La ciudadanía, contribuyente forzosa al erario público, pierde sus prerrogativas y derechos a recibir a cambio los bienes y servicios urbanos, como contraprestación por el mantenimiento del Estado. La ciudadanía debe pagar doblemente estos bienes y servicios, porque de por medio están el lucro y la ganancia empresarial. Todo lo que es urbano es mercancía, se compra o se vende. Este proceso reduce o cierra el acceso a los sectores populares a los mínimos requisitos para la subsistencia en las ciudades, lo que significa, en los hechos, la reducción flagrante del salario medio de los trabajadores y una condición inerte en salubridad y seguridad social. Estamos, en los inicios del siglo XXI, en un proceso de desaparición de lo público de la escena o frente a otras modalidades de conformación de “lo público-privatizado”, así como ante una mercantilización creciente de las actividades individuales y colectivas urbanas.

Las leyes del mercado son las principales, la participación del sujeto y del ciudadano urbano se reduce simplemente a opiniones del consumidor en función del mercado, los precios y el encarecimiento de la vida. Las posibilidades abiertas por la LPP en torno a la vigilancia y control social de las inversiones municipales no son tales, la labor de esa ley es legitimar los presupuestos anuales operativos sin ningún tipo de injerencia en las licitaciones de obras menores ni en las grandes inversiones.

Otro de los efectos de este proceso es la fragmentación urbana, la ciudad fragmentada. Se observan, por un lado, sitios caracterizados por centros y plazas comerciales, *malls*, GPU (Gran Proyecto Urbano), generación de

condominios exclusivos donde se encierran los habitantes de altos ingresos. Por el otro, barrios enteros sin servicios, sin planificación, unidades urbanas segregadas por el nivel de ingresos y constituidas a partir de barreras aislantes del territorio, vaciamiento de las calles y plazas en la ciudad por el miedo a la violencia callejera, incremento del crimen organizado ante la reducción de lo público, territorios culturalmente escindidos por su carácter de resistencia pasiva o activa frente a una cultura dominante infranqueable e impuesta por enigmáticos procesos de modernización global.

Así, en el caso de El Alto se viven implantaciones industriales desintegradas de su entorno urbano y regional. La terciarización ha sido polarizada entre un sector moderno concentrado y transnacionalizado, desconectado de la base regional y nacional, y un gran sector de actividades precarias e informales de subsistencia, de bajos ingresos y muy reducida productividad. El núcleo de este último es la Feria 16 de Julio, que se muestra, así, en esta etapa, como un amplísimo aglomerado de exclusión, una terciarización predominantemente informal y pobre (Pradilla 2009).

Esta es la esencia del gran aglomerado de exclusión en que se constituye la Feria 16 de Julio, el núcleo de 30 al 50% de la PEA de El Alto. Sin embargo, su exclusión no es absoluta, pues detrás de sus actividades multiformes se oculta y enriquece una minoría de empresarios legales o ilegales, algunos de ellos relacionados, por ejemplo, con la “línea blanca” de artefactos de uso doméstico. Se trata de grandes importadores o grandes contrabandistas que encuentran en la feria las posibilidades de realización al detalle de sus mercaderías. Se generan cadenas a partir de este eje, calles, plazas, medios de transporte, redes territoriales, ancladas en los intersticios de la ciudad integrados a la economía “formal”. Son modalidades características de países cuyo contraído mercado interno se surte de mercancías de contrabando y que generan formas maquiladoras semindustriales a través del ensamble de partes y piezas importadas, con lo cual transmiten sus efectos multiplicadores de utilidad a las cadenas de proveedores localizadas en otros países y que hacen llegar sus componentes, en este caso, hasta Arica o Iquique en Chile.

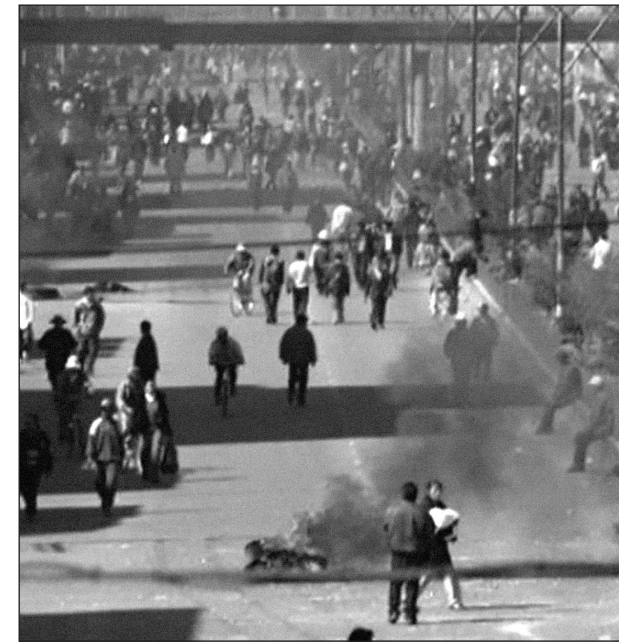
Esa etapa de crecimiento económico socialmente polarizado y excluyente dura más de dos décadas de crisis permanente y de aplicación inexo-

rable de las recetas neoliberales. Son décadas de pérdida de valor adquisitivo, consumo de subsistencia, que incrementan las tasas de incidencia de la pobreza y la pobreza extrema en toda el área urbana de El Alto. Muchas investigaciones consignan para este período el hecho de que toda esa colectividad de poblaciones carenciadas, subocupadas, relocalizadas, se constituye en presa fácil de las redes delincuenciales organizadas. Asimismo, se acrecientan durante el período el contrabando de mercaderías, entre ellas y la más característica la “ropa usada”, así como el robo de autopartes y de vehículos, que son puestos a la venta sin ningún tipo de restricción legal o ética. Se vivió un clima de violencia y desesperanza de la juventud que pululaba en los intersticios y callejuelas de la feria, lugar sin servicios mínimos como el alumbrado, con congestión vehicular y peatonal, medios de transporte atestados y territorios peligrosos especialmente para las poblaciones más vulnerables, como las mujeres, los ancianos y los niños.

Ese período tuvo efectos también sobre los índices de contaminación del aire, el suelo y el agua en el caso de la Feria 16 de Julio, pues toneladas de desechos se amontonaron en basureros mal localizados e improvisados, con aguas negras en medio de puestos de venta; el exceso de circulación vehicular generó ambientes asfixiantes por los gases contaminantes, junto con el polvo y materiales de construcción, todo lo cual forjó un contexto inadecuado para la vida, a la vez que comenzó a marcarse la desigualdad en el desarrollo socioeconómico de los feriantes. Unos cuantos fueron ganadores relativos por la impunidad de su acumulación en negocios constituidos por grandes sumas de capital, muchos fueron los perdedores, que ingresaron y salieron de la feria en las mismas condiciones, y algunos, los más periféricos, carecerían de todo futuro viable.

La feria sería, por entonces, apenas un lugar de estar cotidiano eventual, ni siquiera ya de reproducción de vida. Sin embargo, no se pudieron desestructurar totalmente los modos colectivos de solidaridad social y apoyo mutuo necesarios para sobrevivir en la lucha cotidiana por el espacio ferial. Emergen estrategias individuales y colectivas provenientes de la memoria corta y la memoria larga de las luchas sociales de las organizaciones populares, entre ellas de las indígenas con fuerte raigambre en la Feria 16 de Julio.

Esta fue la base objetiva, el caldo de cultivo contradictorio en que se comenzó a generar la conciencia de la transformación radical de las condiciones. Son, de hecho, las bases sociales desarraigadas, desproletarizadas, el precariado, la multitud popular lo que sustenta el triunfo electoral de Evo Morales; pero antes se vivieron las violentas jornadas de lucha que se originaron en El Alto.



Guerra del Gas, 2003



## Capítulo 4

### Los giros narrativos



Feriantes

Se denominan giros narrativos a los cambios intempestivos que son observables en el proceso urbano de la Feria 16 de Julio; se trataría de puntos de inflexión, discontinuidades que producen alteraciones repentinas en las prácticas sociales. Así, al llegar a cierto punto de la acumulación social, económica, política, ya no es posible seguir manteniéndose en el mismo estado, se percibe una especie de vacío situacional o también un vacío de significación que anticipa una alteración brusca y perenne, el acontecimiento. El vacío será llenado con un suceso que definirá un nuevo orden o sentido de las cosas. ¿Fue la rebelión urbana de El Alto el acontecimiento que incidió en un nuevo cariz para la Feria 16 de Julio?

Este capítulo trata sobre dos giros narrativos de la reciente historia de El Alto a partir de 2003, que cerrarán el debate de la hipótesis de reterritorialización de la Feria 16 de Julio. El primer relato corresponde a la insurrección de los movimientos sociales en El Alto, focalizado en la llamada “guerra del gas”; aquí se visibiliza el cuestionamiento del régimen neoliberal y la activación de lo étnicopolítico. El sentido del debate se dará en torno a la lógica moderna, que envuelve la espacialidad moderna de la ciudad –la feria como la condición objetiva donde se produce el movimiento transformador– y la lógica imaginario-visceral del poder comunitario y del “preariado” informal convertido en movimiento político. El segundo giro narrativo encara el reconocimiento constitucional de la economía social y comunitaria en el gobierno de Evo Morales; abre una nueva etapa, por lo cual se lo presenta como una sucinta reflexión casi prospectiva.

En este capítulo final del libro se pretende terminar de interpretar el sentido de la reterritorialización en marcha que consolida la lógica ancestral, tratada en profundidad en los capítulos previos, en coexistencia conflictiva con las persistentes lógicas modernas de exclusión.

### Primer giro narrativo. 2003: Insurrección de los movimientos sociales en El Alto o la reterritorialización de la feria

El año 2003, la ciudad de El Alto fue el núcleo de una vasta insurrección popular. El acontecimiento repercutió en la historia de Bolivia, fue la cúspide de resistencia al poder de las élites y develó los problemas estructurales que el modelo neoliberal y otros habían engendrado en el país y particularmente en El Alto, desde décadas atrás. Al mismo tiempo irrumpieron nuevas formas de acción política que coaligaban rebeliones urbanas con movimientos anticapitalistas, mientras el panel de fondo era una irreductible ruptura entre la élite tradicional y las clases populares.

El acontecimiento implicaba también la rearticulación de los movimientos sociales, fragmentados y disueltos en el tiempo neoliberal. Lo interesante de esta rearticulación es el hecho de que el escenario de la disputa visibilizada no es el mundo rural, como lo fue en los episodios de resistencia indígena a las dictaduras de los 70 y 80 o incluso al mismo modelo neoliberal con los bloqueos de carreteras. La base territorial de la lucha es la ciudad y la ciudad carenciada e informal de El Alto, puerta de acceso a la La Paz –por tanto con capacidad de bloquear a la sede del poder central–, uno de cuyos núcleos dinámicos es la Feria 16 de Julio.

Los personajes de origen rural pero ya antiguos residentes en El Alto (choferes asalariados, llanteros, *vendedoras de feria*, etc.) tienen una especificidad residencial muy importante en El Alto [...] donde viven estas personas es que nació la insurrección popular de octubre de 2003. Son los sectores de Santiago II, Villa Ingenio, Luis Espinal, los barrios de maestros y mineros [relocalizados]. En estos sectores de El Alto las condiciones de vida son duras, el desempleo es alto y las personas se sienten explotadas por los grandes comerciantes y transportistas de El Alto, como también por

la “maquila criolla”; ellos ven con bronca la burocracia estatal y las estafas impunes de la administración pública en La Paz; sienten las diferencias de riqueza entre unos grupos y otros. Tienen poco que perder y toda una vida por ganar en las propuestas de cambio y revolución. Son los que sienten hambre, no importa si están empedrando su calle. Son los explotados de El Alto (cursivas del autor) (Indaburu 2004, 26).

En la cita se focalizan las contradicciones clasistas de El Alto que denotan la diferenciación social agudizada por los determinantes vectores externos. Nadie en esa época, y menos los movimientos sociales, ignoraba los intereses globales que estaban en juego.<sup>1</sup> Tampoco era desconocida para los sectores populares la importancia estratégica del lugar del emplazamiento, de la apropiación territorial como práctica espacial de la vida cotidiana en su economía informal.

Muchos de los reclamos que manifiestan las agudas disparidades internas de la ciudad, se insumieron eventualmente en una sola demanda respaldada por la toma física y dominio rebelde de toda la ciudad contra el poder estatal. Un Estado minimizado, al menos en el discurso neoliberal, replegado de los asuntos públicos y con funciones, incluso en la escala local, cedidas a la gestión privada,<sup>2</sup> por tanto, con una debilidad intrínseca para afrontar las demandas sociales.

La insurrección desplegada en El Alto, conocida como la “guerra del gas”, cuyo apogeo fue octubre de 2003, ha sido estudiada en un contexto más amplio: “Weber, por ejemplo, ofrece una convincente interpretación de lo sucedido en Bolivia durante la última década, poco más o menos. Considera los años 2000-2005 como una época genuinamente revolucionaria” (Harvey 2013, 207). Si bien la escalada del malestar social es percibida desde el año 2000, el estallido social ocurrió en 2003; así, se forzó la dimisión del presidente Sánchez de Lozada en octubre de 2003

1 Eran comunes en los *slogans* de las protestas públicas los “¡muera al imperialismo!” y el “¡fuera gringo vendepatria!”, refiriéndose al presidente del período; aunque eran lemas reflatados de anteriores procesos políticos radicalizados, ahora en ellos se permeaban idearios de las luchas antiglobalización con las reivindicaciones locales.

2 Gran parte de los servicios públicos urbanos (agua y saneamiento, electricidad, recojo de desechos, telecomunicaciones) estaban privatizados.

y más tarde de su sucesor, Carlos Mesa, en junio de 2005. El levantamiento derivó un año más tarde en el inicio de un amplio proceso democrático que proseguía hasta el final de esta investigación. Se vivieron desde entonces transformaciones y readecuaciones de los diversos grupos sociales configurando el nuevo alineamiento de las fuerzas sociales: una extendida subalternidad fragmentada, individualista, ensimismada en altercados fraccionalistas, que en la coyuntura de la lucha política callejera se reconstituye en nuevas formas de agregación social como potentes movimientos sociales urbanos. Esta es la dimensión histórico-política donde se puede observar la última fase activa de la Feria 16 de Julio en el período estudiado.

Las movilizaciones se territorializaron en múltiples combinaciones interculturales, urbano-rurales, modernas-ancestrales y transescalares: global-nacional-local. Fue la cima de un proceso de profundo malestar social que concentró un conjunto de luchas radicalizadas, como la “guerra del agua” en Cochabamba en 2000, los bloqueos campesinos del altiplano en abril y septiembre de 2000, febrero y octubre de 2003 en El Alto y La Paz.

La FEJUVE, lideró los movimientos sociales urbanos que, calle por calle, ocuparon el espacio urbano de El Alto y lo constituyeron un territorio autónomo, capaz de enfrentar las fuerzas del ejército y la policía que trataban de normalizar a toda costa la situación. La consigna unificada que englobaba las luchas particulares era la nacionalización del gas y el petróleo, ligada a la renuncia del Presidente de la República. En definitiva, la abrogación del modelo imperante se hizo *causa belli* en octubre de 2003.

La confluencia histórica, indígena, obrera y de trabajadores informales en El Alto contribuyó a definir los rasgos de la movilización sociopolítica de sus pobladores, en la que se pueden distinguir dos componentes: una estructura barrial y gremial para la rebelión, con la gran experiencia de lucha social de mineros y maestros; y otra, basada en la territorialidad/identidad indígena, componentes ambos que se encarnaron en la FEJUVE, la COR y otras organizaciones populares.

El primer día de esta insurrección popular fue el jueves 9 de octubre. Esa fecha, los vecinos de Villa Adela, 1ro de Mayo, 16 de Julio, extranca de Río Seco y de otras zonas gritaban a viva voz: “¡no queremos ver al gringo

vendepatria!” (*El Alteño* 09/10/03). En esta crónica se menciona a la zona 16 de Julio en un jueves, es decir un día en que la feria está abierta. Ese día se gestó la toma directa de las calles de los barrios para preparar trincheras y fogatas. Allí ya se veía la *wiphala*, bandera étnica, como símbolo político e identitario indígena, y es –de acuerdo con la crónica de Mamani– el momento en que se muestra el complejo entramado de acciones colectivas en los espacios públicos y privados de la ciudad de El Alto.

El jueves 9, en Ventilla, hay nuevamente una violenta represión de las fuerzas del estado. Mueren un minero y un vecino. Los mineros habían arribado el día anterior, procedentes de Huanuni. Y en ese momento se juntan dos fuerzas: los mineros y los indígenas urbanos y rurales del lugar. Es impresionante observar que ante la noticia de estas muertes se produce una movilización gigantesca de las zonas del sector sur de la ciudad. El camino a Oruro es tomado por los vecinos y la Avenida 6 de Marzo se ha convertido en otro escenario de guerra. Los militares y policías tienen que abrirse paso a balazos y gases lacrimógenos. En el cruce de la Avenida Bolivia se produce una avalancha humana que proviene de la zona Santiago II (barrio minero) y otros barrios aledaños para controlar la Avenida 6 de Marzo o camino a Oruro. Para el día siguiente El Alto es una ciudad totalmente tomada por los alteños, pese a la militarización y un estado de sitio de facto. Durante esos dos días se recolecta agua de las casas de la zona o Distrito II para ser enviada hacia Ventilla, donde se encuentran los mineros e indígenas. Al mismo tiempo se recolectan alimentos [...] se produce una toma directa de las calles y avenidas de la ciudad de El Alto. Hay trincheras construidas con adobe, piedras, latas y vidrios, y se observan en el paisaje de la ciudad humos negros por la quema de llantas viejas y desperdicios o basura de las calles, como si se hubiera producido un bombardeo. En todos estos espacios, antes del domingo 12, no hay policía ni ningún otro poder del estado, desplegándose, una autorganización total con acciones colectivas autónomas. Es interesante observar además cómo mujeres, niños y hombres adultos mantienen un control incluso de las pequeñas calles, aparentemente sin mucha importancia [...] (Mamani 2003, 17).

Luego de dos días duros, el domingo se vivió una masacre en la que murieron 25 civiles y un soldado. En esta fecha se sintió la presión del gobierno

por trasladar combustible a La Paz frente a una movilización cerrada en todos los barrios alteños y se decidió, con ese pretexto, militarizar la ciudad de El Alto. Para muchos investigadores es el día más sangriento en los últimos veinte años de ‘democracia’. Se produjo una arremetida militar directa contra las viviendas, en acciones regulares en contra de la población civil. La indignación de este día cruento, domingo de Feria 16 de Julio, se irradió incluso hasta La Paz, y marcaría por largo tiempo la memoria urbana de la ciudad de El Alto. Se “generó ayer la jornada más sangrienta en la historia de la joven ciudad y una de las más cruentas del período democrático”<sup>3</sup>.

Se vivía una verdadera guerra civil, con un bando masivo de civiles armados con hondas y palos, frente a las tropas combinadas del ejército y la policía, con soldados movilizados desde el interior del país para enfrentar sin escrúpulos a los ‘indios sublevados’. Uno puede imaginarse a los feriantes como militantes sublevados en un domingo de feria. Con el mismo afán con el que transportan mercaderías y se cargan bienes y artículos para los puestos levantando esta vez barricadas de adoquines, construyendo parapetos, cavando zanjas para impedir el despliegue de las tropas, “tumbando tres o cuatro de las gigantes pasarelas (peatonales) ubicadas sobre la avenida Juan Pablo II y Río Seco”. [...] “El resultado fue una especie de campos minados para inmovilizar la represión y el ingreso de delincuentes que de un modo u otro siempre aprovechan de esta situación... Las juntas vecinales de cada zona se convirtieron en *microgobiernos territoriales* porque toda la acción se coordinaba a través de ellas” (Mamani 2003, 19).

En el caso de esta gran movilización en la ciudad de El Alto es necesario mirar el despliegue de las fuerzas sociales tanto en el territorio de la batalla, como en lo referente a los factores que radicalizaron el movimiento social urbano en los términos políticos de una lucha antineoliberal “hasta las últimas consecuencias”. En la primera perspectiva, se propuso la generación de verdaderos *gobiernos microbarriales* como expresión de la organización vecinal. Se trata de *espacios de representación* y organización vecinal producidos en el campo del embate, los barrios de El Alto. Mamani los define

3 Pablo Mamani, “La guerra del gas”, *La Razón*, 13 de enero de 2003.

aun más concretamente como *microgobiernos indígenas o locales*, relevando la lucha social indígena/campesina y popular, mientras que la *microfísica del poder* se inspira en Foucault (1979), en el sentido del poder emanado de los intersticios de los micropoderes colectivos, que presentarían una condición articulada y a la vez dispersa. Se refiere a la territorialidad indígena/popular y sus comunidades, como los *ayllus*, las capitanías, las juntas barriales, los gremios urbanos, etc., organizaciones territoriales de base que se acondicionaron desde la LPP de 1994 y que fueron ascendidas de su rol original inmanente a meras instancias burocráticas. Se organizarían dentro de un marco de relaciones sociales en una especie de moléculas u ondas que se esparcieron en muchos lugares para irradiar sus fuerzas internas y hacer visibles poderes alternos al poder formal. Se trataría también de poderes disolventes del poder institucionalizado del Estado. Acudiendo a De Certau (1996), serían actos y hechos microbianos o invisibles esta vez visibilizados y con capacidad de controlar no solo el espacio público sino también el despliegue de la vida cotidiana. De esa manera se explica el vuelco que se produjo, de la dominación del dominante en favor de los dominados y de sus fronteras.

Evidentemente, se trata de la capacidad indígena popular de desencadenar una movilización orgánica, es decir territorial o de territorialización de lo urbano. Pudo revertir los sentidos de la dominación cultural o política del “otro” hegemónico, racional, sistemático, un ordenamiento abstracto ajeno o enajenado que se impone al mundo de la vida. En nuestra orientación analítica se trata justamente del inicio de la alteración del “aglomerado de exclusión” en el que se habían convertido la Feria 16 de Julio y por extensión la ciudad de El Alto, en la apertura de un proceso de *reterritorialización*. El término más preciso podría haber sido la “alteridad”; un autodescubrimiento que “él” hace del “otro”, lo que produce una amplia gama de imágenes del otro y del “nosotros”. Sin embargo de tales imaginarios, más allá de las diferencias identitarias radicales más o menos inventadas de personas antes insospechadas, se trata de la autoinvención de la propia identidad vinculada a una producción del territorio cualitativamente diferente: la feria fue reapropiada colectivamente como territorio indígena y a la vez de los sectores populares urbanos (el precariado). Los

términos de este proceso arrastraron el entramado del poder constituido e inauguraron el camino de la recomposición y potenciamiento de las fuerzas sociales populares, mediadas por esa apropiación espacial. Confluyeron, así, proyectos fragmentados y segregaciones espaciales, generando una nueva totalidad que pudo durar tanto como el fragor más alto del combate de la lucha social, o proyectarse hacia adelante y reterritorializar en forma duradera otro concepto de ciudad, con un gran espacio de reciprocidad y solidaridad en la Feria 16 de Julio.

Es posible imaginar también a los feriantes en su propio rol, proveyendo los bienes colectivos necesarios para la sostenibilidad de las fuerzas en combate –alimentos, bienes logísticos y de avituallamiento–, como dones de reciprocidad a una movilización en la cual se dirimen conflictos arraigados en su condición étnica y de clase. No es posible verificar el grado de “conciencia de clase” sobre el alcance del acontecimiento, ni cuán premeditado fue su desenlace. Lo cierto es que los líderes gremiales tuvieron que participar y ser parte activa de los *microgobiernos barriales*, pues debían articularse al movimiento generalizado para mantener la lealtad de sus bases (se puede pensar en los vendedores callejeros, los trabajadores del transporte, el precariado, la gran masa informal activada rápidamente en sus capacidades sociales colectivas). Esta gente fue motivada a movilizar redes que incluían a parientes, clientes habituales, hermanos de las fiestas zonales y redistributivas, acólitos de ceremonias religiosas, y a tensionar lazos geográficos con sus lugares de origen. En fin, se trataba de movilizar sus redes comerciales y controlar la circulación de las mercancías regionales en general, para evitar el desabastecimiento y también “sitiar” a la ciudad de La Paz a fin de incomunicar a la sede del poder estatal del enemigo.

El *ayni*, la *minka*, el *thakhi* y todo el repertorio de los *niveles de reciprocidad*, antes analizados, son disponibilidades sociales colectivas culturales en la economía andina-urbana de la feria, útiles para la paz y también para la guerra social. Muchas de estas disponibilidades fueron activadas sencillamente, a través de los gremios y las juntas vecinales en octubre durante la “guerra del gas”. Quizá no fue tan complicado templar redes solidarias ya activas, definir asambleas comunales, discutir los requerimientos de la movilización de manera concreta, incluso debatir la oposición y el rechazo

a participar en la movilización generalizada. También hubo noticias periodísticas donde comerciantes de la feria declararon su rechazo y protesta contra la “inestabilidad política de la agitación social”, que perjudicaba sus actividades comerciales. Sin embargo, se impusieron en los diferentes tipos de organización –las juntas vecinales, los gremios comerciales, los colectivos de debate– el apoyo y la incorporación en la lucha. Evidentemente, el centro de la polémica fue el reclamo por las muchas carencias, la crítica directa a las privatizaciones, la falta de trabajo, la flexibilización laboral, la exportación de gas a Chile, la injerencia de los organismos internacionales y los otros muchos aspectos que agravaban la situación.

No insistiremos en el relato empírico de la insurrección popular, si bien los detalles dan cuenta y visibilizan de manera extraordinaria las formas de apropiación y dominio espacial que identifican un territorio. En este caso, lo que importa es el carácter de reterritorialización que los sujetos hicieron del *aglomerado de exclusión* que es la Feria 16 de Julio en aquel período crítico. La intensa y cruenta acción colectiva de dominio territorial de El Alto, el denodado esfuerzo social por controlar las condiciones de hacer la sociedad y ubicarse en ella, ese momento de quiebre violento, de sucesión de hechos impredecibles, es la mejor demostración de nuestra hipótesis. La catarsis colectiva de 2003 en El Alto sirvió de avivamiento social de lo que antes se gestaba en el aglomerado de exclusión, una pura e inútil violencia individualizada e impotente.<sup>4</sup> Así se prueba el argumento fundamental para explicar el tránsito del aglomerado de exclusión desterritorializado a la fase de reterritorialización.

En el enfrentamiento entre la reciprocidad comunitaria/barrial y la lógica del mercado en la ciudad de El Alto, lógica encarnada en el Estado, fue evidente la derrota del sistema gubernamental neoliberal. Las explicaciones, más allá de la capacidad orgánica de las fuerzas sociales en pugna, fueron las condiciones de la vida material en las que se debatía la realidad sociourbana y rural del país, cuando las reformas exitosas para la élite bo-

<sup>4</sup> Situaciones similares en zonas precarizadas, aglomerados de exclusión, hiperguetos, generaron en varias ciudades centroamericanas y norteamericanas un ascenso radical en la violencia urbana, especialmente de sus contingentes de jóvenes desempleados que terminaron por conformar grupos delincuenciales y pandillas criminales: maras, carteles, etc.

liviana provocaron un deterioro inaceptable e insoportable para la mayoría nacional.

Años atrás, en algún momento resurgió un plano de integración mayor. Aunque se vivifican las grandes corporaciones sociales (confederaciones campesinas, Central Obrera Boliviana) con su capacidad centralizadora, parecen darse ahora también otros niveles superiores de integración territorializada en los sucesivos campos del embate (movimientos indígenas en 2000, urbanos en 2003, nacionales en 2005). Las rebeliones constituyen el vórtice que precipita las nuevas identidades duraderas. El resurgimiento de los movimientos sociales urbano-populares y campesinos andinos, como resistencia al Estado, implica el tránsito del orden sindical al comunal. La lucha por imponer un nuevo “sentido” a la “cosa pública” es suscitada por amplios sectores poblacionales bolivianos. Este sentido del movimiento, la lucha abierta por el poder del Estado, marcará el nuevo ciclo de las contradicciones en la actualidad.

Con base en el estudio de los modos de autorganización social emergente de las clases subalternas es posible entender las tres formas históricamente sucesivas como matrices generativas, según propone García Linera (2005), para develar la crisis del Estado nacional y la reorganización popular con el nuevo sentido étnico: a) el sindicato, b) la multitud y c) la comunidad. La forma *sindicato* cobra su expresión en la movilización de masas articuladas en torno al movimiento obrero, como la vanguardia proletaria; fue la base de la lógica espacial subyacente –grandes empresas y ciudadelas obreras/mineras que forjaron una cultura de agregación corporativa y de clase– en la dinámica social de “modernización y construcción” del Estado nacional. El hito histórico fue la RN de 1952, y el artefacto social posibilitante de las lógicas territoriales de la nación es la COB. El *sindicato* es una forma o modo en cuyo seno se desenvuelven las matrices identitarias modernas, como las clases nacionales y el Estado-nación, ordenadores nítidos de la trama de fuerzas sociales, que entrarán en una crisis en apariencia terminal en las tres anteriores décadas, revertida parcialmente en la actual coyuntura.

Las formas *multitud* y *comunidad* son las que sustituirán el anterior modo. La forma *multitud* se refiere a la agregación de colectividades ur-

bano-populares-informales con base en redes territorializadas de solidaridad y comunicación inscritas en los denominados nuevos movimientos sociales (desde los años 90), que actúan fuera de las estructuras sindicales o partidarias tradicionales. La forma *comunidad*, por su parte, apela a las tradiciones y prácticas culturales cotidianas de redes de solidaridad territorial étnica, asentadas en las comunidades aymaras que se extienden hasta la ciudad.

La nueva diáspora política hacia el mundo urbano por parte de las comunidades indígenas y su encuentro con el *precarizado* urbano, constituirá la fuerza social que acudirá a la crisis de octubre de 2003. Entonces, sus integrantes lo harían combinando ambas formas del movimiento social, *multitud* y *comunidad*, revestidos –por anacrónico que parezca– de sus atuendos y ritualidades ancestrales: “conjurando temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, tomando prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal” (Marx 1973, 10), y así son generadores de territorialidades urbanas como espacios diferenciados.

Han surgido nuevos tipos de estructuras sindicales, especialmente entre los campesinos y los trabajadores del sector informal en las ciudades [...] Se basan en coaliciones de pequeños propietarios, incluso microcapitalistas, que no trabajan para un único jefe en un lugar cerrado donde pueden ser fácilmente derrotados por el ejército. Su modelo de producción doméstico genera fluidez e inestabilidad en la vida asociativa, pero también les ha permitido formar alianzas y organizaciones basadas en el emplazamiento territorial; la calle donde venden, el pueblo o región donde viven y cultivan, y con la adición de las estructuras organizativas de vecinos en las ciudades, su zona particular (Lazar 2010, 74 citado en Harvey 2013, 213).

Si bien se afirma que en el encuentro violento, uno de cuyos acontecimientos álgidos fue octubre de 2003, entre la reciprocidad comunitaria/barrial y la lógica del mercado en la ciudad de El Alto, lógica encarnada en el Estado, se produjo la quiebra del sistema gubernamental neoliberal y el inicio de la reterritorialización de la feria. Los cambios más importantes y perceptibles se proyectaron a escala nacional; en el nivel local parecería

persistir todavía hegemónico el discurso neoliberal. Si no fuese así, ¿qué discurso contrahegemónico se habría propuesto como alternativa a la reproducción de la ciudad capitalista?, y ¿qué consecuencias tendría eso para la feria?

### Lógica moderna: ciudad, economía y feria

En términos más abstractos, las ciudades existen y han existido en la historia porque los seres humanos encuentran ventajoso y eficiente gestionar las propias relaciones personales, sociales, económicas y de poder de forma especialmente concentrada (Camagni 2005). En muchas definiciones (capítulo 1), una ciudad concuerda con otra en un punto: se trata de una aglomeración humana, de un conjunto de personas que viven próximas las unas a las otras de una forma compacta. Por tanto, la aglomeración es una característica fundamental de cualquier ciudad, y en la ciudad es donde la aglomeración explica sus centralidades. De esta manera, estas son entendidas como entornos espaciales realizados para favorecer el mantenimiento colectivo de conjuntos particulares de actividades productivas, a la luz de la visión de la economía urbana ortodoxa.

En una lectura ortodoxa, tal como la que instauró el neoliberalismo en la conciencia colectiva e individual, la “mano invisible del mercado” de Adam Smith es la gran organizadora del espacio. El mercado equilibra la oferta y la intensa demanda de localización y posesión de espacio comercial en la Feria 16 de Julio. Estos dos son los indicadores más precisos de la existencia de economías (netas) de aglomeración, más allá de cualquier plan municipal sobre la feria –inexistente por lo demás a una escala operativa– o de reglamentación municipal e incluso disposición gremial. Las economías de aglomeración se definen como todas las ventajas que se pueden conseguir de una estructura espacial concentrada, de su fuerza centrípeta. Estas economías, siguiendo a Camagni (2005) se pueden clasificar en tres grupos.

a) *Economías internas de la empresa*. Dan lugar a la concentración espacial de la producción y a la formación reticular de unas áreas de mercado,

representado por las economías de escala de tipo productivo, distributivo y financiero. El caso de la Feria 16 de Julio es básicamente distributivo, la explotación de un capital fijo social localizado (infraestructuras de comunicación, de transporte, de suministro de energía, etc.).

b) *Economías externas a la empresa o economías de localización*. Dadas las ventajas que se derivan de la localización concentrada de micro negocios del mismo sector productivo o comercial, como ocurre en la feria, se presenta la posibilidad de procesos de especialización en el interior del ciclo productivo sectorial y el establecimiento de intensos vínculos de compra/venta entre los negocios mismos. La oferta de artículos para la vida cotidiana complementarios entre sí, produce también la formación de un mercado de empleo más o menos especializado y una acumulación localizada de ciertas competencias técnicas y comerciales de “aprendizaje colectivo”.

c) *Economías externas a la empresa o economías de urbanización*. Son las ventajas de las infraestructuras genéricas que ocupan todos los negocios y por actividades diferentes, por ejemplo, una accesibilidad ventajosa, la versatilidad informal del uso del suelo (la vivienda puede fungir de depósito *warehouse*, tienda o restaurante sin restricciones aparentes, así como realizar ampliaciones funcionales para valorizar más las disponibilidades para el comercio). También son aquellas economías que emergen, por ejemplo, de la concentración de la intervención del sector público en la ciudad, tanto en lo que respecta a la inversión (bienes públicos, como facilidades para el transporte público a la feria), como a los consumos públicos (servicios).

Así que, ya sea un conjunto compacto de personas y de actividades económicas o un conjunto de relaciones que se desarrollan sobre un espacio físico restringido, la polaridad reconocible, el elemento clave de la aglomeración revela una característica fundamental y un principio genético de la ciudad. Por tanto, no es atrevido pensar que la feria catalizó en buena parte de su historia el crecimiento urbano de El Alto.

Sin embargo, también se puede presentar el fenómeno de deseconomías de aglomeración, como una fase de rendimientos decrecientes, por ejemplo cuando existe un crecimiento exagerado de la concentración que suscita fenómenos de conflictividad social, como los embotellamientos vehiculares (el intenso tránsito vehicular en días de feria, en las principales

vías de acceso de El Alto, y desde La Paz, como en la Av. Juan Pablo II o en la Ceja de El Alto, que alcanza en horas punta a menos de 5 km por hora), fragmentación exagerada del espacio comercial, concentración excesiva de población flotante, imposibilidades de flujos de mercaderías y de personas, fenómenos típicos en la feria.

La aglomeración económica requiere un mínimo de organización urbana, con una determinada distribución de los usos de sus diversos fragmentos y de los elementos que los representan. Esta organización del espacio está articulada a través de un sistema de interdependencias de acuerdo con la lógica económica. Aquí adquiere su importancia el suelo, el cual alcanza un valor de mercado que tiene poco o nada que ver con su valor de uso y es objeto de especulación. Es posible que esta situación cree un conflicto entre los usos de suelo en la feria (su valor de uso) y su valor de mercado. Probablemente, a la larga, podría ser el mecanismo más importante en la dinámica de la organización del espacio que la propia organización gremial.

Los diferentes agentes económicos y las diversas actividades compiten para asegurarse las localizaciones más ventajosas. Así, se define la accesibilidad como la superación de barreras al movimiento de personas, cosas, intercambio de bienes, servicios e información en el espacio. Los diferentes actores económicos, de esa forma, definen sus opciones de localización —que por efectos acumulativos dan lugar a la estructuración tanto a nivel micro como macro territorial— como las decisiones racionales que se debaten entre elecciones *paramétricas* (*trade off* entre espacio y distancia, por ejemplo) y *estratégicas*. Además de la elección paramétrica se suma la consideración estratégica del “otro” competidor del rubro o, por otro lado, la ventaja de concentraciones del mismo rubro, como se visibilizaba en el trabajo de campo.

Esa visión ortodoxa de la economía urbana subyace en la corriente global contemporánea representada también por la aparición y difusión de nuevos objetos urbanos o artefactos de la globalización o GPU. Los GPU, considerados por varios autores como artefactos de la globalización (tal como se vio en los capítulos previos) son producto del diseño urbano y la planificación estratégica de costosos emprendimientos puntuales público-privados. Elementos sustitutos de la planificación urbana tradicional fueron instrumentos de las políticas urbanas que se aplicaron en América

Latina a partir de los años 90, especialmente en las “ciudades competitivas” asumidas por los nuevos gestores públicos como si fuesen empresas (Vainer 2000). Fueron, y en algunos casos aun lo son, pivotes de la planificación estratégica de la ciudad neoliberal diversas gamas de GPU, como los condominios cerrados y exclusivos, suntuosos centros comerciales o *malls*, nuevos espacios de producción y gestión de negocios, flamantes autopistas privatizadas, y otros similares *objetos* urbanos considerados “motores” de la “nueva economía” o la nueva forma de acumulación de las élites dominantes de las ciudades latinoamericanas, supeditadas al capitalismo financiero global. Estos estimularían el uso concentrado de innovadoras tecnologías constructivas y de gestión empresarial, así como la instauración de patrones estéticos exógenos posmodernos en la arquitectura y el urbanismo local en áreas puntuales y privilegiadas de la ciudad, configurando a su vez la nueva centralidad urbana de la “ciudad moderna”, competitiva, orgullo de una nueva ciudadanía local de hábitos y gustos globales; en definitiva, constituyen unos segmentos de ciudad con concentraciones parecidas de lujosos edificios en varias urbes latinoamericanas.

Al mismo tiempo aflorarán, multiplicadas en los paisajes latinoamericanos, los *otros* de ese modelo, junto con los considerables y caóticos asentamientos informales y periurbanos de los excluidos de las grandes inversiones público-privadas, que son algunas centralidades subalternas de comercio informal. Así irrumpirán los *tianguis*<sup>5</sup> atiborrados, buhoneros callejeros, *bibloteros*, mercados negros, *flea markets* (mercado de pulgas) y concentraciones de gran escala como el *jach'a qhathu*, la gran Feria 16 de Julio, que se instalan en la periferia o intersticios del centro tradicional y en los imaginarios colectivos urbanos, como el gran mercado popular-informal.

La reestructuración de uno u otro espacio constituyó un escenario donde los factores externos a la metrópoli y al país en que esta se asienta tienden a avanzar sobre los factores internos, pudiendo ocasionar una considerable pérdida de control sobre los procesos económicos, sociales y territoriales (Pradilla 2009) que se desenvuelven en estos espacios urbanos. Tal como los GPU, se erige el aglomerado informal de la 16 de

<sup>5</sup> El *tianguis* es una mezcla de las tradiciones mercantiles de los pueblos prehispánicos de Mesoamérica, incluyendo el azteca, y de los bazares del Medio Oriente llegados a América vía España.



Julio a manera de una versión pobre y de sobrevivencia, donde se perpetúan descarnados los conceptos de competitividad y privatización en el espacio ferial (en contraste con la reciprocidad y la redistribución), sin inversiones multinacionales ni planes estratégicos gubernamentales. Se incrusta en los ejes centrales (principales avenidas en zona 16 de Julio de El Alto) o en los lugares más accesibles para la concentración de puestos y locales comerciales. Un radio concéntrico imaginario que se expande desde los ejes centrales hacia la periferia muestra una taxonomía simplificada de la organización del espacio económico ferial. En general, todo el comercio se ubica lo más vinculado posible a los corredores centrales más densos; las actividades vinculadas con el poder gremial y el control en general usan las estructuras urbanas céntricas, mientras que las elecciones de residencia se orientan hacia áreas que permitan un acceso más fácil y rápido hacia sus externalidades, como el trabajo y el ingreso a las avenidas principales con transporte público.

Los precios altos que se generan en las áreas céntricas son compensados por dimensiones residenciales más reducidas. El equilibrio del modelo se logra justamente por los efectos de la renta del suelo urbano y la compatibilización de la oferta y la demanda del suelo, por parte de los agentes económicos que se estabiliza en el precio acordado; en el caso de localizaciones productivas (comerciales) y residenciales la tierra urbana será atribuida a las actividades que estén en condiciones de ofrecer la renta más elevada. Así, el sector terciario en el caso de la feria está en condiciones de desplazar la vivienda de los corredores céntricos; las funciones manufactureras y artesanales, caracterizadas por la necesidad de espacio, se han alejado hace tiempo del centro de la feria.

Sin embargo, el modelo *walraso-thüneniano* interpretado por Abramo (denominado así por la determinante influencia de la teoría de la renta fundiaria de Von Thünen en un cuadro analítico del equilibrio del mercado de Walras)<sup>6</sup> tiene vulnerabilidades estructurales: la atracción hacia los corredores centrales no solo tiene que ver con un mercado más denso

<sup>6</sup> Expresión acuñada acertadamente por Abramo (2011) en sus reflexiones sobre la síntesis espacial ortodoxa que revela que tras una imagen coherente del proceso de equilibrio del mercado de localización urbana existen fisuras insalvables en el pensamiento neoclásico de la economía urbana.

sino también con otros elementos, como la interacción estratégica entre los actores urbanos, y con *los otros*, la fuerte socialización de feriantes y consumidores en redes premodernas, y la información asimétrica. No se trata de una realidad estática e instantánea, la feria presenta un *stock* de construcciones fijas con sus propietarios que impide el acceso perfecto a los recursos y las localizaciones de los puestos, por ejemplo, de manera que es necesario asumir la imposibilidad de la coordinación espacial y, por tanto, la estructuración urbana solo por la dinámica del mercado. Las salidas posibles para esa estructuración de la feria son: o la revalorización (retorno) del Estado como una racionalidad supraindividual de árbitro, regulador o gestor del espacio, o insumirse en una noción de incertidumbre urbana radical “pos-keynesiana” (Abramo 2011). Bajo ese marco analítico, alguna racionalidad no eurocéntrica es inconcebible. El criterio que se postula en este libro, aun bajo los moldes de la lógica moderna, es entender que en la dinámica y el proceso evolutivo de la feria se manifiestan otras cosmovisiones.

### Categorías espaciales modernas

Por consiguiente, en la Feria 16 de Julio se produce una continua relación entre:

- i) La vida económica (feriantes, proveedores, intermediarios, mayoristas, minoristas, consumidores institucionales, empresariales, mercaderías, *stocks*, intercambio de bienes rurales y bienes urbanos, comercio formal e informal, importaciones y contrabandos).
- ii) El ejercicio de la política (movimientos sociales urbanos, participación en la vida política local y nacional, clientelismo, relaciones gremiales con el poder municipal, fuerzas de presión y movilizaciones reivindicativas)
- iii) La dinámica institucional (gremios, asociaciones, grupos de folcloristas, grupos religiosos, rituales, costumbres).

La relación se da, por un lado, como demanda agregada de espacio urbano y, por el otro, como la dinámica y posibilidad de los distintos tipos de ofer-

ta de usar funcionalmente el suelo y la propiedad. Esa relación conduce a una variedad de formas urbanas, segmentaciones sobre la base de prácticas sociales y características de utilización del suelo y los inmuebles, en los cuales el desequilibrio en el mercado es una constante.

Así, la relación del uso entre espacio público y privado conlleva la relación entre valor de uso y valor de cambio, típica contradicción capitalista de la que la feria no escapa. El valor de uso, por ejemplo, se materializa en la ocupación total de la calle los jueves y domingos. Esta apropiación simbólico-cultural, naturalizada y sin restricciones especiales por parte del “gobierno local”, se torna dominio jurídico-político y económico de la totalidad del espacio urbano ocupado. En términos estrictos se trata, por tanto, de una “territorialidad” aunque efímera; devela también la práctica espacial cotidiana de la comunidad integrada por los actores fundamentales: proveedores, feriantes, vecinos y clientes. De ese modo, el lugar se torna también *espacio de representación*, espacio vivido, para el intercambio comercial, social, cultural y aun para la lucha política, tanto legal como ilegal.

La simultaneidad de necesidades-usos, funciones-intereses, distancia-espacio en la feria, expresa una complejidad que pone en cuestión, por ejemplo, a las *representaciones espaciales* unívocas y canónicas andinas.<sup>7</sup> Ese “modelo territorial” sin vinculaciones con las prácticas espaciales o el espacio vivido como cualidades dialécticas de coexistencias simultáneas, no sería posible en la realidad, sino solo en términos parciales. Con todo, el gobierno local y la propia ciudad de El Alto no pueden prescindir de la feria, de su centralidad socioeconómica y cultural, y deben aceptar el dominio irrestricto de la calle en los días de feria, para mantener el intercambio comercial privado de productos y servicios, un mercado laboral y la activación del mercado del suelo, no obstante se trate de un dominio impropio de un amplio sector urbano y un espacio público moderno. El carácter de El Alto se debe en gran parte a esa modalidad de funcionamiento como potencialidad e identidad cultural.

Entre las categorías espaciales modernas que implican relaciones sociales de dominio y apropiación social y económica del campo ferial, pode-

7 Nos referimos a las reconstrucciones académicas arqueológicas/antropológicas.

mos identificar, apoyándonos en la clasificación lefebvriana<sup>8</sup> para el espacio social, las siguientes categorías que se manifiestan en su producción cotidiana:

- Los espacios de uso normal y de accesibilidad
- Las fronteras y los impedimentos territoriales
- El espacio de residencia (estable o efímera)
- Las líneas de sutura

### Los espacios de uso normal y de accesibilidad

Suelen ser actualmente ocupaciones y recorridos de proveedores mayoristas, minoristas, de servicios, feriantes y consumidores, visitantes y vecinos. Rutas y recorridos que estructuran los diversos tipos de puestos (lugares de expendio) de la Feria 16 de Julio, con reglas y modalidades prácticas específicas. Los sitios apropiados por los feriantes pueden clasificarse en locales comerciales y galerías, puestos fijos, semifijos, móviles y vacantes, emplazados en hileras de tres a cuatro filas paralelas de puestos, ubicados en las calles y avenidas. La estructura urbana soportante de la feria es el barrio 16 de Julio, cuyo uso dominante de suelo (al menos en las normas urbanas establecidas) es residencial y para los equipamientos urbanos correspondientes. La ocupación comercial progresiva, casi iniciada de forma paralela con la conformación histórica del barrio, generó a la larga un uso del suelo conflictivo e incompatible (que requiere acondicionamientos o restricciones). Así, un empleo del suelo complementario, con el tiempo, se sobrepuso a la trama urbana residencial dando lugar a un tipo de uso predominantemente comercial, en una especie de proceso de ‘gentrificación’ en el que la población original obrera y artesana es desplazada del barrio por otro tipo de vecindario de mayores ingresos, más vinculado al comercio ferial al por mayor y a los servicios, especialmente después del explosivo incremento demográfico de los años 80 y 90.

8 La producción del espacio de Lefebvre (2013).

Entonces, la actividad preponderante en la zona es el intercambio y su valorización es directamente económica.

El intercambio de mercancías comienza allí donde termina la comunidad, allí donde ésta entra en contacto con otras comunidades o con los miembros de otras comunidades. Y, tan pronto como las cosas adquieren carácter de mercancías en las relaciones de la comunidad con el exterior, este carácter se adhiere a ellas también, de rechazo, en la vida interior de la comunidad. Por el momento, la *proporción cuantitativa en que se cambian* es algo absolutamente *fortuito*. Lo que las hace susceptibles de ser cambiadas es el acto de voluntad por el que sus poseedores deciden *enajenarlas* mutuamente. No obstante, la necesidad de objetos útiles ajenos va arraigando, poco a poco. A fuerza de repetirse constantemente, el intercambio se convierte en un proceso social periódico. A partir de un determinado momento, es obligado producir, por lo menos, una parte de los productos del trabajo con la intención de servirse de ellos para el cambio. A partir de este momento, se consolida la separación entre la utilidad de los objetos para las necesidades directas de quien los produce y su utilidad para ser cambiados por otros. *Su valor de uso se divorcia de su valor de cambio* (cursivas del autor) (Marx 1973, 58).

Un conteo realizado en 2005 –entre las 6h30 y las 10h30– consignaba los días jueves y domingos entre 7 000 y 10 000 personas que concurrían a la Feria 16 de Julio por la entrada de la exautopista La Paz-El Alto. Conteos propios en el acceso desde la Ceja de El Alto hacia la feria en 2010 consignaban, a las mismas horas, entre 15 000 y 19 000 personas, con lo cual se totalizaban a lo largo del día más de 60 000 personas que concurrían a la feria; subió la densidad de la población flotante a +/- 400 hab/ha. Un sector que atrae muchos visitantes es el de la venta de ropa usada; Vidaurre (2005) registraba 12 organizaciones de afiliados comerciantes entre las calles Santa Cruz, Luis Torrez y Hernán Espejo, con 2 634 asociados. Apreciando en 15% la actividad de venta de ropa usada en relación con el total de comerciantes en la feria, se llegaría a unos 2 500 feriantes en este rubro, de una población estimada de 17 000 a 19 000 feriantes fijos, dato corroborado por la investigación de campo (Cuadro

4.1: Conteo de vías ocupadas). En La Riel de la feria se estableció una hilera ideal de puestos de venta y se la contrastó con la observación de la hilera real de comerciantes, deduciendo así un dato estimativo de 4 000 feriantes. Durante el trabajo en la plaza Libertad, otro punto de referencia de la feria, se hizo el conteo empírico de 400 comerciantes asentados. Al hacer el *cálculo de proyección* total incorporando un amplio perímetro externo, la cantidad de feriantes los días domingos estaba entre 24 000 a 25 000 personas.

Cuadro 4.1. Conteo de vías ocupadas: trabajo de observación en Feria 16 de Julio

Puesto promedio 37 p/cuadra, 1 vereda										
Vías	Cuadras ocupadas	Puestos	Ind error	Ajuste	N° filas	Total	Total ajustado	Zonif. ajustada	%	Observación
Av. Panorámica	15	40	6	46	6	3600	4140	4140	22	Zona de estudio
Av. Alfonso Ugarte	12	29	4,35	33	8	2784	3202			
Av. 16 de julio	6	35	5,25	40	6	1260	1449			Ejes centrales
Av. René Vargas	4	30	4,5	35	4	480	552			
Av. Luis Torrez	5	34	5,1	39	4	680	782			
C. Neri	5	34	5,1	39	3	510	587	6571	34	
C. Luis de la Vega	5	29	4,35	33	2	290	334			
C. J. Arzabe	10	35	5,25	40	2	700	805			
C. Pascoe	7	30	4,5	35	2	420	483			
C. Arturo Valle	3	29	4,35	33	2	174	200			
C. Víctor Gutiérrez	3	29	4,35	33	2	174	200			
C. Eulert	4	28	4,2	32	2	224	258			
AC. A. Montaña	4	29	4,35	33	2	232	267			

Cuadro 4.1 (continuación)

C. R. Quintanilla	3	29	4,35	33	2	174	200			
C. R. Dorado	6	29	4,35	33	2	348	400			zona intermedia
Hnos. Espinoza	4	35	5,25	40	2	280	322			
C. Fournier	10	30	4,5	35	2	600	690			
Hnas. de Santa Cruz	7	36	5,4	41	2	504	580			
C. Nistahuz	10	34	5,1	39	2	680	782			
C. Beltrán	6	30	4,5	35	2	360	414			
C. René Dorado	8	32	4,8	37	2	512	589			
Plaza Libertad	4	40	6	46	6	960	1104			
Plaza del Maestro	4	40	6	46	3	480	552			
Plaza de la Mujer	4	30	4,5	35	2	240	276	8455	44	
Total fijos	149	30	Media	34,5		1666	19166	19166	100	
Entorno (Estim.)	85			34	2	5834	5800		0	
Total General							+/- 25000			

En estos espacios intersectados habituales, las personas transitan y ponen en práctica estrategias alternativas de inserción económica, dando lugar a la construcción de trayectorias sociolaborales dinámicas que constituyen reales o potenciales atajos contra la pobreza y la exclusión. Previamente se contextualizó el campo socioespacial de la feria, lugar de consumo y de realización de esas personas, a través de la puesta en escena de sus actividades económicas, el grado de relaciones, jerarquías y roles que se construyen en su interior, como también los vínculos con el sector moderno, protegido o formal de la economía. Al final del período del estudio se han producido algunas modificaciones influidas, tanto por la reestructuración del aparato productivo estatal, como por la readaptación de la demanda de fuerza de trabajo al cambiar las condiciones y exigencias del reclutamiento laboral.

Esas características contrastan, por ejemplo, con la organización de los mercados barriales tradicionales de la ciudad de La Paz y del mismo El Alto, espacios definidos como equipamientos estables y delimitados internamente, abiertos y cohesionados, que tienen formas de organización básicamente femeninas en torno a las “maestras mayores” (líderes de los mercados populares), con múltiples sitios y usos concentrados y condensados entre los asociados y los copropietarios de los establecimientos mercantiles. Esto ocurre en mercados barriales como el de la Ciudad Satélite o el Santos Mamani, vecino de la Feria 16 de Julio.

El estudio de Wanderley (2009) registró en La Paz a más de 40 370 comerciantes en la vía pública. Las vías públicas son, para toda esta gente, espacios de trabajo y de vida. Existen turnos que van ocupando sucesivamente el espacio en una especie de territorialidades efímeras, donde la lógica de ordenamiento y de organización es distinta para cada grupo que rota en la ocupación de las calles. Aquí no están ni la alcaldía ni el Estado, la división del espacio y del territorio es potestad directa de los comerciantes intermediados por el mercado del suelo. En la Feria 16 de Julio la ocupación semanal, los jueves y domingos, tampoco amerita una regulación especial del municipio —además del *sentaje* y el reconocimiento del gremio—, son los feriantes los que, al amparo de una asociación y las *costumbres normales*, instauran la ocupación individual o colectiva pormenorizada del espacio.

Los comerciantes de ropa pueden ejemplificar un caso de normalidad y accesibilidad en la feria por sus amplios dominios del territorio ferial y su lógica moderna. La investigación de Vidaurre (2005) revela su dinámica con datos corroborados en campo, cuando encuentra que un cuarto de los comerciantes de ropa usada compra nueva mercadería dos veces al mes y solo una fracción reducida lo hace cada tres meses; igualmente, más de un tercio de los comerciantes minoristas repone sus inventarios para cada feria y solo el 6% lo hace cada tres meses. Quiere decir que existe venta efectiva en los días de feria con una importante demanda. La mayoría (68%) de los minoristas adquiere uno o dos fardos de ropa para cada feria, con un capital mínimo de operación de aproximadamente USD 500 mensuales, que les permite vender prendas de primera calidad (ropa usada con el mejor grado de conservación, que además pudo haber sido mejorada y tratada

en los talleres anexos a los puestos de venta). El comprador es el segmento medio de la población en un 68% y apenas un 17% es de la clase baja. Este dato rompe con el mito de que la ropa usada es solo para pobres.

De acuerdo con encuestas realizadas, la ganancia promedio en este sector alcanza al 25%, en algunos casos, llega hasta el 50%. Es así por el relativo bajo costo mayorista de la mercadería y la creciente demanda de ese tipo de productos; en 2005 se estimaba que en Bolivia el consumo llegaba a los USD 40 millones anuales con un crecimiento promedio anual de 10%. Como en general en la feria, en este rubro también la mayoría de comerciantes son mujeres, casi un tercio de ellas compró su puesto, frente al 22% que lo tiene por traspaso y al 23% por herencia. Por eso no es raro que algunas interpretaciones caractericen a los feriantes como microempresarios, sin embargo esa identificación contrasta con los bajos niveles de ingresos de la mayor parte de informales.

Se puede profundizar en los esfuerzos productivos adicionales que se realizan a partir de la necesidad de los pequeños emprendedores de proteger sus escasos ingresos de subsistencia y mantenimiento de su espacio ferial. Para ello sustituyen en cuanto sea posible todas las partidas de sus costos de producción y venta por esfuerzos adicionales de ellos y de sus familias. Evitan la contratación externa de distintos servicios e intensifican el empleo de parientes para maximizar el ingreso familiar. Se trata del empleo de la familia en la producción, transporte y venta de los productos, la prolongación de la jornada laboral y la venta ambulante de los productos como estrategias de disminución de los costos.

A partir del momento en que la economía familiar se ve obligada a movilizar sus últimos recursos y a recurrir a sus energías marginales (migración, autoexplotación, movilización de la familia, anomia, delincuencia y concentración espacial de todas sus actividades en sus lugares de subsistencia), se inicia el deterioro de los órdenes y estructuras que se habían erigido en términos legales, institucionales y normativos por las instituciones públicas.<sup>9</sup> Cuando se traspasó ese punto sin retorno y las condiciones de la producción son las condiciones de la reproducción (Marx), la actividad de

<sup>9</sup> Carlos Zapata, "Sector informal urbano en Bolivia. Racionalidad y consecuencias", *El Diario*, 29 de octubre de 1998.

los informales construirá un "nuevo orden", que crea las condiciones para mantenerse y reproducirse a toda costa e incluso a partir de clientelismo con los funcionarios públicos. Así se generan hábitos en los ciudadanos condicionados a ciertas formas de vida, la reproducción de estados de excepción y el incumplimiento de todas las normas vigentes.

Se apunta al factor de movilidad poblacional generada por los modelos neoliberales de la economía. La burguesía criolla dominante no logra (ni intenta) autonomía, tampoco se renueva marcadamente, funge de intermediaria del capital transnacional y continúa medrando del Estado como lo hizo en el modelo del nacionalismo revolucionario. Así, se agudiza la dependencia cultural del eurocentrismo, ahora vinculado a la globalización, reproduciendo la vieja colonialidad de la economía y del poder, donde el racismo y la blanquitud<sup>10</sup> perpetúan el filtro estructural para la acumulación de riqueza y privilegios sociales en la sociedad colonizada. Mientras que, como vimos en detalle en apartados previos y los recordamos ahora, los migrantes indígenas campesinos, mineros, urbanos, etc., se mueven masivamente a la informalidad, al precariado. Múltiples formas de apropiación de bienes públicos (veredas, plazas, gradas, espacios baldíos etc.) son activadas, en suma, son tácticas para soslayar la regulación pública y acceder a bienes y servicios ilícitamente y con sobrecostos<sup>11</sup> a los precios vigentes en el mercado formal o por encima de los costos estipulados por las instituciones públicas.

Sin embargo, por paradójico que parezca, este orden de cosas propiciado por el capitalismo global, en regiones y áreas urbanas periféricas como El Alto genera también una burguesía *chola*. Dichas áreas han estado some-

<sup>10</sup> "Blanquitud (...) la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial (...). Los negros, los orientales o los latinos que dan muestras de "buen comportamiento" en términos de la modernidad capitalista norteamericana pasan a participar de la blanquitud. Incluso, y aunque parezca antinatural, llegan con el tiempo a participar de la blancura, parecer de raza blanca" (Echeverría 2007, 6).

<sup>11</sup> Varios estudios han comprobado que los precios que los informales pagan, por ejemplo, por regularizaciones o legalizaciones de sus propiedades inmuebles, tanto por la exacción de intermediarios (loteadores en El Alto), como por la corrupción de los funcionarios municipales e incluso de algunos dirigentes gremiales, son más altos que lo que les costaría acceder a vivienda en el mercado formal o en condiciones formales. Ver Abramo (2011) para el caso de Río de Janeiro, o Smolka, Martim y Laura Mullahy (2007) para varias ciudades latinoamericanas.

tidas por largos años a la *acumulación por desposesión* (Harvey 2013) de sus pocos valores, vía explotación laboral, exacciones ilegales o postergación indefinida de inversiones públicas en prestaciones sociales. Para algunos analistas se trata de un nuevo tipo de cultura capitalista, algo así como la reedición de la ética protestante en algunos sectores favorecidos de la sociedad informal, como en la Feria 16 de Julio.

El modelo capitalista del fordismo, descrito por Max Weber como ascético, ahorrativo, individualista, de comportamiento estrictamente puritano y donde la ganancia adquiere un fin en sí misma y no [aparece] como un medio de satisfacción de necesidades espirituales y materiales, se encarnaría en indígenas *emprendedores* informales que tendrían la capacidad de combinar la ética protestante con los valores andinos de reciprocidad, solidaridad y austeridad (Patzi 2009). Así, el indígena excluido en la economía informal estaría acostumbrado culturalmente a sobrevivir a través de la diversificación de la economía y en la ciudad hace lo propio con su negocio; con la ganancia obtenida más que dedicarse a la especialización invierte en otras actividades, ligadas más a la autosubsistencia que a la acumulación (puede ser sastre, transportista, rentista de alquiler, comerciante minorista, etc.). Bajo una lógica oportunista, al inicio, cuando comienza el negocio apela a la reciprocidad de familiares o parientes cercanos, ya sea vía *ayni* o *minka*, como mano de obra, préstamo de capital u otros. Una vez consolidado, rompe con la reciprocidad, mientras que el capitalista criollo mestizo involucra a los familiares y las personas de confianza no al inicio, sino cuando la empresa está consolidada.

Es claro que la cultura comunal andina es para los migrantes un recurso y una estrategia cuyas reglas pueden ser aplicadas a su favor. Así, por ejemplo, bajo la mirada que analizamos, compadres, paisanos, ahijados y, finalmente, parientes son sometidos a explotación sin remuneración, con el pretexto de mantener relaciones de compadrazgo religioso o de paisanaje. Aquí la burguesía indígena estaría utilizando como forma de acumulación de capital la plusvalía absoluta y esto solo es posible mediante la *refuncionalización estratégica* de los valores ancestrales.

La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario. En donde ha conquistado el poder, ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales o idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales, y no dejó en pie más relación entre las personas, que el simple interés económico, el del dinero contante y sonante [...] Enterró la dignidad personal bajo el dinero. Redujo todos los innúmeros derechos del pasado, que hacía tiempo que se habían adquirido y que estaban bien escriturados, a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Dicho en pocas palabras, sustituyó un régimen de explotación casi oculto por los velos de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen de explotación franco, descarado, directo, escueto (Marx y Engels 1969, 14).

Tanto los indígenas urbanos ricos como aquellos que apenas ganan su ingreso para los gastos del día, ambos informales de la Feria 16 de Julio, son excluidos de la participación en la economía “moderna”, reservada a un grupo de gente blancoide. A esto se denominaría la *colonialidad de la economía*. Patzi, inspirado en De Soto, plantea la integración de todos a la actividad económica y social y que todos compitan en igualdad de condiciones; es decir que cualquier ciudadano pueda ser empresario, no importa su origen, color, etnia, sexo, profesión u orientación política. Creen que una economía auténticamente democrática es una economía de mercado, y así ¡apuestan por un proceso de descolonización por medio de la profundización neoliberal! Para ellos el capitalismo es la liberación, aunque habiendo pasado por la experiencia se concluye que solo algunos, muy pocos, son libres, por la expoliación de muchos.

### Las fronteras y los territorios prohibidos

Son áreas cuyo acceso está vedado, no solo en términos metafóricos, sino también en términos materiales y físicos; son generadores de zonas y subespacios diferenciados. La frontera es una línea convencional que marca el confín de un territorio. Las fronteras pueden ser marcadas físicamente con muros o alambrados, o ser delimitadas simbólicamente. La conven-

ción implica que los diferentes territorios o dominios espaciales acuerdan el alcance de sus respectivos límites. Al transponer la frontera, se puede ingresar en un territorio peligroso, el dominio del poder vecino.

En el momento inicial de la feria pueden reconocerse delimitaciones de raíz étnica y/o lingüística. El espacio se fragmenta y se aísla, incomunicando el territorio con su contexto inmediato en nombre de diferencias y particularismos no siempre justificados racionalmente. Nos referimos a la construcción inicial de la feria como territorio campesino, donde es posible que una primera diferenciación espacial haya sido entre productores campesinos e intermediarios comerciantes, cuando la feria tenía una interrelación y estructuración estrechamente ligada al territorio rural aymara. Camiones de acopiadores de productos agrícolas hacían paradas cerca de la vieja estación del ferrocarril de El Alto, de manera que en torno a ellos se fue formando un grupo de comercializadoras intermediarias y rescatadoras, que proveían a los mercados de La Paz y a la población del área. Se origina por esta práctica una diferenciación social que se expresa más tarde en diferenciación espacial. Es posible verificar hoy la zona originaria donde actualmente se continúan expendiendo productos agropecuarios en la frontera de la zona 16 de Julio y la zona Ballivián.

Un segundo espacio se genera dentro de un proceso de consolidación ligado con el anterior uso y que también implica un cambio de productor a intermediario, que da lugar al territorio de las *qhateras*, cuando se establece un sitio semifijo con base en un conjunto de orgánico de *qhatus*; ellas vinculan a los mayoristas agrícolas y pecuarios al consumidor final. Estas *qhateras* establecen redes sociales y solidarias con el productor campesino y son un elemento esencial en la economía campesina-andina. Es en este nivel de formación de la feria donde se genera un entorno de delimitación espacial, con fronteras vivas e incluso lingüísticas, posiblemente procesos expansivos de reciprocidad, de *don* y *contradon*, por tanto, basados en disciplinamientos, usos y costumbres comunitarias; es un reducto inaccesible a otro tipo de comercializadores y aun a productores vendedores directos al consumidor. Este espacio, de hecho, constituye el núcleo de la feria como territorio de intermediarios, diferenciado del de productores comercializadores. En el entorno fronterizo de este territorio básico existe otro

asentamiento más poroso, dinámico y expansivo, de comercializadores de artículos no agropecuarios como ropas, herramientas agrícolas, insumos agropecuarios, artículos de limpieza y otros, cuyo mercado es el mismo itinerante productor campesino. Los jueves y los domingos —que además constituyen días de encuentro y fortalecimiento de lazos sociales— son los días de feria en directa relación con las agendas de las ferias campesinas tradicionales.

El período de la feria, como aglomerado de exclusión, supone un espacio sin fronteras, desterritorializado por la extensión totalizadora de la comercialización informal, irrestricta y competitiva, desplegado en el sector urbano pobre. Toda el área básica de la actual feria es ocupada por comercializadores sin una delimitación clara de usos especializados en un espacio caleidoscópico, con puestos repartidos en todas las direcciones. Esto se produce levantando las fronteras interiores y desperdigando toda el área de ocupación como un aglomerado de exclusión: con ocupaciones efímeras, inestables, siempre sujetas a luchas de apropiación; los límites están ocupados en este período por economías ilegales, vendedores de artículos robados de cualquier procedencia, desde autos, rieles de tren, partes y piezas de automotores, hasta celulares usados y diversas baratijas.

Las *formaciones espaciales* son normalmente espontáneas, con base en organizaciones materiales generadas por “inmediatez de la relación causa-efecto”. El productor espacial de este tipo de disposición resuelve el problema de su asentamiento de forma inmediata, sin preocuparse de sus efectos a otras escalas. La resultante es una multiplicación de pequeñas decisiones y emprendimientos que transforman el macrocontexto sin ninguna planificación. Son formaciones espontáneas, voluntarias, inmediatas, reacciones internas y temporales que por su dinámica constante transforman continuamente a la propia totalidad de la feria; se mueven en un estado de puro presente, aprovechando las oportunidades inmediatas para producir nuevos desarrollos o campos de acción. Aquí es donde se pueden verificar en términos espaciales los fijos y los flujos y la apropiación molecular del espacio; cada uno es propietario de su pequeño puesto autoconstruido, el fijo es dependiente del flujo sea este de consumo, de provisión de mercaderías o de organización gremial. Necesidad específica y producción

molecular del espacio mediante fijos sin acciones solidarias y complementarias, pura agresividad y defensa. Un conflicto por acaparar un sitio puede devenir en microexplosiones de violencia, rápidamente aplacada para mantener el precario equilibrio de la coexistencia, que pende de un tenso hilo.

El *espacio público* es un saldo en la construcción de un mercado derivado de decisiones individuales particularizadas de cada uno de los feriantes que toman el mínimo resquicio. Por tanto, no hay espacio público en términos tradicionales, hay intersticios funcionales por donde circulan el cliente, el consumidor y el proveedor. El espacio es vivido, no representado o concebido como ocurre con el espacio abstracto de los urbanistas planificadores o arquitectos. La *representación del espacio* de los actores feriales puede ser expresada, no en un plano formal –quizá lo más cercano sea un plano topológico, el mismo que se usa en los metros subterráneos o en cartografías turísticas, donde lo que importa es la ubicación de lugares significativos y la red que los conecta– sino más factiblemente en un croquis de territorializaciones por rubros de productos y/o gremios, o por recorridos particularizados de los clientes. El espacio de actividades cotidianas de los feriantes y clientes es un espacio concreto, por tanto subjetivo, de los individuos y no de los cálculos trascendentes externos. En términos lefebvrianos es un *espacio de representación* originado en la producción de la ciudad en su cotidianidad, en sus potencialidades y limitaciones. En este ámbito, se afirma lo privado o privativo agresivamente contra lo público y contra la propiedad ajena.

Sin embargo, las fugas hacia una nueva reterritorialización de la desterritorialización producen mediaciones y transiciones en espacios concretos, todavía escasos y en continua disputa con la privatización y la formalización urbanística, como son los espacios semipúblicos, semiprivados, lugares de encuentro, pasajes, recorridos, muchos de ellos asignados solo nominalmente por la discriminación funcional. Los tres grandes parques que estructuran la feria, como las plazas Libertad, del Maestro y de la Mujer, tienen poca significación como espacios públicos formales, están continuamente ocupados por los puestos de feriantes y se borran como áreas con alguna diferenciación. La producción del espacio se debate, por tanto, entre la trilogía: espacio *vivido*, *concebido* y *percibido* (Lefebvre 2013).

El *espacio vivido* se visibiliza en tanto apropiación y dominio del espacio y se debate en la oposición entre el valor de cambio y el valor de uso, que no es un simple contraste sino una relación de carácter dialéctico. El uso del espacio, que es mensurable y restringido en términos privados en el puesto y amplio y generoso en términos territoriales, tiene a su vez conflictividad entre el uso comercial y el uso del espacio público. El conjunto de apropiaciones privadas en puestos fijos, vividos como territorio, genera estructuras autorganizadas con altos grados de flexibilidad, capaces de tomar decisiones en distintas escalas y de manera simultánea. Esto se da, por ejemplo, frente a problemas muy concretos como la disposición de puestos vacantes, la colocación de mercaderías, la homogeneidad de tamaños, las negociaciones con otros usos, como de los transportistas, los peatones, las viviendas estables, etc., aspectos no incorporados estrictamente al intercambio comercial. Sin embargo, el valor de cambio cruza estas potencialidades y modalidades del valor de uso, por la valorización del suelo y la privatización, que implica adquisición y, por lo mismo, propiedad privada, individualidad que segmenta la capacidad de uso de todo el territorio comunitario.

En consecuencia, la reterritorialización no se dio por la generación de espacios públicos funcionales a la vida cotidiana, sino –tal como plantea nuestra tesis– sobre todo por el uso político del espacio, que le incorporó el máximo valor de uso: como recurso, como disposición espacial no solo de apropiación sino también de dominio estratégico para la lucha emancipadora. Entonces, la transición de todo el aglomerado de exclusión a un proceso de construcción de territorio supuso, antes que modificaciones funcionales, individuales o grupales, la producción socioespacial de la feria en términos políticos y colectivos.

Pero no se trata solo de la construcción política del espacio público, sino también de la festividad en las ciudades de La Paz y El Alto, pues casi todos los barrios cuentan con alguna celebración religiosa y de acontecimientos familiares. Las agrupaciones gremiales son las grandes organizadoras de entradas folklóricas y esas festividades potencian el espacio público incluso transformando la disposición física de la feria. Así, aprovechan la infraestructura fija, semifija y móvil, generando es-



cenarios, graderías para los espectadores y espacios para los danzantes. “Como cada víspera de la efemérides departamental de La Paz, ayer se realizó la vigésima octava versión de la entrada folklórica de la zona 16 de Julio de El Alto en honor a la virgen de El Carmen. Unas 80 fraternidades mostraron su colorido y alegría [...] el punto de concentración fue la calle Los Andes y finalizó en la Av. La Paz. El palco central se ubicó en la plaza Libertad, en pleno centro de la feria más grande de Bolivia, la 16 de Julio”<sup>12</sup>. Las fiestas como redistribución son parte indispensable en la organización comunitaria, pues no solo son demostraciones sociales y religiosas, sino que también transforman la cotidianidad al generar eventos significativos para la vida comunitaria y fortalecen la identidad y la pertenencia.

### El espacio de residencia (estable o efímera)

La vinculación entre la actividad ferial y la ciudad pudo haber sido conflictiva a causa de la ocupación de las calles, pero –tal como se ha expuesto a lo largo de este libro– la Feria 16 de Julio y la ciudad de El Alto están totalmente integradas, casa, calle y mercado son una realidad estrechamente vinculada en la ciudad de El Alto no solo durante los dos días de feria. El comercio informal no se realiza únicamente en la calle, tiene lugar también en casas, depósitos, galpones, tiendas. La calle está totalmente ocupada por los comerciantes fijos, semifijos y ambulantes, asentados, la mayoría, en más de tres hileras paralelas y casi del mismo tamaño, en pequeños puestos adosados unos al lado de otros y frente a otros similares. La disposición de los puestos es el resultado de una continua negociación entre los actores que conforman la feria, implica acuerdos internos entre gremios y grupos familiares, tomando en cuenta las tradiciones, la antigüedad, el peso cuantitativo del gremio, las características de las mercaderías, etc. La apropiación es total, el tránsito vehicular tiene acceso solo para el transporte de carga y muchas de las calles podrían considerarse como semitechadas por la

12 Wilma Pérez, “El Alto bailó para la virgen del Carmen”, *La Razón*, 16 de mayo de 2012.

alta densidad de los puestos de venta. La negociación incorpora decisiones de ocupación física inmediata de las calzadas, así como condiciones de uso para acceso a locales y a las viviendas como porcentaje de la ocupación de las veredas, y condiciones definidas del contexto como disposición y acceso al tránsito vehicular y al paso de peatones.

Un aspecto con consecuencias espaciales es la relación entre comerciantes y mayoristas, donde el nexo entre medianos y pequeños productores e intermediarios precisa de infraestructuras básicas; cuando no es la misma calle donde se generan las transacciones, se habilitan grandes depósitos mayoristas en las mismas viviendas de las avenidas con mayor accesibilidad. Este nuevo uso del espacio genera capital fijo (constante), que requiere inversiones en el espacio y estas son casi estrictamente privadas. Esta expansión del capital fijo permite, a su vez, la del capital variable, de modo que se puede hablar en la feria de una productividad urbana, pues se transforman los dispositivos residenciales directamente en las estructuras de consumo productivo; el barrio se acerca a una forma de empresa y de taller, aunque no se reduzca a ella. Poco a poco el espacio se constituye en una especie de máquina social apropiada para cierto uso restrictivo, específicamente del conjunto social asentado en la feria. Dado que, de acuerdo con Marx, el capital fijo mide la riqueza social, entonces hablamos de una articulación entre unidades desiguales de la que se derivan transferencias de valor, de plusvalía del suelo.

Así, el espacio se inscribe en una producción capitalista, en la que la tierra, el suelo, el tejido urbano y las redes de comunicación al servicio del intercambio forman parte de los medios de producción; mayoritariamente los espacios de residencia están funcionalizados a las necesidades del mercado local, desplazan al uso exclusivo residencial, incluso cuando no son días de feria, con actividades preparatorias del intercambio comercial. Se podría decir que el espacio está siendo reestructurado como consecuencia del impacto de la feria, y es probable que, en el futuro, las viviendas queden apenas como espacios comerciales. Mientras tanto, una clasificación de espacialidades efímeras (no fijas) o de flujo puede partir, en un primer nivel, de la más mínima ocupación comercial, como de un plástico diminuto dispuesto precariamente en el suelo para la exposición y venta de

insospechadas baratijas; estos son lugares semifijos, en esta categoría está también el comerciante ambulante de varios rubros, que ocupa eventualmente los espacios de circulación.

El segundo nivel está conformado por carretillas o kioscos móviles rodantes de comerciantes ambulantes parciales. Se incluye en esta categoría el mercado callejero automotor, con diversos vehículos expuestos que se convierten también en espacios de comercialización; dentro de esta categoría están los puestos móviles eventuales como localizados en camionetas, pequeños camiones, autos comerciantes de varios productos expuestos, etc. Algunos investigadores han denominado “módulo base original” de los fijos del y en el espacio ferial, a la *chiwiña*, fácilmente transportable y desarmable. El tercer nivel lo constituyen toldos-*chiwiñas* con modulares de madera de varios tamaños. Luego vienen los puestos fijos de mercadería contruidos con una estructura metálica en su mayoría, forrada en plástico y con mesones para disposición de mercadería. El cuarto nivel está constituido por locales comerciales dentro de un inmueble, con mercaderías expuestas sobre el espacio público y otras internas. El quinto nivel está conformado por galerías comerciales con locales privados y galerías comerciales con puestos de venta fijos y semifijos.

### Las líneas de sutura

Estos espacios son habitualmente lugares de juntura, costura entre partes, cicatriz de viejas heridas. Revelan un intercambio socioespacial y un tipo de relaciones reconstituidas o rejuntadas por motivos de coexistencia o colindancia inevitable. Un tanto diferenciados de las zonas fronterizas, por la característica de ser límites histórico-culturales, por ejemplo, rememoran hechos de batallas, de guerra y de paz. Son espacios de ritualidad y de simbolismo identitario que se localizan en ejes de fricción porque integran, a veces, dos sociedades o lógicas desemejantes, posiblemente antagónicas, como pueden ser: espacios de modernidad y espacios de tradición, territorios conservadores y territorios de innovación, concentración de mercaderías *a* y concentración de mercaderías *b*.

En el primer tipo, de espacios de modernidad y espacios de tradición, un gran espacio demostrativo de esta relación de sutura es la atestada avenida Panorámica, lugar donde se identificó el caso específico de investigación de la feria. Es una larga área que delimita jurisdiccionalmente las ciudades de El Alto y de La Paz y es donde se localiza el sector de La Riel, lugar ocupado por los comercializadores de ropa usada en su mayoría. En los dos puntos extremos de la avenida Panorámica se ubican las dos asociaciones más importantes de *yatiris* (Ballivián y Qhantati). Al *yatiri* de la feria se le asigna el rol de depositario de los saberes ancestrales respecto a la ritualidad y a las festividades; su participación genera principalmente prácticas culturales de sanación y medicina tradicional, además de vaticinios, adivinación de la suerte, es un personaje muy utilizado y valorado por gran parte de los comerciantes y clientes. La ubicación en esta área desde donde se divisa La Paz y las grandes montañas nevadas de la cordillera de los Andes, le confiere tanto al *yatiri* como al sitio un valor místico de simbolismo ancestral e identidad andina.

La caracterización de esta área alargada también rememora una especie de cicatriz de confrontación de las luchas socioétnicas entre La Paz y El Alto desde la época de la Colonia. Ya hemos analizado los acontecimientos vividos en el lugar, el último de ellos conocido como la “guerra del gas” del 2003, cuyo epicentro fue la Ceja de El Alto, con movilizaciones en torno a la autopista La Paz-El Alto. Su significación es, por tanto, también de resistencia y transformación, en ese sentido vinculado con la incertidumbre de la modernidad.

Sin embargo, esta línea de sutura no implica un corte social en la conformación del espacio, puesto que existe una gran similitud de grupos sociales entre asentados en la zona 16 de Julio con ocupantes de las grandes pendientes de la ciudad de La Paz, que limitan también con ese eje. La morfología urbana es parecida, en un caso, en pendiente y, en el otro, como meseta altiplánica. Esta relación social se fortaleció con las movilizaciones de 2003, mostrando que la línea de sutura es más una frontera abstracta e institucionalizada desde el Estado que una realidad objetiva.

Otra línea de sutura son los territorios conservadores con los de innovación, que puede ubicarse entre las grandes avenidas (Alfonso Ugarte, 16 de

Julio, Luis Torrez, René Vargas y el resto del tejido urbano, incluso la Av. Juan Pablo II y los entornos de la plaza Libertad). En estas vías se está generando un proceso de densificación en altura (edificios de más de cuatro pisos hasta ocho pisos), con usos mixtos de comercio-vivienda, como ejes diferenciados que revelan una plusvalía urbana capitalizada en términos de precio del suelo y prestigio, cuya expresión material más relevante es la denominada arquitectura *chola* de El Alto. Se trata de una arquitectura representada por edificaciones valorizadas e innovadoras, tanto en su forma como en su uso funcional; no solamente corresponden a los usos tradicionales de la feria, sino que están modificando la oferta comercial, con hotelería, grandes salones de fiestas, exposiciones y otros. Es probable que gran parte de las utilidades sostenidas en la Feria 16 de Julio no se estén invirtiendo en manufactura o artesanías con mayor incorporación de tecnologías, sino que se constituya en capital inmobiliario para edificaciones nuevas.

La arquitectura *chola* es un fenómeno con múltiples derivaciones, desde las urbanísticas hasta las resignificaciones espaciales posmodernistas, aunque el núcleo del debate local en torno a este fenómeno se ha centrado en la dimensión estética, de valoración de gustos, en cuanto a lo bello, lo feo, etc. Menos atención merece la dimensión social y étnica, que revela procesos de transformación identitaria tradicionales en nuevas identidades y condiciones sociales, de carácter más urbano. Los promotores de este tipo de arquitectura apelan constantemente a la revalorización de formas estéticas de origen aymara, como identidad y orgullo étnico. Sin embargo, en el proceso de construcción del espacio de la feria, influyente en la ciudad de El Alto, es un fenómeno denotativo de intercambio y negociación entre formas globales de identidad y formas ancestrales. Eso incide en la diferenciación económico-social, mientras que los territorios tradicionales, no siempre conservadores, producen prácticas de reciprocidad y solidaridad que contribuyen a mantener la equidad comunitaria.

Diferenciaciones internas de estatus han llevado a algunas caracterizaciones de este proceso, como la gestación de una burguesía *chola* o al menos una clase media informal paralela a la clase media formal. El estatus de esta burguesía dentro de la comunidad le permite ciertas negociaciones

con las formas globales del mercado con tendencias a la privatización de sus medios de producción (negocios, ampliación de activos y créditos), conservando ciertos grados de reciprocidad activados en economías de escala. Disponibilidades como el *ayni*, la *minka*, el *pasanaku*, el *compadrazgo*, se convierten en una base de negociación para concretar relaciones comerciales de alto valor agregado y de mayor escala, por ejemplo en comercialización de autos de último modelo, línea blanca, accesorios de tecnología de última generación que compiten con los comercios formales e informales de La Paz.

Respecto a la diferenciación de mercaderías en la Feria 16 de Julio se da otro conjunto de líneas de sutura por tipos de mercaderías: zonas con artículos usados, semiusados y aun robados versus artículos nuevos nacionales e importados y de contrabando. Se trata de zonas de pequeños y medianos puestos frente a grandes y medianas galerías; de zonas con avenidas y plazas en contraste con zonas secundarias; de artículos para rurales y clientes de baja renta versus artículos para clase media y alta.

Como conclusión, se puede colegir que la producción del espacio social en la feria expresa de forma espontánea ciertas condiciones de socialización del capital privado. Aunque existen núcleos y grupos que están acaparando plusvalías de la valoración intensa del suelo urbano, así como ciertas dirigencias gremiales que manipulan el clientelismo en la relación con sus bases, en general persiste una práctica de redistribución y de oportunidades más o menos compartidas entre la población de los feriantes. Si a estas condiciones se suman las posibilidades de reciprocidad y solidaridad provenientes de la herencia cultural, la Feria 16 de Julio resulta aun competitiva a nivel local, en relación, por ejemplo, con los *shoppings* y barrios cerrados, economías de escala que están reestructurando el espacio urbano en Latinoamérica, y con ello extendiendo una cultura de consumo y compra en grandes espacios privados, cuasi públicos (o se muestran como espacios públicos), que se vinculan totalmente con los mercados globales.

Esta tendencia latinoamericana golpea al mercado microminorista similar a la Feria 16 de Julio. Los imaginarios que han proliferado en la vida cotidiana en cuanto a inseguridad y violencia en las calles, han

afectado de manera directa a la competitividad del pequeño comercio popular. Los *malls* son un riesgo latente, pues no se trata solo de la fusión y absorción del mercado minorista de abastecimiento de artículos y productos para la vida cotidiana, por parte de grandes locales beneficiados con infraestructura pública diferenciada y capitales de una élite global, sino que, además, inducen a una cultura consumista homogenizada a través de la oferta de nuevas tecnologías de comercialización y de prestigio banal (atractivo para las clases medias) que imposibilitan sobrevivir al pequeño comercio. Así, por ejemplo, se ofrecen tarjetas de crédito de consumo, sistemas de transporte exclusivos con apoyo del sector financiero y de los municipios locales, accesibilidad y facilidad a grandes proveedores globales, manejo de la información y *marketing*. El *mall* activa las economías de escala, la conformación estructural monopólica del mercado para acaparar y concentrar un amplio *stock* importado, utilizando tácticas como el contrabando en gran escala, o la eventual venta de productos por debajo del costo; incluso hacen ofertas más bajas que en el sector minorista informal para suprimirlos como competencia y ser el único gran proveedor que luego incrementará los precios a su conveniencia. Por lo pronto, pesa aun la tradición de la redistribución, la socialización de la generación de capital, las redes de reciprocidad (la *yapa*, el fiado, la rebaja de precio, las compensaciones con especie, la relación social interpersonal y afectiva entre comerciante y cliente), la facilidad de ingreso y salida del comerciante, que generan una valorización de la feria como conjunto social.

### Lógica imaginario visceral

A los ojos de un extranjero, es un ruidoso caos: cientos de hombres congestionados en las avenidas, estos vestidos de harapos, aquellos con ropas de seda, esperando en cubículos, reuniéndose en las plazas, gritándose a la cara, susurrándose al oído, asfixiándose unos a otros con cascadas de gestos y muecas, todo ello envuelto en un olor de asnos y de objetos tan heteróclitos que incluso Dios no podría inventariar (Geertz 2003, 125).

El sentido común caracteriza a la feria, a cualquier feria, incluso en la particularidad urbana, como fiesta popular, abierta al espacio público. Es una apropiación dominante y consensuada del espacio colectivo, como el evento social, el acontecimiento económico-cultural, establecido en forma temporal o ambulante, nómada, periódico o no, que sucede en algún lugar especial y caracteriza, generalmente, un tema o un propósito común. En el urbanismo contemporáneo —en el estado actual del ala posmoderna por ejemplo— la feria se confunde con lo que se llama “parque temático” en Europa, como en el caso de las nuevas concesiones y grandes inversiones financieras que buscan ocupar vacíos urbanos con diseños de espacios públicos multifuncionales, y que incluso pueden tener por objetivo la espectacularización de la cultura.

Aquí, en cambio, hay una causa o identidad vivida, generalmente en forma ritualizada, solapada y variada, un campo de disputa de significación para las distintas clases sociales, especialmente las clases populares y subalternas que ocupan mayoritariamente el territorio de la feria, incluyendo las más espontáneas y efímeras. Lo permitido y lo oprimido, el festejo y la violencia, la soltura y el peligro, más comúnmente el oficio informal y sus instituciones comerciales, la expansión del mercado como espacio de contacto y vínculo, se presentan en las ferias.

Divertirse, celebrar, vender, comprar, competir, negociar, luchar, pasear, renegar, embriagar, reventar, bailar, ligar, comer, recordar, reencontrar, remontar, escapar, jugar, reír y soñar, burlar, sufrir y otra vez volver a soñar y reír. Todos estos verbos nos remiten a acciones completamente mortales y cotidianas que de una u otra manera asociamos o de plano invocamos cuando estamos en la feria (González 1991, 11).

Así, la feria se nos aparece como un enorme volumen amorfo con caras cambiantes y ángulos sorprendidos. Es un incognoscible, un *nuomeno*, a la manera kantiana solo inteligible, imposible de ser reconocido en su totalidad por medio de la percepción sensible. Solo a través de los miles de fenómenos coexistentes es posible describirla al menos parcialmente. Allí se cuecen los negocios y las transacciones, se asientan los grandes y pequeños poderes, múltiples instituciones y se despliegan todos los saberes, desde los más prácticos hasta los esotéricos de los *yatiris*. Las personas, los visitantes,

los feriantes y sus familias, sin orden ni jerarquía, lo atraviesan desde todas sus entradas sin escrúpulos ni miramientos. Dentro de sus coordenadas espacio-temporales, algunos lucran y comercian, otros presionan y obligan, pero para todos, absolutamente para todos, la feria tiene un sentido.

Las ferias campesinas aymaras son el lugar donde se ubican la producción, la fiesta, la renovación y también el encuentro o *taipy* entre el capital y la producción comunitaria. Son espacios donde la finalidad no es exclusiva de lucro o de producir ganancia para las personas, organizaciones y participantes en el intercambio; conviven también con la reciprocidad, incluyen al mismo tiempo diversión, entretenimiento, participación, embriaguez, libertinaje. Allí aparecen, más opacamente, organizaciones y asociaciones omnipresentes junto con representaciones espaciales que confirman las diferenciaciones sociales y culturales, en lucha por la hegemonía. Eso coloca a la feria-fiesta delante de una cuestión que ya no es nueva en el contexto crítico que vivimos: la reproducción de estructuras en el interior de los imaginarios, la reproducción de los consensos y de las identidades que coexisten en una sociedad de base étnica plural y diversificada, distanciada históricamente, hasta no hace mucho, del Estado.

Se trata de un campo que constituye una problemática de primer orden, simultáneamente política, étnica, académica y cultural. “La feria se nos aparece como un gran cuerpo geométrico con millares de facetas y ángulos. Ella es como un caldero donde ebulle comercio, pequeños poderes, múltiples instituciones, grandes y prácticos saberes, así como un importante número de personas de todo tipo y jerarquía” (González 1991), colectividades unidas por las prácticas cotidianas, las ritualizadas y también las que nacen de la casualidad y la incertidumbre. En el interior de sus coordenadas espacio-temporales algunos comercian, negocian y lucran, otros presionan, asaltan y obligan, pero para todos la feria tiene un sentido bien definido.

Comenzar a entender ese significado es incursionar en el campo de la cultura, en las relaciones entre cultura y sociedad —que no son relaciones entre continente y contenido—. La cultura, en nuestra mirada, debe ser concebida geertzianamente, como una dimensión de análisis de todas las prácticas sociales. Ella es, en esa misma dirección, la sociedad total, observada desde la dinámica de construcción y reelaboración constante, históri-

ca y cotidiana de la significación, de los universos imaginarios, de los cuales la razón de las personas emerge. La cultura como una visión del mundo en este caso es cosmovisión en el sistema de significación, es la forma como entendemos y definimos al mundo. Este punto de vista es, al mismo tiempo, la expresión de las desigualdades y diferencias, de posiciones y posesiones dentro de la estructura social, dentro de la dimensión práctica, activa, clasificatoria y operante; implica su constante creación y territorialización, que apuntamos como sus objetivaciones más evidentes. Esa creación en El Alto genera un tipo de institucionalidad característico: el gremio o la asociación, omnipresente en todas las dimensiones vitales de la feria.

Desde el 99 al 2001 he surgido como ejecutiva de un ampliado de la federación de gremiales, como dirigentes hemos realizado muchos ampliados y fuimos a un ampliado de Cochabamba donde se trataba de la confederación, en esa reunión hemos salido nombrados ejecutivos de la federación de gremiales de El Alto. Pero siempre nosotros estamos apoyados por la base, entonces ha llegado el momento cuando ganamos la federación de gremiales en 2001, hemos ido trabajando a la cabeza de mi compañero ejecutivo Juan M., durante cuatro años, luego nuevamente hemos sido ratificados con el compañero Braulio R., con el que estamos once años en la federación de gremiales. Nosotros seguimos trabajando como dirigentes defendiendo a la familia gremial, defendiendo los puestos, la modalidad de los puestos siempre hacemos respetar por el municipio. Antes, la Alcaldía era muy dictadora, los gendarmes atropellaban a nuestros hermanos gremiales, nos venían a hacer batida, nos quitaban, pero hoy en día toda esa dictadura hemos roto, y hoy en día los gremiales somos bien respetados llegando a ese tiempo de ser dirigente, también he sido nombrada a un congreso a la COB, y a la COR de El Alto. Ahora me ocupo de secretaria general de Conflictos, representación en la que seguimos trabajando a la cabeza del señor (...), después salimos de una asamblea en el que somos nombrados como defensor de los derechos humanos, y para llegar a estas reuniones hicimos bastantes reuniones preparatorias la cual hemos salido a la cabeza de la COR de El Alto. Nosotros siempre luchamos para defender todo esto para la gran ciudad de El Alto, la feria, la cual atendemos denuncias de todo tipo de abusos (entrevista a JC, dirigente de la FEJUVE de la ciudad de El Alto, 2010).

La existencia de una alta capacidad organizativa entre los vecinos de la ciudad de El Alto es uno de los indicadores ampliamente citados en los análisis relacionados con esta ciudad. Por tal motivo en este apartado se realizan dos cuestionamientos sobre el asunto: el primero acerca de la pertenencia o no del comerciante a un gremio o asociación y el segundo respecto a la aprobación del accionar del gremio.

La identidad rebelde de la urbe alteña tiene explicación en gran parte por la estrecha red de organizaciones y sindicatos de diverso tipo. En nuestra investigación pusimos como hito central lo sucedido en octubre de 2003, con El Alto como epicentro territorial. Allí se evidenciaron la experiencia organizativa y las prácticas espaciales de los alteños: cada barrio, cada distrito, definió formas políticas de autogobierno, capaces de regular territorio y población. Fueron formas de autogestión similar en proyección a las ancestrales territorialidades de los *ayllus* o a la experiencia organizativa sindical minera.

La red de poderes localizada se activa ante la presencia de adversarios comunes o de reclamos asociativos que permiten alcanzar beneficios comunes y lo hace con base en luchas y acciones planificadas. Las investigaciones en El Alto constatan una gran capacidad organizativa de las agrupaciones sociales, redes familiares que se pueden integrar en grandes movimientos sociales urbanos. Esta capacidad es, en gran parte de los casos, defensiva frente al Estado tanto nacional como local, así como para acceder a beneficios o ventajas territoriales (apropiación y dominio del espacio) o de carácter gremial o corporativo. Muchas investigaciones concluyen que este fenómeno de la acción colectiva se puede sintetizar en una dualidad estructural: por un lado una sólida cohesión social y cultural con fines políticos y sociales y por otro la atomización e individualización económica. “Al contorno de la plaza Libertad tenemos aproximadamente 12 organizaciones, pero si hablamos a nivel de la feria, tanto las tres secciones que rodean a la Plaza, estaríamos viendo alrededor de 200 organizaciones y de diferentes productos” (entrevista a VH, dirigente de la junta vecinal de la zona 16 de Julio, segunda sección, 2010).

Es pertinente preguntarse qué es lo que hace de El Alto una ciudad más que un barrio, un suburbio, un mercado o un nudo de transportes. Mi respues-

ta es que distintos agentes, tanto en el sistema estatal como en lugares no estatales, están construyendo una identidad propia y específica para El Alto. Esa identidad no es por supuesto lírica, pero se está vinculando cada vez más al radicalismo y al indigenismo político (Lazar en Harvey, 2013, 218).

La estructuración alteña se replica en la Feria 16 de Julio, una realidad territorial marcada por la fragmentación de unidades económicas o micropuestos de comercialización no siempre dispuestos a algún tipo de asociatividad entre ellos. El máximo nivel asociativo se verifica en redes familiares. Una muestra empírica de esta peculiaridad es el extremo celo por la posesión y apropiación del espacio de venta; se observan microterritorios anexados unos con otros por rubros comerciales semejantes, un orden estricto con una apariencia estable y legible para el consumidor. “Un puesto es como tener un terreno, si no estás ocupando, usando, lo pueden ceder, así, si ya tienes trabajo es preferible prestarlo” (entrevista a un dirigente de automotivos de la Feria 16 de Julio, 2009).

En el sector de La Riel se han encontrado más de quince asociaciones de comerciantes, agrupaciones de base de diferentes rubros de comercio. Casi un 45% de los afiliados del sector pertenece a la asociación Panorámica, en segundo lugar está la asociación 2 de Febrero, con un 30% de afiliados, luego la asociación Amigos de Nanagua con 20% y en cuarto lugar la asociación Alfonso Ugarte; el resto corresponde a otras pequeñas asociaciones. En el Distrito 6, donde se ubica la feria, de acuerdo con datos de la Federación de Gremiales, en sus listas de afiliados existen 123 asociaciones de comerciantes y feriantes, notándose que el principal rubro de actividad es el denominado comerciantes minoristas en artículos varios que representan el 75%, lo cual distorsiona una clasificación más precisa.

Se pudo confirmar, en general, que la distribución territorial no sigue un patrón de competencia ante el consumo o la oferta al visitante, sino en términos de la territorialización de las asociaciones. Cada asociación domina una porción específica del territorio, por lo tanto, la que predomina es la asociación Panorámica, la mayor y más organizada, con más de 300 asociados.

La organización y la división de todo el sector la encargamos a un arquitecto que conoce bien nuestras actividades. El arquitecto consensuó con todas las asociaciones para la ocupación de la avenida y el tamaño de cada puesto. Algunos quisieron ocupar incluso las vías por donde circulan los compradores y esto no lo permitimos; pero aun tenemos problemas con los ambulantes que se asientan en cualquier espacio vacío que ven, sin saber que todo está ya organizado. (entrevista a PQ, secretario ejecutivo de la asociación Panorámica, El Alto, 2009).

Por tanto, la territorialidad no está basada en criterios de especialidad de productos sino en apropiaciones y ocupaciones directas de los grupos de asociaciones en relación con su peso cuantitativo y su fuerza de presión. Se impone la lógica de la necesidad por sobre la lógica del mercado o del Estado. Finalmente, todas las asociaciones resuelven sus conflictos a un nivel superior, que es la Federación de Gremiales de El Alto, que está afiliada a su vez a la COR de El Alto. Cuando indagamos sobre el papel que juegan las juntas vecinales en la asignación de espacios, la respuesta fue muy ambigua: “conversamos con los vecinos, muchos de ellos son nuestros afiliados pero otros tienen que entender que nosotros estamos en obligación de proteger nuestro espacio de trabajo” (entrevista a dirigente de la asociación Panorámica, El Alto, 2009).

En 1997, el autodiagnóstico de la zona 16 de Julio reconocía como una actividad importante la instalación de ferias francas, una de las cuales era la 16 de Julio. En aquel entonces ya existían 65 asociaciones de comerciantes, con un promedio de 250 miembros cada una; en 2010 fueron más de 125, con cerca de 300 miembros cada una. Al final de los 90 hubo una ordenanza municipal para que las asociaciones de comerciantes tramitaran la autorización ante el municipio, a fin de instalarse en la zona, y el gobierno municipal debía consultar con las juntas de vecinos para aprobar la autorización. Pero por las presiones de ambas partes se derogó la ordenanza, quedando las juntas de vecinos al margen de esa decisión. No obstante las movilizaciones de las organizaciones vecinales, los comerciantes de la Feria 16 de Julio se asentaron definitivamente al menos hasta el 2010.

Este hecho contrapone una ya tradicional diferenciación de patrones organizativos: el territorial, activado por las juntas vecinales y los distritos,

y el clasista, soportado por los gremios de asalariados y no asalariados; ambos patrones expresan la dicotomía, que se discute a lo largo del libro, entre formas sociales y económicas en las prácticas colectivas en El Alto. Sin embargo, ambas dimensiones interactúan estrechamente cuando ocurren las grandes movilizaciones políticas y sociales como las festividades.

Paradójicamente, en la Feria 16 de Julio la apropiación del espacio público corresponde no a la organización territorial, como pueden ser las juntas vecinales, sino a la organización sindical como es la asociación gremial. En general, son los dirigentes gremiales quienes asignan los puestos de venta, de acuerdo con la antigüedad y la disciplina; la relación entre la base y los dirigentes está matizada por pagos y favores. Nadie desconoce que los dirigentes extienden autorizaciones y permisos tamizados por actos de corrupción. Una de las críticas más fuertes a la feria, manifestada como *vox populi*, es aquella relacionada con la seguridad. Un ejemplo que caló en la percepción de la ciudadanía sobre la feria fue el registrado por la prensa local, en 2009, en el sector de Las Rieles, cuando un comerciante se defendió de un ladrón que, finalmente, fue atrapado y sometido a una golpiza, lo que ocasionó que una semana después un grupo de ladrones tomara represalia lanzando una lluvia de piedras sobre los comerciantes y amenazando a varios de ellos, a la vez que hiriendo de gravedad al comerciante que inicialmente dio lugar al caso. La ausencia de actuación policial y las declaraciones de los comerciantes sobre la posibilidad de armarse de combustible para prender fuego a los ladrones marcaron un hito en el imaginario relacionado con la feria.

Tres preguntas cerradas dieron pistas acerca del nivel de convivencia cotidiana: la existencia o no de la seguridad ciudadana y sobre la procedencia de la misma, es decir si es privada o policial; la calidad de la seguridad; y la clase de problemas frecuentes en el lugar, relacionados con robos, peleas de puestos y otros. El estigma de ciudad insegura pesa sobre El Alto con epicentros en La Ceja y la Feria 16 de Julio, se evidencia en la cantidad de empresas de seguridad que se establecieron en ella, así como en los planes de seguridad autogenerada en muchos vecindarios de la ciudad.

## Segundo giro narrativo. Gobierno de Evo Morales (segundo período). Reconocimiento constitucional de la “economía plural”

Persiste en El Alto, como en las grandes ciudades latinoamericanas, la informalidad inmobiliaria y urbanística, y también la económica, fruto de los grandes procesos migratorios de inicios del siglo XX y del ajuste estructural a finales de ese mismo siglo. Los pobres urbanos se mueven, de acuerdo con Abramo (2011), con base en tres lógicas de acción social —que pueden reconocerse también en El Alto y la Feria 16 de Julio— las cuales actúan como el sustento estructural del crecimiento urbano.

### Territorialidad de la pobreza

La primera es *la lógica del Estado*, según la cual la sociedad civil y los individuos se someten a una decisión del poder público que asume la responsabilidad de definir la opción que garantice el mayor grado de bienestar social. Esta fue, por ejemplo, la promesa (incumplida durante años) de favorecer la creación de puestos de trabajo y reducir el desempleo, para paliar el régimen flexible de empleo que se puso en marcha en Bolivia desde fines de los años 80 hasta la primera década del siglo XXI.

El Estado determina no solo la forma y la localización, sino también el objetivo público que posibilitará el acceso y usufructo del suelo urbano y la vivienda. Así, define el impuesto inmobiliario, al igual que políticas de construcción de viviendas de interés social (generalmente con reducido impacto en el déficit de vivienda y no orientadas a los sectores más carentes). También el permiso para ocupar la vía pública en la Feria 16 de Julio (en menos de 20 centavos de dólar). Igualmente depende de regulaciones públicas, incluso por omisión, la adecuación del uso de suelo público al asentamiento del comercio callejero. Allí, se incorpora otro actor omnipresente, que parece borrarse en la feria “real”: el Estado o, más bien, un tipo de Estado, permisivo, corrupto y clientelar, en buena parte de la historia democrática municipal de El Alto. Un Estado que medra de

la informalidad y la pobreza, especialmente en la esfera local y municipal cobrando tasas arbitrarias por *sentaje*.<sup>13</sup> Se trata de un intercambio extraoficial de favores, cuando los titulares de cargos políticos regulan la concesión de prestaciones, obtenidas a través de su función pública o de contactos relacionados con ella, a cambio de apoyo electoral.

La segunda es *la lógica del mercado* según la cual este es el mecanismo social donde se encuentran consumidores del suelo, propietarios y empresarios formales e informales (“loteadores” ilegales) que ofertan y demandan suelo y bienes inmobiliarios; al menos en teoría satisfacen las necesidades de los consumidores. Son los vecinos-propietarios por ejemplo; su ambivalente agregación “obligada” a la ocupación avasallante y arbitraria del vecindario por parte de la feria, les deja, en compensación, un saldo de réditos inmediatos y una creciente valoración de sus propiedades, que va a contramano de un desarrollo urbano convencional.

Esta es una plusvalía que no se realiza sino en los términos de la propia actividad mercantil de la feria: el vecino reduce su hábitat a la mínima expresión, mientras cede la mayor parte de su predio o inmueble para tienda o depósito de mercaderías. El fenómeno parece responder, en parte de los casos, a los “mercados formales” establecidos de acuerdo con normas jurídicas y urbanísticas aplicadas en sectores de renta alta y media. Pero también son frecuentes los mercados informales del suelo urbano para transacciones directas sin respaldos legales y reglamentarios, en los que son comunes las estafas y conflictos.

La tercera es *la lógica de la necesidad*, por la cual existe una motivación condicionada por la pobreza; aquí no se puede cubrir la necesidad con recursos monetarios que no se posee ni tampoco con recursos institucionales ni capital político. Entonces se apela a procesos de acción colectiva ocupando terrenos e inmuebles. Esta acción colectiva incluye eventuales conflictos políticos y jurídicos y también incorpora prácticas de territorialización.

La territorialidad ferial se expresa en esta lógica por la relación de proximidad entre los núcleos de asentamiento a través de redes de relaciones ‘institucionalizadas’ y jerarquías informales y tácitas, e incluso por el poder

<sup>13</sup> *Sentaje*: cobro municipal por uso del espacio público para la venta al menudeo.



de la fuerza y la violencia. Se construye socialmente a partir de un conjunto de relaciones de interacción entre individuos, familias y grupos, también para ocupaciones de espacios para puestos en vías, baldíos, espacios públicos, etc. Se trata de una estructura invisible, insospechada por el consumidor y el feriante en general –aunque el especializado conoce perfectamente el eslabonamiento–. También se refleja en las fuertes repercusiones negativas en la actividad industrial local. Este modelo no deja huella en el territorio más que la propia reproducción de sus condiciones depauperadas, o degradaciones ambientales, como en las regiones mineras andinas en el Occidente de Bolivia o en las áreas periféricas metropolitanas en El Alto. “Para las oficinas globales, son un punto más en el mapa gerencial, de donde extraen ingentes recursos, ahorrando costos” (García Linera 2000, 25).

Algunos estudios sobre los territorios urbanos de los pobres reconocen la importancia de la categoría comunidad. La comunidad, en cuanto movimiento social urbano, es uno de los principales motivos de los pobres para permanecer en sus lugares de residencia y también de venta en la feria. Cuando se les pregunta sobre otras opciones de localización (ubicaciones en construcciones especializadas y reglamentarias de mercados), manifiestan una oposición cerrada, no están dispuestos a retirarse de las ocupaciones colectivas informales. La sinergia familiar y los lazos de amistad construidos a lo largo de muchos años de convivencia (efecto de proximidad del vecindario) facilitan la aparición de relaciones de intercambio basadas en los criterios de *don* y *contradon*; es la lógica de la reciprocidad andina que permite alimentar una verdadera economía de solidaridad de familia expandida.

Este hecho significativo muestra la economía social y solidaria en el universo de la pobreza urbana; es un elemento clave en la estrategia familiar para la manutención de hijos e hijas bajo la tutela del vecindario, lo que permite la máxima participación de miembros de la familia en el mercado de trabajo (formal e informal). Así, dado que vecinos y parientes son responsables de cuidar de los hijos de los trabajadores, ese *don* será retribuido posteriormente con otros favores. Estas prácticas generan de hecho una economía de solidaridad territorializada con base en redes de ayuda mutua a las que el comunario urbano no está dispuesto a renunciar fácilmente. Esto se debe no solo a las ventajas sociales y económicas en una economía de “po-

breza” generalizada, sino también a la posibilidad de pertenecer a estrategias localizadas de solidaridad con características muy propias, que difieren en cada punto de la localidad; incluyen saberes de usos y costumbres adquiridos a lo largo de procesos de aprendizaje, que tardan en dominarse.

También se encuentra en estos territorios la posibilidad de recrear la vida cotidiana rural y de ciudades pequeñas en medio de las grandes y modernas metrópolis. “Para mí, es la posibilidad de vivir de nuevo como vivía en el campo, tengo un espacio donde planto verduras y converso con las comadres como hacía allá en mi tierra [...] muy a gusto aquí [...] tengo la ciudad y vivo como en el campo” (vecino de *favela*, en Abramo 2011, 277). Así, estas territorialidades de la pobreza permiten la convivencia de temporalidades de pertenencia y estilos de vida que la ciudad suele eliminar. Los jóvenes, por ejemplo, transitan dentro de nuevos estilos de “estar” con características primario-comunitarias de las relaciones sociales. La comunidad extendida es el territorio de la cotidianidad y la cohesión social.

La lógica de la necesidad cosifica, por otro lado, una autonomía cultural y social radical en la feria que devino de la propia dinámica del crecimiento por sí y para sí. Obscureciendo reflexiones más profundas sobre el tejido social, cultural, político e histórico de la sociedad alteña, se inserta el objeto empírico “feria” en la realidad local y nacional. Por consiguiente, la feria es el caos indeterminado, natural, en el que se *aprende* a sobrevivir, como en la ciudad, como en la vida, como en el capitalismo. ¿Se trata del caos de la incertidumbre de la vida cotidiana o de una nueva racionalidad en el capitalismo periférico? Predominan allí el autoempleo, el emprendimiento informal, la aplicación de la lógica de la necesidad de sobrevivencia. Si bien esta mirada reconoce las voces directas de los actores sociales que reconstruyen la feria desde el microterritorio, su propia percepción y su cotidianidad de vivencia, consumo y acumulación “informal” lo hacen en el límite que la descripción empírica podría contener. Esta lógica está revestida de la apología de la “lucha por la existencia”, el *statu quo* habitual, la reproducción “naturalizada” de sus condiciones de desigualdad, el conformismo: *ukamau tata*.<sup>14</sup>

14 *Ukamau tata*: expresión en idioma aymara, que puede traducirse como: “así es siempre, señor”.

De esa manera ‘la territorialidad de la pobreza’ de la feria se transforma, en este caso, en un verdadero capital “locacional”, tanto por su posición central urbana en El Alto, por las externalidades del vecindario como economías de solidaridad y por el “bienestar urbano” relacionado con la convivencia de estilos de vida informal en el territorio de los pobres. Por eso, el capital “locacional” devaluarse por actividades ligadas a economías ilegales, a productos robados y a la violencia resultante. Paradójicamente, la ilegalidad decide ubicarse en esos lugares porque aprovecha de todo el capital “locacional” de esos territorios.

### Economía plural

Hay la presencia y la articulación de varias economías y también está la moderna, la mercantil, tradicional, de intercambio, de reciprocidad, probablemente hay actividades de *ayni*; entonces, *sí, es* por eso que es importante en ese sentido, no solamente en la feria está la sociedad pobre, sino también en la feria hay gente rica que tiene 4, 5, 6, 7 pisos (entrevista a GS, investigador, La Paz, 2009).

En el contexto del desarrollo local, la economía social y solidaria surge como una alternativa entre las dos formas clásicas de economía, la centrada en el Estado y la centrada en la economía de mercado. Tiene como base el territorio y las relaciones sociales y culturales que en él se reproducen, pero necesita de la conciencia del sujeto como constructor de su propia realidad.

Autores como Razeto (1999) conciben la economía solidaria o economía de la solidaridad como una manera de producir, distribuir y consumir vía las relaciones solidarias y de cooperación mutua, generan nuevas formas empresariales y asientan redes de distribución y redistribución económica. La solidaridad presente y operante en la economía da lugar no solo a una racionalidad económica diferenciada, sino que instituye una territorialidad como dominio económico. La solidaridad convertida en fuerza económica es identificada como Factor C, energía social que se genera mediante la unión de conciencias, voluntades y sentimientos en un grupo solidario que se propone

objetivos compartidos. A su vez, para Coraggio, la economía del trabajo solo puede comprenderse en contrapunto con la economía del capital. Ve el conjunto de la economía a través de la lógica del trabajo y su reproducción ampliada, en contra de la hegemonía del capital y su acumulación. La unidad doméstica (UD) es la forma elemental de organización micro-socioeconómica del trabajo, y no la empresa capitalista; las UD pueden ampliar su lógica de reproducción mediante asociaciones, comunidades organizadas, redes de diverso tipo, consolidando organizaciones socioeconómicas dirigidas a mejorar las condiciones de vida de sus miembros. (Coraggio 2007).

Lo esencial de la economía solidaria radica en la relación con las experiencias de la economía popular. Es un concepto que alude a la adhesión solidaria, lo cual contrasta con el individualismo competitivo del capital; se efectiviza cuando sus componentes actúan basados en el apoyo mutuo, la cooperación y formas creativas de compartir. Los actores ejercitan y desarrollan el valor de la fraternidad en distintas formas. La estrategia es maximizar las prácticas solidarias, satisfacer las necesidades básicas y generar procesos acumulados de desarrollo (Coraggio, 2007. Esta posibilidad es más viable, por lo general, en los espacios locales.

No es una economía de pobres o para pobres. Enseña que la solidaridad se puede convertir en una fuerza económica general, que potencia las capacidades individuales y colectivas, convirtiéndose en un factor de alta eficiencia y que genera productividad en todo tipo de actividad. El Factor C –denominado así porque con C inician varias palabras que lo definen: compañerismo, comunidad, cooperación, cohesión, colaboración, calidez, coordinación, etc.– es el nuevo elemento que aporta la economía solidaria a los otros modelos y análisis económicos; sus ejes principales son el trabajo, el capital y la tecnología.

Con la economía solidaria surge el tercer polo de la economía, el cual equilibra los actos económicos de las dos formas tradicionales; incluso está destinado a servir con ventajas insuperables en las funciones de protección de la vida y del ambiente.

Pero es precisamente a ese respecto que resulta crucial la forma en que se organiza toda una ciudad. Libera a las fuerzas progresistas del encierro orga-

nizativo al micronivel de los colectivos obreros en lucha y las economías solidarias (por importantes que puedan ser), y nos impone una forma totalmente diferente de teorizar y practicar la política anticapitalista (Harvey 2013, 221).

Un elemento importante dentro de la configuración del Estado Plurinacional de Bolivia es justamente el referido a la dimensión económico-social del cambio, sintetizada en la consigna de la economía plural. Si bien el Art. 306 de la nueva Constitución enseña que: “La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”, en los hechos rige aún una economía de mercado, liberal, con fuerte énfasis en el sector estatal. Un funcionario afirma:

Este pluralismo pasa por alto que la realidad técnica, organizativa y cultural de la producción capitalista sigue dominando a las demás formas sociales y comunitarias. Ignora que no será posible construir un nuevo modelo económico-social comunitario si no es transformando las relaciones sociales de producción capitalistas, así como las formas de transferencia de valor desde las economías comunitarias hacia las economías capitalistas. Ignora que en este contexto pluralmente dominado por el poder del capital, los propios avances en la nacionalización del sector hidrocarburos pueden terminar anclados en una nueva versión de capitalismo de Estado<sup>15</sup>.

Este artículo puede patentizar lo que sucede en Bolivia en el período de estudio. Si bien se proclama que el país está transitando hacia un “nuevo modelo productivo nacional”, basado en el Buen Vivir, con fuerte énfasis en la economía estatal, comunitaria y cooperativa, en los hechos, específicamente en la escala local, en los municipios y las ciudades, adopta todavía las lógicas del capitalismo a secas, y de las relaciones sociales de producción capitalistas (economía de mercado). Estas regulan la vida cotidiana de la sociedad y de los grandes negocios del Estado (véase cualquier dato del sector de hidrocarburos o de energía eléctrica). Por esto, el Gobierno se encuentra en la difícil encrucijada de acabar apostando por una economía capitalista o buscar el equilibrio dentro de la economía plural, donde el

15 A. Rada, “La estabilidad le gana al cambio”, *Página Siete*, 12 de enero de 2012.

poder del capital sea equilibrado con la complementariedad de las otras formas económicas. ¿Es posible esa virtualidad?

La Feria 16 de Julio es un laboratorio en ese sentido. Se ha visto en gran parte de los acápite previos la coexistencia de:

1. La economía comunitaria: reciprocidad y solidaridad, apelación al recurso territorial de los niveles de reciprocidad, los usos y las costumbres arraigadas y determinantes para construir la convivialidad colectiva, el circuito producción-feria-fiesta que tensa y rearticula las redes comunitarias.
2. La economía capitalista: el intercambio mercantil, el dinero, la acumulación están plenamente presentes, así como las PYMES, abiertamente lucrativas; a su vez el núcleo del mercado capitalista en la feria, la mano invisible es la economía urbana, la plusvalía inmobiliaria y del suelo que se consolida lentamente, generando un margen extra de renta en manos de los propietarios.
3. La economía cooperativa: existen cooperativas tanto populares como financieras y de crédito.
4. La economía estatal, presente mayormente en la provisión de servicios públicos y en infraestructura vial, de transporte y de equipamientos (en los bienes públicos y colectivos). ¿Es posible la convivialidad equilibrada?

### Nueva lógica ancestral

Recíbeme (donatario)  
entrégame (donante)  
pues dándome me tendrás de nuevo,  
y añadía, esta vez con un lenguaje  
brahmánico muy sencillo: “en este mundo y  
en el otro se vuelve a recibir lo que se da”.  
Un viejo código.  
(Mauss 2009, 27).

En el *Jach'a Qhatu* se exhiben todos los productos y, a propósito de su intercambio, aparece también el otro, en este caso el semejante, así sea de otra parcialidad, el compadre, el pariente, el comunario, el vecino. A partir

de este acto también se inicia una relación social, pero a diferencia de la relación instrumental que se genera en el intercambio mercantil, donde el motivo del diálogo es el dinero, el costo, la adquisición de una mercancía a cambio de dinero, en las prácticas andinas aparece un ruego: *yapame* (aumento) o *iraquita* (rebájame), y entonces aparece la otra dimensión. En el contacto con el otro, además de venderle tus productos le vendes una parte de tu espíritu, de tu energía, a través de la *yapa*.

Cuando dices *yápame/aumento* o *iraquita/rebájame* estás mutando el sentimiento del producto con el corazón de los portadores. Luego ya transas [...], hay una especie de doble ganancia: una material y otra espiritual. Es como el prestigio del *don*. Es importante esto del encuentro armonioso entre las partes. Lo que está llevando es un buen producto que le estoy entregando con el espíritu a restituir. Tú también tienes que restituir a otros (Yampara, y Temple 2008, 28).

La entrada a la lógica ancestral andina se hace a partir de tres perspectivas. Una es las denominadas *prácticas sociales y espaciales*, que devienen de los usos y costumbres, expresadas en el espacio existencial y los niveles de reciprocidad. Otra es las representaciones culturales, particularmente las *representaciones espaciales* referidas al “pensamiento andino”, es decir una especie de teoría tanto general como sustantiva de la praxis de lo andino. Una tercera es considerarla un imaginario más de interpretación de la feria; se trata de la cosmovisión o los *espacios de representación* que revela la reterritorialización de la feria, particularmente visibilizada en octubre de 2003, y que se activa en la dinámica socioeconómica del *Jach'a Qhatu*. Queda como resultado para futuras investigaciones la tentativa de unificar, en una sola teoría, la dimensión ancestral y étnica. En este libro se ofrece un acercamiento dialéctico de esas dimensiones, para intentar verificar el curso territorial de la feria.

Se trata de tres ángulos analíticos, cuya integración y resolución fue muy compleja. Al plantearse estas tres posibilidades surgen cuestiones: ¿se trataba de tres lecturas diferenciadas de un mismo texto o de una misma realidad, y estas tres interpretaciones eran un juego de matices de representaciones de clase sobre una misma realidad? o ¿se trataba de tres perspectivas irreductibles sobre lo indígena en la Feria 16 de Julio?

También surgió la necesidad de precisar los términos de la teoría antropológica que gira en torno a las disponibilidades del sujeto observador. Es decir, poner el acento en una perspectiva desde adentro, desde la cosmovisión interna de los sujetos estudiados, de la gente del “lugar”, o ponerlo en una perspectiva desde afuera del hecho, con el lente foráneo de la distancia y el preconcepto. Es decir, se trata de las interpretaciones émicas y éticas. Ambas perspectivas están en una pugna dialéctica, aunque desde luego relativas a la definición de lo émico como la ubicación del “centro de la periferia”. ¿Qué es lo émico en nuestro trabajo? o, como diría Hall ¿desde dónde hablamos, cuál es la posición de enunciación?

Si asumimos que Yampara, por ejemplo, habla desde una perspectiva émica, diría

Yo pienso que la feria es la recreación del *Qulka-Tampu*, palabras aymaras que hacen referencia al almacén de recursos naturales y espacio cultivador de riquezas que, a su vez, es un espacio de retribución de los mismos...

Otra mirada émica puede ser la de una comerciante entrevistada, en 2010, en la ciudad de La Paz, dedicada a la venta de frutas y verduras:

Ya nadie entra al tambo, no conviene quedarse adentro, claro se está bien, es muy tranquilo, pero la gente no entra a comprar, todos compran fuera del tambo, muy pocos entran. Si algunos se quedan a dormir, especialmente los cargadores, los cuartos se llenan de cargadores, yo creo que para eso puede servir pero para la venta ya no funciona.

¿Cuál es la identificación adecuada de estas dos visiones émicas aparentemente antagónicas? Quizá la respuesta está en el mundo de las representaciones de los sujetos.

En cambio, si nos fijamos en una representación ética del fenómeno de los *tambos*, varios estudios antropológicos hablan de ellos (*tampu* en quechua) como de casas nobles dispuestas para albergar viajeros; en realidad hospedaban a *chasquis* (emisarios), a autoridades y quizá hasta al Inca cuando inspeccionaba el territorio imperial. ¿Acogían a las personas de la plebe? Las autoridades coloniales también utilizaron el sistema de *tambos*.

En estos alojamientos se permitía la permanencia de animales de carga y de monta, así como depósito para productos que transportaban. A partir del siglo XX se volvió alojamiento y por último se especializó en expendio de oferta de frutas y verduras. Hoy, el *tambo* más famoso, el “Tambo Quirquincho” en la ciudad de La Paz, es un museo. ¿A cuál de estos hay que referirse cuando se dice que la Feria 16 de Julio es una recreación del *tambo*?

La problemática se torna más compleja cuando en la interpretación de la Feria 16 de Julio se habla de un mundo invisible (para los ojos). Es “metafísica popular”, o es un sentido común que valoriza la existencia de fenómenos materiales y fenómenos espirituales, pues lo invisible está vinculado a lo espiritual, e incluso podría estar relacionado con lo imaginario, aunque de hecho la sola representación materializa al imaginario. Es innegable la existencia de ideas, fantasías, creencias, que nutren la vida cotidiana y son reales, porque se materializan en la medida en que son lenguaje, textualidades sobre los fenómenos; son representaciones, para ser más precisos, en el caso de la Feria 16 de Julio.

Se trata de representaciones espaciales que pueden construirse desde las ideas populares en el sentido común cotidiano, hasta las más elaboradas y sistemáticas; son espacios concebidos, abstractos mentales ligados a las relaciones de función y al orden que estas imponen. Puede tratarse de representaciones centrales donde se asienta la estructura de poder racional-profesional del Estado capitalista, por ejemplo. Sin embargo, las representaciones espaciales distan de ser absolutamente dominadas por el poder hegemónico. Lefebvre sostiene que el espacio abstracto es un sitio de lucha y resistencia en cuyo terreno se articulan las contradicciones sociopolíticas.

En este orden analítico podríamos ubicar la lógica ancestral que plantea la antropología y, en general, el pensamiento andino, como una construcción convencional de la cultura andina. Su fuerza no radica, desde el punto de vista de este libro, en transmitir alguna verdad sustancial como mera herencia inmemorial, sino en que al poner en evidencia y descubrir las representaciones hegemónicas en entredicho con estas “otras” representaciones, se puede –en la contradicción– posibilitar que emerja un espacio diferenciado, el rebrote del espacio existencial andino cotidiano que se abre paso en las propias representaciones disciplinarias.

Se trata, entonces, de entender la lógica ancestral como un campo de contradicciones y alteraciones de la construcción de la identidad y de la cultura. No bastan las narrativas arqueológicas o antropológicas que se refieren a una totalidad con fundamentos trascendentes y sustanciales, que convierten a sus sociedades en ámbitos estáticos y cerrados. Creemos que las culturas indígenas son parte de una dinámica de transformaciones émicas y éticas que escapa a cualquier tipo de clasificación binaria, como la de blanco-mestizo o mestizo-indígena.

El concepto de *prácticas espaciales* hizo ostensible en la investigación una amplia diversidad de estrategias de las colectividades y personas en la Feria 16 de Julio. Se constató que las lógicas de reciprocidad y redistribución están arraigadas en el “mundo de la vida”, esa parte de los territorios de la sociabilidad (lugares de encuentro, espacio público, la misma Feria 16 de Julio, una totalidad entretejida de múltiples espacialidades y aun territorialidades), y la cotidianidad (microespacios, locales de expendio, reductos familiares), constituyen un repertorio de articulaciones lleno de flexibilidad y adaptación. Podríamos decir que las prácticas de reciprocidad, redistribución y solidaridad tienen un origen en la historia del pueblo y en la de cada individuo que pertenece a ese pueblo. Así, evidentemente, en algunos momentos de la vida cotidiana de la feria, especialmente en la primera fase, el período entre 1952 y los años 80, fueron prácticas visibles, objetivables; en esta fase la feria fue más campesina, hubo una estrategia socioeconómica de articulación del campo y la ciudad, fue el período en el cual el campo penetró profundamente en la ciudad.

En este punto, la reciprocidad actúa como motor de la producción. La economía de reciprocidad no se reduce a la autosubsistencia, sino que es una economía definida por el consumo: cotidiano, festivo, lúdico, redistributivo, etc.; se puede comprimir al circuito producción-feria-festividad, pero sus proyecciones son diversas. El motor de la producción es la reciprocidad porque para dar debo producir. Y en muchas circunstancias, para ampliar la red de reciprocidad, al casarse una hija, pasar un cargo, ser padrino o madrina, bailar, etc., se necesita producir más. La reciprocidad es el motor de la producción. Por eso, muchos microcréditos eran solicitados para fines redistributivos (y no productivos), cuando la capacidad produc-

tiva ya no satisface las exigencias de la redistribución, en particular en el medio urbano, porque, por ejemplo, las fiestas exigen gastos monetarios importantes en orquesta, bandas, trajes, etc.

En el segundo largo período al que hemos denominado aglomerado de exclusión, la Feria 16 de Julio ha tenido impactos directos sobre las articulaciones territoriales desde el mundo rural, mientras que las prácticas de reciprocidad, redistribución y solidaridad han cobrado una dimensión clandestina y subterránea en la vida social de la feria. Sin embargo, se adaptan.

La reciprocidad se encuentra mediante transacciones basadas en equivalencias fijas (el *chimpu*, la *alsa*, por ejemplo), es decir que las cantidades dadas y recibidas no dependen de la oferta y la demanda, y la relación social creada se expresa a su vez por la *yapa* (cantidad de producto añadida a la equivalencia). La *yapa* es un símbolo que compromete a ambos participantes a seguir reafirmando su sentimiento compartido (amistad, por ejemplo) a partir de dones y contradones de productos. En este sentido, el mercado no es reservado al intercambio de tipo occidental: existe un mercado de reciprocidad, muchas veces inmerso en el mercado de intercambio, en el que las transacciones económicas son inseparables de actividades sociales (compartir comida y bebidas, divertirse, informarse, reencontrarse con ceros y familiares, etc.) y rituales (*ch'alla*), de tal manera que la feria, en la que se juntan centenas o hasta miles de personas, se asemeja a un centro de peregrinación (Michaux 2005, 4).

Recuérdese que en el aglomerado de exclusión la masa se constituye como agregados inorgánicos de individualidades y manifestaciones atomizadas. Se debilita o desaparece la intermediación de los organismos de la sociedad civil y aparecen las conductas de crisis cuando la reciprocidad se torna negativa; entonces surgen, por ejemplo, pandillas de jóvenes, grupos delincuenciales, violencia generalizada. Además, si asumimos que tanto la movilidad física extrema cuanto la completa inmovilización en el espacio son características de los aglomerados de exclusión, no se dan las posibilidades para construir relaciones funcionales o simbólicas entre los sujetos, no existe la tradición, pierden sentido los usos y las costumbres.

Aun cuando los rasgos analíticos usados para identificar este período (de aglomerado) de la Feria 16 de Julio expresan un momento de máxima radicalidad de la exclusión, se trata de un proceso temporal más que de una condición o un estado objetivo y espacialmente bien definido. Sin embargo, es una condición completa y dinámica mezclada con otras situaciones menos inestables (el incremento acelerado de la pobreza, de la inseguridad, de la violencia organizada, la desorganizada y de la anomia defensiva), a través de las cuales los excluidos intentan, a todo trance, afirmarse o reterritorializarse. De hecho, en la Feria 16 de Julio la superación de ese estado supuso continuos y violentos procesos de movilización social tanto hacia afuera (la alcaldía de El Alto, el gobierno) como hacia adentro (incruentas luchas de comerciantes por reubicarse y mantener espacios de permanencia en las localizaciones y los puestos).

El sector estudiado abarca aproximadamente 15 cuadras y aun puede dar la misma imagen de los años 90; cerca de cinco cuadras en sus extremos están ocupadas por feriantes más precarios, cuyos puestos están sobre el suelo y ubicados cerca del borde de la plataforma del altiplano en el límite con la ciudad de La Paz. Allí también se ubican, en casetas precarias, en larga hilera, los *yatiris*, continuamente contratados para ritualidades, *challas* y quemas. Se trata de permanencias que pueden implicar al menos una doble lectura. Una es que la ancestralidad no ha influido en materializar la reciprocidad, la redistribución y la solidaridad en el espacio de la feria, y, por tanto, se vive todavía un proceso de reterritorialización incompleto que se expresa en la periferyzación de los más pobres, o que la aparente incompletud denota otro orden territorial aun incognoscible. En la segunda lectura, donde no se expresa la lógica del poder centro-periferia, típica del ordenamiento territorial del capitalismo periférico, la fuerza social de la feria, su poder, estaría localizado en esos bordes dinámicos donde se asientan los masivos feriantes más precarios y los *yatiris*. Entonces, a la lógica ancestral se la podría encontrar aun vital en la posibilidad, siempre abierta en la feria, de acoger a los más carenciados cuando la necesidad los empuja a la calle a luchar por su sobrevivencia.

Con la mano en alto, sosteniendo un mechero humeante y con la mirada al *alaxpacha*, un hombre invoca a los *achachilas* y la *pachamama*. El *yatiri* o adivino aymara, don Nemesio K., oficia la ceremonia con la autoridad

de un sacerdote, de un maestro, un consejero y un curandero, en medio de sus invocaciones en un aymara rápido y el humo de incienso, la *khoa* y el copal. La ofrenda se realiza ante dos personas que participan serias y reconcentradas para pedir a la *pachamama* la prosperidad de su *qhatu* en la feria de El Alto. En la oportunidad, el maestro K., quien tiene una caseta en la avenida Panorámica, cerca de las antenas de la urbe alteña –al igual que un medio centenar de sus colegas– fue contratado por una pareja para realizar un ritual de prosperidad. “La ofrenda para un negocio, vehículo o construcción, en nuestras casetas, cuesta 350 bolivianos [50 dólares], y el ritual se lo hace entre 40 a 80 minutos, y al día tenemos unos tres, mientras que para una construcción de una vivienda o edificio en el mismo lugar de los propietarios la ofrenda llega a costar alrededor de 800 bolivianos [120 dólares]”, explicó. Así, podría obtener en los días excepcionales casi 150 dólares diarios (entrevista a EB, *yatiri*, El Alto, 2010).

### Movimientos posneoliberales

Donde una mujer de pollera transita por la avenida Panorámica, que conecta con la Ceja de la ciudad de El Alto, allí antes funcionaba la estación ferroviaria, con al menos dos galpones gigantes. Según el viejo vecino F. Laura, que vive en esa zona durante tres décadas, “en 2008 desataron toda la estación y luego se llevaron los rieles. La gente se los llevó por la noche. Había cuidadores, pero ya no viven”. Otros hablan de que loteadores vendieron los terrenos. Parte de los carriles aun quedan, por donde todos los jueves y domingos se abre la Feria 16 de Julio (entrevista a FL, vecino de La Riel, 2010).

Desde que el tren recorría por la actual avenida Panorámica hasta hoy, evidentemente pasó mucho tiempo. El largo proceso parece reflejarse en los delgados rieles, antes motivo de un cierto orgullo local, y no hace mucho vendidos como chatarra robada. El ferrocarril no fue entonces apropiado como un bien común. Fue un tren que pasaba por El Alto, viniendo desde La Paz, rumbo al Pacífico, como parte de la vinculación ferroviaria de Oruro con el puerto de Antofagasta, ideado por la vieja oligarquía minera para la exportación de minerales.

El último momento más álgido de este proceso fue el levantamiento popular de 2003 con la “guerra del gas”, que conmocionó todas las fibras sociales y culturales de El Alto. De algún modo significó una catarsis para sus difíciles condiciones de vida y reproducción social y dejó una duradera huella que aun se puede ver en la actualidad. Se ha discutido mucho sobre la capacidad de los aglomerados de exclusión para constituirse en poder revolucionario, transformador; también existen evidencias de su expresión como movimientos extremadamente reaccionarios.

La onda expansiva de la Feria 16 de Julio es casi simultánea a la emergencia política de los movimientos sociales urbanos de El Alto. Es recién en los años 90 y primera década del milenio, cuando ganaron una centralidad ambos fenómenos de emergencia social, la Feria 16 de Julio y esos movimientos sociales. Tienen inclusive cierta pauta común directamente causal: la reducción que se hace en el modelo de los recursos financieros del Estado y la liquidación de las empresas públicas, medidas que expulsaron una cantidad enorme de trabajadores a las calles, un fenómeno antes analizado. En El Alto surge otra identidad. En la ciudad, de metáforas mixtas, aparece una nueva metáfora: *El Alto de pie, nunca de rodillas*. Así emergió como una región política ya indiscutible, donde todos los movimientos sociales comenzaron a concentrarse en el centro de trabajadores Regional de El Alto y las articulaciones conexas. Tenían una fuerza hegemónica en las decisiones del gobierno de Evo Morales y se movilizaban a favor de determinados acuerdos programáticos con el Gobierno y con un posicionamiento reivindicativo.

Más allá de las grandes movilizaciones políticas, en la cotidianidad los movimientos sociales siguen actuando, ampliándose, fragmentándose, muriendo y naciendo. En zonas de alta exposición a amenazas, por ejemplo, la población ha establecido un sistema autónomo de prevención en *acción comunal*, asentado en la lógica tradicional de organización andina rural y en las tradiciones municipalistas. En este marco, las acciones comunitarias preventivas de riesgos se destacan por la existencia de fuertes vínculos afectivos ligados a la propiedad, que dan certidumbre a dichas acciones. Generalmente, la organización se realiza a través de los representantes vecinales, comités o jefes de calle, quienes coordinan con los vecinos en asambleas, en las que se adoptan las acciones y sanciones colectivas.

Cuando se trata de riesgos, los vecinos previamente identifican los lugares expuestos a amenazas. Por ejemplo, en algunas calles o avenidas trabajaron conjuntamente cavando zanjas de gran dimensión o colocando obstáculos de tierra y piedra para desviar el curso de las corrientes de agua desbordadas y reducir la magnitud del impacto de probables desastres. En otros barrios, como Alto Lima, los vecinos se organizaron para retirar la basura y los escombros de los espacios públicos, como plazas, canchas de fútbol, avenidas y calles, además de los cauces de ríos. Así actúa la comunidad y funciona la feria.

En este tipo de actividades participa toda la comunidad, hombres, mujeres y niños, porque ya existe una conciencia colectiva sobre el alto nivel de exposición a amenazas; son poblaciones que siempre han convivido en zonas de riesgo, en los lugares más desventajosos de la ciudad de actual residencia, pero también en los lugares de origen de sus inmediatos antecesores, las altas pendientes de La Paz, o las regiones de Potosí bajo cruenta sequía. La autogestión es motivada por la tradicional cohesión vecinal ante la invariable incapacidad de las autoridades locales para intervenir y resolver las necesidades vecinales relacionadas con las emergencias. Los vecinos aportan a la gestión con los mecanismos de intervención, en el caso de la prevención de los riesgos, a través de su trabajo colectivo, es un servicio no remunerado de apoyo propio a su colectividad.

Sin embargo, la capacidad de autogestión es limitada, se reduce a unos cuantos sectores dispersos que tratan de llenar el vacío de políticas públicas de la gestión oficial municipal. Las iniciativas voluntarias se estructuran en torno a las posibilidades de liderazgo y organización promovidas por dirigentes barriales.

Entre ellos el tema ambiental se ha convertido en una tarea de 'gestión' y 'educación' que se enmarca en el carácter coactivo, por ejemplo en normas como: "no echar basura, bajo la sanción de multa..." o en su caso en mensajes de sensibilización: "vecino, bota la basura en su lugar, la basura mata", "cuida nuestro río, la basura mata". Estas son algunas de las leyendas colocadas por los vecinos principalmente en aquellos espacios que han sido afectados por el incremento de la basura (UMSA 2008, 7).



Zapatos usados



Sector La Riel





Anticuario

## Conclusión: coexistencia del territorio y el aglomerado de exclusión

La investigación revela dos aspectos muy importantes, uno teórico y otro empírico. La discusión teórica de carácter más *universal*, que ha cruzado transversalmente el trabajo, reafirma la categoría del *territorio* como plenamente válida para analizar la problemática urbana. El territorio como concepto parecería neutral, por tanto esencial, sin embargo no lo es. Constituye también otra arena del embate entre una concepción hegemónica portadora de una modernidad, de ciertos valores extendidos globalmente y con una poderosa influencia social masiva, y las prácticas de las nacionalidades vernáculas, como en este caso la aymara de la ciudad de El Alto. Su resistencia es cruenta y difícil, pero, en determinadas circunstancias, es capaz de derrotar y descubrir los talones de Aquiles de la lógica sistémica del capitalismo contemporáneo. Así, el territorio tiene el potencial de actuar como un puente epistemológico entre disciplinas e interculturalidad, y la capacidad generativa para configurar fenómenos complejos, contemporáneos como los *aglomerados de exclusión*.

En lo empírico se constata que el aglomerado de exclusión no supone una desterritorialización irreductible. Este argumento es defendido por teóricos como Badie (1995), quien advierte, a inicios del siglo XXI, el fin de los territorios por la emergencia de una economía mundial, aspiración que se presta cada vez menos a los procesos de regulación estatal-nacional para su “libre” circulación, la aniquilación del espacio por el tiempo. Eso podría suponer que la territorialidad estaría circunscrita hoy a la esfera estatal, es decir al territorio nacional, una especie de último reducto espacial

ante los flujos del capitalismo global. Mas, al contrario, el retorno del territorio a múltiples escalas, la multiterritorialidad campante en el mundo de hoy, debe concebirse como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio. Este último se consideraría un constituyente ineludible y no algo que se pueda separar de las relaciones sociales (Haesbaert 2013). Sin embargo, para no confinarse en una dicotomía primordial, se entiende como presupuesto que el capitalismo, en concordancia entre el Estado y las relaciones de producción imperantes, interviene en el establecimiento de matrices espacio-temporales en el sentido de monopolizar los procedimientos de organización del espacio y el tiempo erigidos en redes de dominación y poder. Esas matrices determinan la generación, hasta cierto punto autónoma (con fines hegemónicos a la manera gramsciana), de territorialidades diferenciadas y sus procesos de construcción.

Hemos visto en lo *particular* a la Feria 16 de Julio debatirse entre la reciprocidad y el intercambio. Evidentemente, existen en ella estas dos modalidades económicas. El sistema de reciprocidad, engarzado en lo social, basado en el *don* y el *contradon* y con una amplia disponibilidad de niveles de reciprocidad, aymaras/quechuas y de las capas populares, es preservado y practicado en la cotidianeidad. Se caracteriza tanto por incentivar la producción y circulación de bienes y servicios, como por generar un lazo social (valor social) y valores éticos comunitarios entre participantes. Constituye *la comunidad* que puede engendrar formas económicas de producción, circulación e intercambio vinculadas a la potencia social de la colectividad y de sus bienes comunes. El sistema de intercambio, referente sustancial de la sociedad de mercado, consiste en la producción y circulación de los bienes y servicios como valores materiales cuyo fin es la rentabilidad, la ganancia y la acumulación privada de dinero y bienes. Hoy, sin embargo, esta lógica se vincula con las condiciones emergentes del capitalismo financiero global, monopólico, que impone a las economías capitalistas, regionales y locales, un carácter de subordinación y supeditación a los requerimientos de la acumulación central del capitalismo.

Si ambas formas coexisten en la feria lo hacen solapadas; la lucha por la hegemonía del espacio social compartido parece ineludible. Se evidencia

en la feria que el intercambio mercantil (lo más perceptible a simple vista) es un factor de orden espontáneo en economías de mercado autorregulado creadoras de un sistema totalizador que inexorablemente todo lo reduce a su valor de cambio. También es posible evidenciar que el sistema de reciprocidad en la feria produce *territorialidad y territorio*, porque precisa convivialidad y consolidación de relaciones sociales, mientras que el intercambio genera y requiere propiedad, competencia y despersonalización. *In extremis*, las relaciones entre las cosas generan aglomerados de cosas, en definitiva “aglomerados de exclusión” de seres humanos.

[...] el intercambio se basa en una ilusión, aquella que muestra a los sujetos que la establecen como iguales cuando no lo son. Marx muestra cómo la equivalencia es, de hecho, la base de la relación social capitalista, pero, en esta equivalencia, la complejidad de lo real se enmascara, se torna abstracta y las relaciones entre los seres humanos pasan a ser relaciones entre mercancías (la mercancía “fuerza de trabajo”). Esto quiere decir relaciones entre cosas, mientras que las relaciones entre las cosas, las mercancías, se toman como si fueran relaciones sociales, relaciones entre personas. (Sousa Martins 1981, 157).

En una amplia recapitulación, la investigación develó el proceso histórico en la conformación *singular* de la feria. La respuesta es que la Feria 16 de Julio fue un *territorio*, como todo territorio andino, productivo, luego un *aglomerado de exclusión* y actualmente está en transición a ser un potencial *territorio urbano* (¡o en su defecto un explosivo aglomerado de exclusión!).

En un primer período, la feria se constituyó evidentemente en un *territorio andino*. En el proceso posterior a 1952, habiendo tenido un humilde origen, llegó a obtener un rol importante en la articulación campo-ciudad, especialmente en la territorialidad andina de la zona circunlacustre del Lago Titicaca de la región altiplánica de La Paz. Fue un nodo, un centro ferial de la producción agropecuaria regional, como tradicionalmente fueron y aun lo son las ferias campesinas, una estrategia socioeconómica de diversificación e integración regional, que abrió el mercado de consumo más importante de la región para la producción agrícola y para el consumo regional de artesanía y manufactura local. Este proceso tuvo fuerzas contrarias cuyo interés central fue la urbanización bajo visiones elitarias y neo-

coloniales de la *ciudad moderna*, del capital y la especulación inmobiliaria, que mantuvieron a El Alto en la marginalidad.

Se han estudiado los inicios de ese proceso de urbanización de la ciudad, las migraciones que constituyeron El Alto y corroboraron la similitud de destino: feria-ciudad. Se ha analizado en ese campo de historicidad la confrontación de lógicas modernas y tradicionales y la territorialización (T) de esas prácticas sociales de la feria.

A esta altura se hace evidente que hablamos de un producto histórico que se inició como una feria campesina en el mundo urbano, vinculando los tejidos indígena-campesinos con las redes de informalidad implantadas en la marginalidad urbana de El Alto, en los comienzos del Estado nacionalista. De continuar este proceso quizá un destino potencial hubiese sido la generación de un núcleo industrial manufacturero, textil o de mobiliario. Las condiciones de comunidad de productores, el acceso al mercado urbano de La Paz, y un proceso de industrialización de mediano porte que se estaba gestando en El Alto, dotaban al área de las condiciones necesarias para aquello. Sin embargo, ese proceso tuvo un giro abrupto. Adoptó, décadas después, en el capitalismo neoliberal, el carácter de un gigante aglomerado de exclusión, con base económica en el microcomercio informal e ilegal e incorporado a realidades de pobreza extrema, decadencia social y “capitalismo salvaje” y, de ese modo, a la globalización y el individualismo posmodernista.

Señalamos que antes se vivió una desterritorialización (D) del tejido socioespacial urbano-rural. Esa D abarcaba toda la formación social boliviana, uno de cuyos efectos visibles, públicos, fue la Feria 16 de Julio. En realidad fue entonces cuando la feria se volvió pública y apareció ante la ciudad, se visibilizó desde su opacidad en el rutinario y sombrío paisaje urbano de El Alto.

La función del ámbito público es iluminar los acontecimientos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en el cual hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción quiénes son ellos. Para ellos la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en la cual las cosas dejan la oscura y protegida existencia (Arendt 1997, 21).

Sin embargo, los procesos D implicaron, concomitantemente, la reterritorialización (R), que supone no volver al mismo territorio desestructurado, sino abrir como línea de fuga otra territorialidad. En esta última fase se ve cómo la Feria 16 de Julio, en el trance posneoliberal, refunda —y vive en ese proceso, que no es irreversible— un rol de territorio “integrador” urbano, tal como lo fueron las ferias regionales andinas, en el entorno de las dinámicas de la reterritorialización social que vive El Alto. En este proceso también se advierten fuertes tendencias modernizadoras, alineadas tras los nuevos sectores comerciales hegemónicos informales indígenas.

Sin embargo, la periodización histórica de la feria no se objetiva a través de la identificación de compartimientos históricos rígidos (preneoliberal y posneoliberal), sino como abstracciones espacio-temporales que se traban unas con otras, en las que se advierten transiciones de diferenciación en las dimensiones imaginario-simbólicas y materiales de la feria.

Así, el período del capitalismo de Estado —cuando se incursiona brevemente en el rastro republicano del ferrocarril en la feria— y los efectos en la composición social y en la herencia étnica de los feriantes y de la feria, no se eliminan ante la próxima transición histórica, sino que coexisten durante mucho tiempo a lo largo de los nuevos cambios sociales estructurales. Lejos de una aparente secuencia lineal, se procura demostrar que se trata de una compleja trama de regímenes de producción socioespacial que vive la feria sobre la huella durable de la “marginalidad urbana” de El Alto, componente, junto a La Paz, de un conjunto urbano-metropolitano. En esa trama, la degradación, como proceso de ruptura con la feria tradicional andina —con rasgos de decadencia social, empobrecimiento y diferenciación interna—, será el período que marcará más, la realidad socioespacial-económica de la Feria 16 de Julio. Esto se da incluso en el nuevo ciclo posneoliberal, que se podría calificar como de “integración”, en términos generales, de adaptación a los nuevos procesos sociales y políticos que vive el país.

El sentido general de la feria en el ciclo estudiado es, por tanto, de crecimiento permanente pero no continuo, en ondas o en espiral dialéctica, en directa proporción con la expansión de El Alto. Así, una de las interrogantes de la investigación queda despejada: existe una evidente correlación entre el tamaño de El Alto y el de la feria, pero cada vez más que cuantita-

tiva es cualitativa. Demuestra esta correlación, por ejemplo, la transición de la feria en los imaginarios populares y en las *representaciones espaciales*, del estigma del caos y la ilegalidad con la que se la catalogaba en el período que va desde los años 80 hasta 2000, hacia la emergencia de otro concepto, el de su identidad puramente comercial. El feriante ya no es simplemente reconocido como un desocupado sobreviviente en la economía informal o “un informal” más, sino como un “comerciante minorista de la Feria 16 de Julio”, potencialmente agremiado y parte de un conjunto económico alteño cada vez más grande y más valorado. Esa valoración puede estar ligada también con formas de expansión creciente de la mercantilización de la vida social en El Alto.

En este proceso de relación entre apropiación y dominio espacial y las configuraciones sucesivas del territorio dentro de la exclusión estructural de la feria por parte de la economía hegemónica de la ciudad metropolitana La Paz-El Alto, ha sido posible reconocer diferentes dinámicas, fruto de las racionalidades coexistentes que se analizan a continuación.

#### a. Dinámica moderna

La noción de moderno y modernidad (y aun de posmodernidad) utilizada en la investigación está vinculada con la idea de comercio, mercantilización, organización sindical o gremial, distribución espacial, normatividades propias del dominio territorial jurídico y económico. Es definida entre sus muchas acepciones por la crisis, una crisis nacida del ininterrumpido conflicto original en la historia entre las fuerzas inmanentes, destructivas-creativas, y el poder trascendente que intenta restaurar el orden (Cacciari 1976). Así, la noción está vinculada con apropiaciones simbólico-culturales hegemónicas y subalternas, correspondientes a los márgenes de reproducción de los sectores tradicionalmente dominantes y a las prácticas de resistencia y emancipación de los explotados. En esta noción cabe la idea del capitalismo monopólico, o la colonialidad económica, de *acumulación por desposesión* y del poder tal como se lo viene estudiando desde el siglo XIX. El campo epistemológico más nítido de ella está en la economía y en los

procesos económicos vistos desde la sociología moderna o la escuela neoclásica de la economía, la economía política o, en términos más concretos, desde la economía urbana inserta en la urbanización global. La indicada noción está vinculada, por tanto, al proceso del capitalismo tal como se lo vive en el Estado-nación boliviano contemporáneo; esto quiere decir que se lo entiende, por ejemplo, en la transición del capitalismo de Estado al Consenso de Washington, en las tres últimas décadas, incluyendo las luchas de resistencia, reivindicación y emancipación de obreros, campesinos e informales, los movimientos sociales, etc., que auguran el escenario histórico postneoliberal. Además, se vincula a la globalización, el mercado y los conceptos del desarrollo, la urbanización, la marginalización, la exclusión y la fragmentación de la ciudad.

#### b. Dinámica simbólica andina

La noción utilizada en la investigación procede de la cosmovisión andina, tanto de la vertiente reconstruida por la arqueología y la antropología de los estudios andinos, como de la enraizada en la población mayoritaria de la Feria 16 de Julio. Esta última se manifiesta a través de prácticas espaciales, ritualidades, usos y costumbres; en general, responde a las economías de reciprocidad y redistribución, apropiaciones y disciplinamiento colectivos, étnicos, vueltos presente a través de las memorias ancestrales, saberes tácitos e invenciones recientes, hasta la actual comunidad urbana. Se vinculan a esta racionalidad la relación contrastante entre el *mito* y el *logos*, las verdades emergentes de las narrativas míticas y la fe vinculante, una revelación cultural, a veces sincrética con la religiosidad católica, otras más espiritualista y vinculada a ritualidades andinas. Pero ante todo es una construcción identitaria estratégica, política, que se activa fácilmente, pero aun con connotaciones de resistencia colectiva o grupal más que de una emancipación creativa; tal es el caso del acercamiento a los ideales míticos del *suma q kamaña* emergentes en el último período estudiado.

### c. Dinámica imaginario-visceral

Esta noción es producto de la densa agregación cotidiana de colectividades populares en la feria. La coexistencia perceptual de emociones, pasionalidad, afectividad, de la corporeidad de los contactos personales en las agrupaciones, las concentraciones, la acción espontánea individual y colectiva para la sobrevivencia funda el espacio público de la feria. La pluralidad de demandas de los grupos sociales concentrados, que se unifican en la acción, está vinculada también con la dimensión cultural y política. En términos del binarismo habermasiano, se trataría del mundo de la vida ferial; en el cotidiano de estas multitudes encontramos mecanismos de integración social basados en una racionalidad comunicativa cuyo principal medio es la lengua aymara y popular. En general concebimos a lo imaginario-visceral como la lógica popular visible, el pueblo aglutinado que se encarna en la feria todos los jueves y domingos; las identidades sociales de la subalternidad que están unificadas en la resistencia a antagonismos de múltiples formas y que se expresan como movimientos sociales.

### d. Dinámica de exclusión interna

Esta noción permite visibilizar y agrupar a amplios sectores sociales. Nos referimos a un gran campo analítico de procesos de exclusión estructural interna moderna, que nace de la lógica del mercado y el intercambio, de la dinámica propiamente capitalista neoliberal por lo cual es más afín a la feria como aglomerado de exclusión. Una de las dimensiones fundamentales de la Feria 16 de Julio se refiere a la naturaleza de su constitución, concentra en su materialidad a: la exclusión laboral (desempleados, informales, independientes); la exclusión económica (pobreza, precariedad espacial, improvisación, inestabilidad); la exclusión social (marginación, discriminación racial, de género, generacional, segregación). Se trata de la fijación y la estigmatización territoriales, alineación espacial y disolución de los lugares, así como la fragmentación social y el estallido simbólico con lo que ha tenido que subsistir en importantes períodos de su existencia,

Esta noción es la propiamente vinculada al concepto de aglomerados de exclusión.

En términos de la metodología, la articulación de estas dinámicas o lógicas ha sido la forma en que se ha resuelto las hipótesis y los objetivos de la investigación. Dicha articulación no ha expresado una uniformidad en los distintos períodos analíticos de la investigación; tampoco es una simple construcción sintética, un instrumento de análisis. Es una abstracción sociohistórica basada en las manifestaciones concretas del fenómeno social de la Feria 16 de Julio. Las lógicas ayudaron a formular hipótesis y discutir, por ejemplo, hipótesis antinómicas formuladas sobre la feria, como las de Yampara, que apuntan más al territorio ancestral, o las de Indaburu hacia el aglomerado de exclusión, y a confrontarlas con la realidad empírica. Un amplio escrutinio teórico –para solo mencionar a Lefebvre, Singer, Raffestin, Haesbaert, junto a los trabajos empíricos de Sandoval, Wacquant, Mamani, Vidaurre– nos brindó una base de proyección analítica y un eje directriz de las variaciones más significativas de los procesos y causas posibles.

Las combinaciones y oposiciones que se generan en las distintas lógicas y racionalidades son ejercicios conceptuales para evidenciar las diferenciaciones, desnaturalizar creencias asentadas en el sentido común, y descubrir los procesos y las consecuencias sociales, culturales, económicas y espaciales que se dilucidan en la Feria 16 de Julio.

Si se pone por caso la hipótesis sobre los mundos visibles e invisibles que se manifestarían en la feria, se podría deducir que la “espiritualidad” es el *axis mundi* indígena, una espiritualidad pragmática. Se constituye con un conjunto de normas basada en el saber tácito que oriente el proceder en las actividades de las comunidades de los *ayllus* andinos, especialmente en el trabajo, y se manifiesta en prácticas rituales vinculadas a la territorialidad y a los niveles de reciprocidad y redistribución en el circuito socioeconómico: producción-feria-festividad. No se trata de una sumatoria, es más una interacción dialéctica de momentos de energía personal y comunitaria, de elementos materiales-espirituales (visibles e invisibles), holística, una fuerza de acción aunada que se torna en *motor* de la producción económica y socioespacial de los pueblos andinos.

En la otra lógica, la del capitalismo, no exenta de su religiosidad y espiritualidad contemporánea, el mercado libre –que históricamente allanó el camino y fue el motor de la sociedad productiva– persigue por medio de la competencia y la satisfacción del interés propio egoísta, asignar con eficiencia tanto los recursos como el producto de la actividad económica, como si de una *mano invisible* se tratara, en el antiguo axioma de Adam Smith. Es la mano invisible de actuación omnipresente, el capitalismo que impele a la diferenciación interna, a la lucha individualizada y a la explotación de todas las fuerzas sociales posibles, tal como se postula desde la subsunción real, proceso inescapable que subordinaría el conjunto social a la lógica capitalista, en la cual la riqueza de pocos se apoya en la explotación y pobreza de muchos. ¿Qué es entonces lo visible y lo invisible en la Feria 16 de Julio?

La irrupción drástica de la economía flexible en Bolivia hará que la condición obrera de la subalternidad, paradigma emancipador durante mucho tiempo, trasiegue a nuevas condiciones de clase y estratificación: se constituirá la informalidad, la tercerización de la sociedad, la precariedad laboral y social, el *precariado*, la multitud subalterna, la *Bolivia plebeya*, las mayorías empobrecidas, incluso de las clases medias. En ese contexto, la Feria 16 de Julio tiene un *boom* cuantitativo y cambios cualitativos, se constituye en un atestado espacio urbano caracterizado por el expansivo comercio informal; con ella se abre y reproduce el mercado de lo precario y lo ilegal. Además se refuncionalizan prácticas culturales andinas para hacerse, frenéticamente, de una posesión extendida y difusa en el centro mismo de El Alto con un carácter netamente urbano. A esa etapa de la feria, aun duradera, que hemos llamado *aglomerado de exclusión*, corresponde la transición de un territorio andino productivo a otro espacio lleno de violencia y desesperación donde se podía vender y comprar casi todo y se producían, al mismo tiempo, procesos endógenos de *acumulación por desposesión* y diferenciación de clases.

Creemos que la existencia, persistencia y ciertos rasgos hegemónicos de la cosmovisión andina en la feria, el sustrato identitario, se recualifican en ella, por la dura impronta de su vivencia como aglomerado de exclusión. Si el carácter de la lógica capitalista neoliberal de la feria se cimentó con

los cambios estructurales de veinte años en Bolivia y es aun hegemónico a escala global, el origen de la actual cosmovisión andina en la feria fue la resistencia de los grupos sociales mayoritarios. Esa cosmovisión proviene de una reciente reinención identitaria, de resistencia, de lucha y emancipación de la lógica capitalista, que bien puede asentarse en la memoria corta (cuando la feria fue un territorio). Pero la actual transición no cierra el campo del embate.

La reversión de este proceso compete a la estrategia política; el territorio, más allá de una representación, es hoy una estrategia política, un *espacio de representación* que reafirma una identidad con una matriz ancestral asentada en la memoria larga y en la corta. En el contexto actual, la reciprocidad comunitaria aun no tiene ningún mecanismo de defensa frente a la economía de intercambio. En este sentido, todas las producciones simbólicas de los pueblos originarios se mercantilizan. El apabullante comercio de vestuario, por ejemplo, tapa todas las producciones que tienen valores sociales y simbólicos.

Es urgente pensar en instancias y mecanismos que garanticen un espacio, una territorialidad protegida para la reciprocidad, quizá a partir del principio constitucional de la economía plural, el derecho a ejercer economías sociales y solidarias, a fin de que sea redimida de la economía de intercambio capitalista. Es clave la persistencia de las lógicas imaginario-visceral, donde se construye la comunidad viva, junto con las prácticas ancestrales y sus territorialidades. Eso no es nuevo, ya se manifestó en algún momento del pasado reciente como parte de los movimientos sociales urbanos en El Alto y abrió la posibilidad de la reterritorialización de la ciudad.

## Anexo 1 Confrontación y convivialidad

Lógica	Moderna / Exclusión	Andino-mística	Imaginario-visceral	
El Alto	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Desarrollo urbano inconcluso</li> <li>- Planes, políticas incumplidos</li> <li>- Industria regional</li> <li>- Equipamientos metropolitanos</li> <li>- Usos de suelo/ especialización</li> <li>- Renta del suelo: plusvalías</li> <li>- Estado-mercado</li> <li>- Diferenciación social</li> <li>- Pocos nuevos ricos</li> <li>- Segregación</li> <li>- Explotación</li> <li>- Aglomerados de exclusión</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ciudad pobre</li> <li>- Urbe-periférica</li> <li>- Bajo IDH</li> <li>- Informalidad</li> <li>- Subdesarrollo urbano</li> <li>- Migrantes recientes</li> <li>- Desocupados</li> <li>- Ilegalidad</li> <li>- Imagen deteriorada</li> <li>- Caos</li> <li>- Descontrol</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Etnicidad en encuentro y convivialidad con otros</li> <li>- Territorialización de migrantes y estantes</li> <li>- Primera "ciudad aymara"</li> <li>- <i>Alaj pacha</i></li> <li>- Los movimientos sociales indígenas</li> <li>- El mercado de reciprocidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Movimientos sociales urbanos</li> <li>- Ciudad rebelde</li> <li>- "El Alto de pie nunca de rodillas"</li> <li>- FEJUVE</li> <li>- COR</li> <li>- Ciudad celebrante</li> <li>- Ciudad popular</li> <li>- Ciudad movilizadora</li> </ul>
La Feria <i>Jach'a Qhatu</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Privado-público</li> <li>- Especialización de sectores</li> <li>- Economías de aglomeración</li> <li>- Economías de escala</li> <li>- Mayoristas y minoristas</li> <li>- Competencia</li> <li>- Puestos fijos</li> <li>- Puestos en tierra</li> <li>- Ambulantes</li> <li>- Pobres periféricos</li> <li>- Pocos nuevos ricos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Informalidad</li> <li>- Sectores periféricos</li> <li>- Anexo 16 de Julio</li> <li>- Vendedores ambulantes</li> <li>- Ladrones</li> <li>- <i>Aparapitas</i></li> <li>- <i>Pajpacos</i></li> <li>- Economía ilegal</li> <li>- Ambulantes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Taypi</i> (de <i>aransaya</i> y <i>urinsaya</i>) El Alto-La Paz</li> <li>- <i>Jach'a Qhatu</i></li> <li>- La comunidad (asociación y/o federación gremial)</li> <li>- Producción-feria-fiesta</li> <li>- <i>Niveles de reciprocidad</i> (usos y costumbres)</li> <li>- Espiritualidad/materialidad</li> <li>- Cargos rotativos</li> <li>- <i>Yatiris</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La multitud</li> <li>- Masas/gente</li> <li>- Poderes gremiales</li> <li>- Asociaciones</li> <li>- Entrada Virgen del Carmen</li> <li>- Fiestas</li> <li>- Festejos</li> <li>- Riñas/rivalidad</li> <li>- Impunidad</li> <li>- Capital social</li> <li>- Capital fijo</li> </ul>
El puesto (qhatu)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Especialización comercial</li> <li>- Fragmentación/racionalidad</li> <li>- Homogenización</li> <li>- Propiedad/alquiler</li> <li>- Usos de suelo/restricciones</li> <li>- Publicidad</li> <li>- Empobrecimiento</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sin sitio fijo</li> <li>- Eventuales</li> <li>- Sin suelo</li> <li>- Mendicidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>qhatu</i></li> <li>- Segmentación igualitaria según usos y costumbres</li> <li>- Obligaciones</li> <li>- Apropiación privada</li> <li>- Propiedad comunitaria</li> <li>- Nodo comunitarios</li> <li>- Valores de uso</li> <li>- Espacio social</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vecindades</li> <li>- Seguridad</li> <li>- Espacio disponible</li> <li>- Marcas de propiedad</li> <li>- Turnos</li> <li>- Reservas</li> <li>- Guardadas</li> <li>- Préstamos</li> </ul>

## Referencias

- Ábalos, Iñaki y Juan Herreros. 2009. *Áreas de impunidad*. Madrid: Editorial Grijalbo.
- Abramo, Pedro. 2011. *La producción de las ciudades latinoamericanas: mercado inmobiliario y estructura urbana*. Quito: OLACCHI.
- Albó, Xavier, comp. 1988. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- Albó, Xavier, Godofredo Sandoval y Thomas Greaves. 1987. *Chukinayo. La cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.
- Amin, Samir. 1989. *El eurocentrismo*. México D.F.: Siglo XXI.
- Araujo, Frederico Guilherme Bandeira de. 2007. "«Identidade» e «Territorio» em quanto simulacros discursivos". En *Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos*, editado por Frederico Guilherme Bandeira de Araujo e Rogério Haesbaert, 13-32. Rio de Janeiro: Acess.
- Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- Bachelard, Gastón. 2000. *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Badie, Bertrand. 1995. *El fin de los territorios*. París: Fayard.
- Badiou, Alain. 1995. *Ética, un ensayo sobre la conciencia del mal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Barragán, Roxana. 2009. "Organización del trabajo y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz". En *Estudios urbanos, en la encrucijada de la interdisciplinarietà*, coordinado por Fernanda Wanderley, 207-242. La Paz: CIDES / UMSA.

- Barrios, Franz Xavier. 2002. *El Estado Triterritorial: una nueva descentralización para Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Bengoa, José. 2003. *25 años de estudios rurales*. Porto Alegre: Dossie.
- Bernabé, Adalid, Efraín Felipe, Geisha Valencia, Freddy Martínez y Roberto Arrázola. 2003. *Las ferias campesinas: una estrategia socioeconómica*. La Paz: PIEB.
- Bonnemaison, Joel. 2002. "Viagem en torno do Território". En *Geografia Cultural: Um Século*, coordinado por Roberto Lobató Correa y Zeny Rosendahl, 83-131. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- Borón, Atilio. 2002. *Imperio & imperialismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bourdieu, Pierre. 1989. "El espacio social y la génesis de las clases". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3 (7): 27-55. <http://www.redalyc.org/pdf/316/31630703.pdf>.
- 1990. *Sociología y cultura*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
- 1998. *Capital cultural, escuela y espacio social*. México D.F.: Siglo XXI.
- Brenner, Neil, Jamie Peck y Nik Theodore. 2010. "After Neoliberalization?". *Globalizations* 7 (3): 327-345.
- Brunet, Roger. 2001. *El descifrado del Mundo. Teoría y práctica de la geografía*. París: Coll.
- Cacciari, Massimo. 1976. *Crisis: crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Milán: Feltrinelli.
- Camagni, Roberto. 2005. *Economía urbana*. Barcelona: Antonio Bosch Editores.
- Casanovas, Juan Carlos. 2013. "Átomos de arquitectura, entre vacío y lugar". *Convergencias Posibles* (blog), 22 de mayo. <http://convergencias-possibles.blogspot.com/2013/05/atomos-de-arquitectura-entre-vacio-y.html>.
- Castel, Robert. 1998. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Traducido por Iraci D. Poletti. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Castells, Manuel y Gosta Esping-Andersen. 1999. *La transformación del trabajo*. Barcelona: Los Libros de la Factoría.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *La institución imaginaria de la sociedad*. Madrid: Tusquets.

- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). 1993. *Las mujeres en América Latina y el Caribe: un protagonismo posible en el tema de población*. Mujer y Desarrollo 12. Santiago: Repositorio Digital CEPAL.
- (2003) 2004. *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago: Repositorio Digital CEPAL.
- Certeau, Michel de. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Chávez, Eduardo y María Laura Raffo. 2003. "Ferias y feriantes en el conurbano bonaerense. Lógicas de reproducción y trayectorias laborales de trabajadores feriantes". *Laboratorio Informe de coyuntura laboral* 5 (3): 6-12. [http://www.catedras.fsoc.uba.ar/salvia/lavbo/textos/13\\_1.htm](http://www.catedras.fsoc.uba.ar/salvia/lavbo/textos/13_1.htm).
- Chueca Goitia, Fernando. 1980. *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Coraggio, José Luis. 2007. "Inclusión Social. El papel de la Economía Social y Solidaria en la Estrategia de Inclusión Social". Ponencia presentada en el Seminario *Pensando en alternativas para el desarrollo*, Taller sobre Inclusión Social en América Latina y Ecuador, FLACSO y SENPLADES, Quito, 10-13 de diciembre.
- 2011 *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1997. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Duhau, Emilio. 2001. "Las metrópolis latinoamericanas en el siglo XXI: de la modernidad inconclusa a la crisis del espacio público". *Cuadernos IPPUR* 15 (1): 41-68. <https://drive.google.com/file/d/0By1DYFPclamKZUxHUE5XS1JGM0U/view>.
- Echeverría, Bolívar. 2007. "Imágenes de la 'blanquitud'". En *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, editado por Bolívar Echeverría, Diego Lizarazu y Pablo Lazo, 15-32. México D.F.: Siglo XXI.
- Eliade, Mircea. 1972. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial / Emecé.
- Esterman, Josef. 1998. *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.



- Fortanet, Joaquin. 2005. "Levi Strauss en el debate humanismo-antihumanismo". *Astrolabio Revista electrónica de filosofía* 0. [http://www.ub.edu/astrolabio/Art%EDculos/Art%EDculo\\_Joqu%EDnFortanet.pdf](http://www.ub.edu/astrolabio/Art%EDculos/Art%EDculo_Joqu%EDnFortanet.pdf).
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Coordinado y traducido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ediciones Graal.
- García Canclini, Néstor. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Linera, Álvaro. 2000. "Los ciclos históricos de la formación de la condición obrera minera en Bolivia (1825-1999)". *Umbrales, Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA* 7: 65-82.
- 2005. *Estado multinacional*. La Paz: Malatesta.
- 2009. "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y autonomía política en Bolivia". En *La potencia plebea: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, compilado por Pablo Stefanoni, 347-421. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ CLACSO.
- Geertz, Clifford. 2003. *Le souk de Sefrou*. Barcelona: Bouchene.
- Germani, Gino. 1976. "La ciudad, el cambio social y la gran transformación". En *Urbanización, desarrollo y modernización*, compilado por Gino Germani, 9-64. Buenos Aires: Paidós.
- Golte, Jürgen. 1999. "Redes étnicas y globalización". *Revista de Sociología* 11-12: 1-26. <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Redes%20etnicas%20y%20globalizacion.pdf>.
- González, Jorge. 1991. "Juego peligroso. Feria, memorias urbanas y frentes culturales". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 4 (12): 11-46. <http://www.redalyc.org/pdf/316/31641202.pdf>.
- González, Julia. 2001. *Redes de informalidad en Gamarra*. Lima: Editorial Universitaria.
- Hack, Gary, Barkin, David y Ann LeRover. (1996) 2007. "Ciudades-región: en búsqueda de puntos de coincidencia". En *Perspectivas urbanas. Temas críticos en políticas de suelo en América Latina*, compilado por Martim Oscar Smolka y Laura Mullahy, 11-21. Cambridge: Lincoln Institute of Land Policy.
- Haesbaert, Rogério. 1997. *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no nordeste*. Niteroi: Eduff.

- Haesbaert, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>.
- Hall, Stuart. 1996. *The post-colonial question*. Londres: ERG.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David. 1994. "La construcción social del espacio y del tiempo. Una teoría relacional". Traducido por Perla Zusman. *Geographical Review of Japan* 67 B (2): 126-135. <https://geografiacriticaecuador.files.wordpress.com/2013/01/16-harvey.pdf>.
- 1995. *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2013. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Hinchberger, Bill. 2006. "Curitiba: Jaime Lerner's Urban Acupuncture". [www.brazilmx.com](http://www.brazilmx.com/news.cfm/tborigem/pl_south/id/10).
- Hoffmann, Michael. 1998. "¿Hay una 'lógica' de la abducción?". En "C. S. Peirce y La Abducción", número especial, *Analogía Filosófica* 12 (1): 41-56. <http://www.unav.es/gep/AN/ANIndice.html>.
- Huntington, Samuel. 2005. *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
- Indaburu, Rafael. 2004. *Evaluación de la ciudad de El Alto*. La Paz: USAID.
- Izko, Xavier. 1985. "Comunidad andina: persistencia y cambio". *Revista Andina* 4 (1): 59-99. [https://www.academia.edu/941310/Comunidad\\_andina\\_persistencia\\_y\\_cambio](https://www.academia.edu/941310/Comunidad_andina_persistencia_y_cambio).
- Kimura, Hideo. 2000. "La tierra sin mano de obra no tiene valor: tierra y labor en la agroganadería cuzqueña". [http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1320/1/SER18\\_012.pdf](http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1320/1/SER18_012.pdf).
- Kohl, Benjamin. 2000. "Estabilización del neoliberalismo en Bolivia: La participación popular y la capitalización". *Cuadernos IPPUR* 14 (2): 15-43.
- Kosik, Karel. 1976. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Latouche, Serge. 1996. *The Westernization of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Lazar, Sian. 2008. "Eso es luchar sindicalmente. Ciudadanía, el estado y los sindicatos en El Alto, Bolivia". *Cuadernos de Antropología Social* N° 27: 63-90.

- Ledezma Rivera, Jhonny. 2003. *Economía andina: estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*. Quito: Abya-Yala.
- Lefebvre, Henry. 2013. *La producción social del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- León, Gabriela, Humberto Valdez y Víctor Hugo Vásquez. 2003. *Mercado Kantuta: ¿un mercado campesino?* La Paz: PIEB.
- Lungo, Mario. 2005. “Grandes proyectos urbanos. Una visión general”. *Urbana* 37: 15-43.
- Mamani, Julio y Rafael Archondo. 2010. *La acción colectiva en El Alto, hacia una etnografía de las organizaciones sociales*. El Alto: Gregorias.
- Mamani, Pablo. 2003. *La guerra del gas: rugir de la multitud*. Buenos Aires: OSAL.
- Mariátegui, José Carlos. 2007. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, Karl. 1973. *El capital*. Libro I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2013. *Contribución a la crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1969. “Manifiesto del partido comunista”. En *Karl Marx y Friedrich Engels Obras escogidas*, 20-63. Moscú: Editorial Progreso.
- 1976. “La ciudad, la división del trabajo y el surgimiento del capitalismo”. En *Urbanización, desarrollo y modernización*, compilado por Gino Germani, 150-159. Buenos Aires: Paidós.
- Mauss, Marcel. 1999. *Ensayos de sociología*. São Paulo: Perspectiva.
- 2009. *Ensayo sobre el don*. Barcelona: Barpal.
- Medina, Javier. 2008. *Ch’ulla y Yanantin. Las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia*. La Paz: Garza Azul Ediciones.
- Michaux, Jacqueline. 2005. *El potencial de la economía de reciprocidad: apuntes para la discusión*. La Paz: Fundación Suma Qamaña.
- Montes, Fernando. 1999. *La máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía.
- Morgan, Lewis Henry. 1897. *La sociedad primitiva*. Madrid: Endymion.
- Morrison, Allen. 2005. “Los Tranvías de La Paz, Bolivia”. Traducido por Marcelo Madariaga. <http://www.tramz.com/bo/lp/lpf.html>.

- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Narotzky, Susana. 2001. “El afecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social”. *Archipiélago, Cuaderno de crítica de la cultura* 48: 73-77. [http://www.ub.edu/reciprocitat/GER\\_WEB\\_CAT/Publicacions/Publicacions%20Susana/Art.%20El%20afecto%20y%20el%20trabajo.pdf](http://www.ub.edu/reciprocitat/GER_WEB_CAT/Publicacions/Publicacions%20Susana/Art.%20El%20afecto%20y%20el%20trabajo.pdf).
- Norberg-Schulz, Charles. 1975. *Experiencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.
- Patzi, Paco. 2009. *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Vicuña.
- Peigne, Alain. 1994. *Territorialidad andina. Aproximación a la gestión del espacio intercomunal*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Pinto, Luis. 1995. *Los imaginarios sociales: la nueva construcción de la realidad social*. Madrid: Editorial Sal Terrae.
- Plata, Wilfredo, Gonzalo Colque y Néstor Calle. 2003. *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- Platt, Tristan. 1976. *Espejos y maíz*. La Paz: Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado.
- Polanyi, Karl. 1976. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Editorial Labor.
- Portes, Alejandro. 1995. *En torno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*. México D.F.: FLACSO.
- Pradilla, Emilio. 2009. *Los territorios del neoliberalismo en América Latina*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Qayum, Semin. 1996. “Espacio y poder: la élite paceña en el período geográfico”. En *La integración surandina cinco siglos después*, compilado por Xavier Albó y María Inés Arratia, 381-392. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 216-246. Buenos Aires: CLACSO.

- Quiroga Santa Cruz, Marcelo. 1979. *El saqueo en Bolivia*. La Paz: Puerta del Sol.
- Raffestin, Claude. 1999. *Por una geografía do poder*. São Paulo: Atica.
- Randolph, Rainer. 2000. "Novas redes e novas territorialidades". *Estudos e Debates* No.12. (Rio de Janeiro, IPPUR-UFRJ).
- Razeto, Luis. 1999. "La Economía de Solidaridad: Concepto, Realidad y Proyecto". *Persona y Sociedad* 13 (2): 1-14. [http://emes.net/content/uploads/publications/Razeto\\_La\\_economia\\_de\\_solidaridad\\_061.pdf](http://emes.net/content/uploads/publications/Razeto_La_economia_de_solidaridad_061.pdf).
- Reinaga, Fausto. 1970. *La Revolución India*. La Paz: PIEB.
- Rivera, Silvia. 1992. *THOA: Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiwiri.
- Rivière, Gilles. 1994. "El sistema de *aynuqa*: memoria e historia de la comunidad (comunidades *aymara* del altiplano boliviano)". En *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, editado por Dominique Hervé, Didier Genin y Gilles Rivière, 89-105. La Paz: IBTA ORSTOM. [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_7/b\\_fdi\\_03\\_01/41711.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/41711.pdf).
- Rojas Mullor, Mauricio. 2011. *Pobreza y exclusión social. La experiencia de la Unión Europea: Conceptos y herramientas de acción*. Madrid: Cuadernos de la EPIC.
- Rojas Pierola, Ramiro. 2009. *Estado, territorialidades y etnias andinas: lucha y pacto en la construcción de la nación boliviana*. La Paz: Plural Editores.
- Rojas Pierola, Ramiro. 2012. "Primer, Segundo y Tercer Informe (Informe Final)". Proyecto de investigación: Gran Feria 16 de Julio (jach'a qhathu) la reciprocidad e intercambio en ¿Territorios o aglomerados de exclusión? Documento de Trabajo 2009-2012. CLACSO-UMSA/FAADU.
- Sack, Robert. 1986. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sader, Emir. 2008. *Refundar el Estado. Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones CTA / CLACSO.
- Sahlins, Marshall. 2003. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Samaja, Juan. 1993. *Epistemología y metodología, elementos de una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.

- Sandoval, Godofredo y Fernanda Sostres. 1989. *La ciudad prometida*. La Paz: Ildis.
- Santos, Milton. 1990. *A natureza do espaço: espaço e tempo, razão e emoção*. São Paulo: UCIITEC.
- 2004. *Por otra globalización. Del pensamiento único a la consciencia universal*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Sassen, Saskia. 2007. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Scherer-Warren, Ilse. 1999. *Cidadania sem Fronteiras: Ações Coletivas na Era da Globalização*. São Paulo: Hucitec.
- Sen, Amartya Kumar. 1975. *Employment, Technology, and Development*. Oxford: Clarendon Press.
- Schoop, Wolfgang. 1981. "Ciudades bolivianas". En *Enciclopedia Boliviana*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Silva, Armando. 1992. *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Tercer Mundo.
- 2005. *Metodología de investigación en imaginarios urbanos*, Bogotá: CAB
- Singer, Paul. 1975. *Economía política de la urbanización*. Madrid: Siglo XXI.
- Smolka, Martim y Laura Mullahy. 2007. *Temas críticos en políticas de suelo en América Latina*. Cambridge: Lincoln Institute.
- Sousa Martins, José de. 1981. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- 1997. *Exclusão Social e a Nova Desigualdade*. São Paulo: Paulus.
- Souza Santos, Boaventura de. 2010. *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz: Plural Editores.
- Soto, Hernando de. 2000. *El misterio del capital: Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo*. Lima: Editorial El Comercio.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1990. *Las siete tesis equivocadas de América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.
- Tassi, Nico. 2012. *La otra cara del mercado. Economías populares en la arena global*. La Paz: ISEAT.
- Temple, Dominic. 1995. *La dialéctica del don*. La Paz: Don Bosco.
- Ticona, Esteban y Xavier Albó. 1997. *Jesús de Machaca: la lucha por el poder comunal*. La Paz: Cipca-Cedoin.

- Töennies, Ferdinand. 1955. *Gemeinschaft und gesellschaft*. Londres: Kegan Paul.
- Tokman, Victor. 1998. La agenda laboral en la globalización: eficiencia económica con progreso social. Lima: ILO.
- Topalov, Christian. 1979. La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis. México D.F.: Edicol.
- Torres Ribeiro, Ana Clara. 2002. *Pequeña reflexión sobre categorías de la crítica teórica del espacio: territorio usado, territorio practicado*. São Paulo: Geoplan / Unicamp.
- Touraine, Alain. 1988. *El retorno del actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- UMSA (Universidad Mayor de San Andrés). 2008. “Estudio de identificación de zonas de riesgos en los distritos 5 y 6 ciudad de El Alto, análisis de la percepción de los riesgos”. Documento de trabajo.
- Untoja, Fernando. 1992. *Retorno al Ayllu-I*. La Paz: Ediciones CADA.
- Untoja, Fernando y Ana Mamani. 2000. *Pacha en el pensamiento aymara*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.
- Urioste F. de C., Miguel. 2003. “La reforma agraria abandonada: valles y altiplano”. En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, editado por CIDES-UMSA, 19-51. La Paz: Plural Editores.
- Ustariz Mendoza, Wilson. 1986. *Las ferias campesinas: una estrategia socioeconómica*. La Paz: PIEB.
- Vainer, Carlos. 2000. “Patria, empresa y mercadería. Notas sobre a estrategia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano”. En *A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos*, editado por Oscar Arantes, Carlos Vainer y Erminia Maricato, 75-101. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Vicario, Luis. 1985. *Modelo de crecimiento para El Alto*. La Paz: PNUD.
- Vidaurre, Gonzalo. 2005. *Impacto de la importación de la ropa usada en Bolivia*. La Paz: IBC.
- Wacquant, Loïc. 2007. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado: el advenimiento de la marginalidad avanzada*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weber, Max. 1984. *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

- Wimmer, Franz. 1995. “Filosofía intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”. *Revista de Filosofía* 33: 7-19. <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphsp96.pdf>
- Yampara, Simón. 2008. “Informe de Asesoría”. Gestión Cultural del Gobierno Municipal de El Alto GMEA.
- Yampara, Simón, Saúl Mamani y Norah Calancha. 2007. *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu Feria 16 de Julio*. La Paz: PIEB.
- Yampara, Simón y Dominic Temple. 2008. *Matrices civilizatorias*. La Paz: Qamaña.
- Zavaleta Mercado, René. 1983. “Las masas en noviembre”. En *Bolivia hoy*, compilado por René Zavaleta, 11-60. México D.F.: Siglo XXI.
- Zápotocká de Ballón, Jaroslava. 2010. “(In)operatividad de la función social de la propiedad urbana. Ensayo sobre la legislación boliviana”. *FDUA* 9 (54): 51-60. file:///C:/Users/Hogar/Downloads/downloadsFDUA54\_11102011160816%20(2).pdf.
- Zizek, Slavoj. 2006. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

### Documentos oficiales

- BCEOM, BRGM & PCA. 1977. Plan de desarrollo urbano-ciudad de La Paz, 41 tomos. La Paz: HAM (1977-2010).
- Decreto Supremo 3819, del 27 de agosto de 1954, de reforma urbana. Gaceta Oficial de Bolivia. <http://www.lexivox.org/norms/BO-DS-3819.xhtml>
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2001. Censo Nacional de Población y Vivienda 2001.
- 2005a. Atlas Estadístico de Municipios 2005.
- 2005b. Encuesta de hogares 2005. Documento metodológico. file:///C:/Users/Hogar/Downloads/ENCUESTA%20DE%20HOGARES%202005.pdf Encuesta.
- 2005c. Estadísticas de la ciudad de El Alto – 2005. [http://web.archive.org/web/20100401074916/http://www.ine.gov.bo/pdf/Est\\_Dptales/Depto\\_2005\\_10.pdf](http://web.archive.org/web/20100401074916/http://www.ine.gov.bo/pdf/Est_Dptales/Depto_2005_10.pdf).

- 2011a. Encuesta de hogares, La Paz. [http://www.ine.gob.bo/pdf/EH/EH\\_2011.pdf](http://www.ine.gob.bo/pdf/EH/EH_2011.pdf).
- 2011b. Proyecciones demográficas La Paz-El Alto. Gobierno Municipal de El Alto. Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011.

## Índex\*

- abajata*: 130. Véase también *ayni*, *chiki*, *compania*, *minka*, *sattaka*, *yanapa* y *waki*
- acción comunal*: sistema autónomo de prevención, 289
- achuqalla*: techado de casa nueva, 135; trabajo colectivo, 135; ceremonia, 135
- Acontecimientos: delimitación temporal, 6; concepto de Badiou, 6
- acumulación por desposesión*: concepto de Harvey, 254; característica del capitalismo monopólico, 298; colonialidad económica, 298; procesos endógenos de, 302
- “acupuntura urbana”: tocar un área para revitalizar, 25
- AE (abreviatura de aglomerado de exclusión): 8. Véase también aglomeración
- aglomeración: económica, 242; urbana, 24, 33; humana 43, 110, 240; característica de una ciudad, 43, 240; “aglomerados humanos de exclusión” 77, 92; economías de, 113, 177, 240, 304; aglomerado de exclusión, 8, 11, 28, 46, 57, 58, 65, 79, 182, 196, 295, 302, 304; deseconomías de, 241. Véase también AE
- AGROPECRUZ (abreviatura de Agropecuaria Santa Cruz): 104
- aguayo*: tela de tejido andino fuerte, multicolor y multifuncional, 21

\* *Nota de la editora*. En este Índex se ha utilizado la misma norma ortográfica que en el texto; se han mantenido los acentos y marcas diacríticas, así como los términos que figuran en el texto en cursiva y entrecomillados, la primera vez que aparecen.

*Ainuqa*: rotación de la producción agrícola, 135  
*alaj pacha*: tierra en el cielo, 154, 304. Véase también *alaxpacha*, *Alto-Pata-Marka* y *cruz pata* y *Pata chakana*  
*alaxpacha*: 287. Véase también *alaj pacha*, *Alto-Pata-Marka*, *cruz pata* y *Pata chakana*  
*alsa*: equivalencia fija, 286. Véase también *chimpu*  
*Alto-Pata-Marka*: pueblo de arriba, 154. Véase también *alaj pacha*, *alaxpacha*, *cruz pata* y *Pata chakana*  
*amaútico*: cosmovisión de las sociedades indígenas, 87  
*aparapita*: cargadores ambulantes, 146, 148, 304  
*api*: bebida caliente de maíz morado molido, 102  
*apthaphi*: intercambio de alimentos y productos en reunión comunitaria, 122; comida colectiva, 135  
*aran*: posición contradictoria dialéctica, 118. Véase también *urin*  
*aransuyo*: parcialidad de arriba, 122. Véase también *urinsaya* y *urinsuyo*  
*archipiélago andino*: categoría analítica de la reterritorialización étnica, 165  
 artefactos de la globalización: 22, 242. Véase también GPU  
*axis mundi*: espiritualidad pragmática, 301  
*ayllu*: 85, 89, 90, 125, 130, 151, 155, 158, 165, 182, 193, 235, 270, 301; célula territorial comunitaria basada en el parentesco, 63, 118, 122  
*aymara*: 26, 28, 38, 125; ciudad, 43; reciprocidad, 44; espacio-tiempo, 44; cultura, 45  
*ayni (aini)*: 121, 130-131, 132, 236, 254, 265; prestación recíproca de trabajo, productos y bienes, 135; sistema económico social de las culturas aymara-quechuas, 135; niveles de reciprocidad, 148. Véase también *abajata*, *chiki*, *compania*, *minka*, *sattaka*, *yanapaña* y *waki*  
 BID (abreviatura de Banco Interamericano de Desarrollo): 114  
 blanquitud: visibilidad de la identidad ética capitalista, 24, 253  
 BM (abreviatura de Banco Mundial): 39  
 ‘brazuelos’: corte de carne roja, 101  
*camelotos*: en Brasil, puesto de comercio informal, 118  
*cancha*: lugar físico central de confluencia de los *ayllus*, 85. Véase también *taypi*  
*cañawa*: cereal andino rico en proteínas, 208

*Caracaras*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Carangas*, *Charcas*, *Chichas*, *Chuis*, *Pacajes*, *Quillacas* y *Soras*  
*Carangas*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Charcas*, *Chichas*, *Chuis*, *Pacajes*, *Quillacas* y *Soras*  
 Caseritas (os): denominación afectuosa entre compradores-as y vendedores-as, 151  
 CBD (abreviatura de Central Business District): 109  
*chacha-warmi*: dualidad andina basada en la oposición hombre-mujer, 138  
*chacra*: finca o huerto, 132  
*chairo*: sopa caliente de cordero, 101  
*chakana*: símbolo andino que representa la complementariedad de los opuestos, 84, 128  
*challa (ch'alla)*: celebración popular vinculada a ritualidades propiciatorias y cíclicas, 62, 120, 286, 287  
*Charcas*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Chichas*, *Chuis*, *Pacajes*, *Quillacas* y *Soras*  
*chasquis*: emisarios del imperio Inca, 283  
*Chichas*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Charcas*, *Chuis*, *Pacajes*, *Quillacas* y *Soras*  
*chiki (chikina)*: sistema de trabajo basado en la reciprocidad comunitaria, 130. Véase también *abajata*, *ayni*, *compania*, *minka*, *sattaka*, *yanapa* y *waki*  
*chimpu*: equivalencia fija, 286. Véase también *alsa*  
*chiwiña*: puesto de venta tradicional caracterizado por su estructura elemental, 21, 117, 118, 262  
*chola*: mujer mestiza típica de la cultura popular de La Paz, 99; arquitectura, 102, 264; burguesía, 253, 264  
*Chuis*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Charcas*, *Chichas*, *Pacajes*, *Quillacas* y *Soras*  
*chuño*: papa desecada producida por campesinos aymaras, 168  
 ‘*chuto*’: vehículo con documentación falsificada o incompleta, 106, 208  
 CIDES (abreviatura de Centro de Investigaciones para el Desarrollo): XII  
 ‘ciudad aymara’: por antonomasia, El Alto, 4, 43, 87  
*ciudad convencional modernizada*: 66

*ciudad de la comunidad*: 60. Véase también *ciudad sagrada*  
*ciudad global*: categoría posmoderna, 60, 113. Véase también *ciudad in-  
 formacional*  
*ciudad informacional*: categoría posmoderna, 60. Véase también *ciudad global*  
 ciudad rebelde: metáfora de Harvey sobre El Alto, 4, 304  
 “ciudad residual”: 22  
*ciudad sagrada*: 60. Véase también *ciudad de la comunidad*  
 CNMCIQB (abreviatura de Confederación Nacional de Mujeres Campe-  
 sinas Indígenas Originarias de Bolivia): 139  
 CNTCB (abreviatura de Confederación Nacional de Trabajadores Campe-  
 sinos de Bolivia): 164  
 COB (abreviatura de Central Obrera Boliviana): 193  
*colonialidad del poder*: 88, 93  
 colonialidad económica: 11; asociada con el capitalismo monopólico, 298;  
*acumulación por desposesión*, 298  
 COMIBOL (abreviatura de Corporación Minera de Bolivia): 204  
*compañía*: sistema de trabajo basado en la reciprocidad comunitaria, 130.  
 Véase también *abajata*, *ayni*, *chiki*, *minka*, *sattaka*, *yanapa* y *waki*.  
 CONAVI-BIRF (abreviatura de Consejo Nacional de Vivienda): 205  
 CONDEPA (abreviatura de Conciencia de Patria): 195  
 Consenso de Washington: resistencia y emancipación política frente al,  
 15; como marco de políticas neoliberales, 39; transición boliviana del  
 capitalismo de Estado al, 299  
*contradon*: 10, 256, 276, 294; planteamiento de Marcel Mauss, 10. Véase  
 también *don*  
 COR (abreviatura de Central Obrera Regional): 37  
 coremas: modelos gráficos elementales de organización del espacio geográ-  
 fico, 59. Véase también *coremática*  
*coremática*: relación espacio urbano y rural constituyente de estructura re-  
 gional compleja, 59. Véase también *coremas*  
 “corredores elitistas”: sectores urbanos privilegiados, 22. Véase también ar-  
 tefactos de la globalización y GPU  
*cruz pata*: denominación indígena de El Alto, 154. Véase también *alaj  
 pacha*, *alaxpacha*, *Alto-Pata-Marka* y *Pata chakana*

CSUTCB (abreviatura de Federación Sindical de Trabajadores Campesi-  
 nos): 193  
 cultura gramaticalizada: sistema de reglas explícitas y manifiestas, 51; ex-  
 presión de la lógica moderna hegemónica, 51. Véase también cultura  
 textualizada, *espacios de representación*  
 cultura textualizada: repertorios de ejemplos y comportamientos, 51; ex-  
 presión de la lógica imaginario-visceral, 51. Véase también cultura gra-  
 maticalizada, *espacio de representación*  
*curacas*: autoridades indígenas designadas según sus usos y costumbres,  
 191. Véase también *jilakatas* y *mallkus*  
 decolonialidad: 83-89  
 densidad edilicia: nivel de concentración de edificaciones, 47, 113, 176  
*deseconomías de aglomeración*: rendimientos decrecientes producidos por  
 concentración, 241  
 desproletarización: desconexión de mecanismos tradicionales de movili-  
 zación y representación social, 219. Véase también “preariado”  
 diferenciación espacial: 256  
 diferenciación social: 34, 145, 148, 256, 304  
 DIPROVE (abreviatura de Dirección de la Propiedad Vehicular): 98  
*don*: 10, 81-83, 168, 256, 276, 282, 294; *forma primitiva de intercambio*  
 81. Véase también *contradon*  
 dualidad *asimétrica*: oposición constitutiva del territorio entre hombre-  
 mujer, arriba-abajo y puna-valle, 63  
 economía comunitaria: 6, 281; reconocida en la Constitución del Estado  
 Plurinacional de Bolivia, 30  
 economía de la solidaridad: producir, distribuir y consumir vía relaciones soli-  
 darias y de cooperación mutua, 278; genera nuevas formas empresariales,  
 278; concretada en redes de distribución y redistribución económica, 278  
 economía de reciprocidad: autosubsistencia y consumo cotidiano, 285;  
 circuito producción-feria-fiesta, 285  
 economía espacial: 73, 109  
 economía estatal: 185, 280, 281  
 economía plural: 15, 278-281; nuevo modelo de la economía nacional de  
 Bolivia, 30, 274

*economías de urbanización*: 241  
 economías de aglomeración: 177, 304; ventajas de una estructura espacial concentrada 240  
 economía social y solidaria: 14; alternativa a las economías estatal y de mercado, 278  
*émica*: 23. Véase también *ética*  
 escala *ordinal*: 50; tercera fase o nivel de investigación correspondiente a la escala urbana o metropolitana, 51  
 escala *subordinal*: segunda fase o nivel de investigación sobre los “micro-procesos imaginarios” o las prácticas sociales de los actores, 50  
 escala *supraordinal*: primera fase o nivel de investigación centrado en la estructura social o urbana dominante para toda la sociedad, 50  
 espacio existencial: 57, 61-64, 90; espacio de representación intersubjetiva, 61; sentido y significación que el sujeto le asigna a su ambiente, 61  
 espacio rural: 57, 59, 120, 164, 165, 167  
*espacios de representación*: 51, 65, 69, 90, 91, 143, 157, 216, 234, 246, 282, 303; elemento de la triada lefebvriana, 3; espacio vivido-relacional-social, 68. Véase también cultura gramaticalizada, cultura textualizada  
 espacios disciplinares: 58-61; una de las definiciones modernas del espacio, 58; representaciones y concepciones espaciales, 58; discursos acerca del espacio, 67  
 espacio social: 48, 57, 120, 133, 134, 200, 265, 304; campo de fuerzas indeterminado, 123; red de fuerzas objetivas impuestas a quienes entran a un campo social, 123; concepto de Pierre Bourdieu, 123  
 espacio urbano: 3, 46, 47, 57, 59, 120, 165, 223, 232, 245, 246, 265, 302  
 etnogeografía: instrumento para pensar la diversidad social y cultural boliviana, 71  
 eurocentrismo: 127-130; matriz de dependencia cultural, 253; creencia en la superioridad cultural europea, 127; rechazado por pensamientos pos-coloniales o de la colonialidad, 86; proyecto político del capitalismo, 86  
 EXPOCRUZ (abreviatura de Feria Internacional de la ciudad de Santa Cruz): 104  
 FAADU-UMSA (abreviatura de Facultad de Arquitectura, Artes, Diseño y Urbanismo de la Universidad Mayor de San Andrés): xi

FEJUVE (abreviatura de Federación de Juntas Vecinales de El Alto): 37  
 FLACSO (abreviatura de Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador): ix  
 FMI (abreviatura de Fondo Monetario Internacional): 39  
 FSE (abreviatura de Fondo Social de Emergencia): 138  
 ‘gentrificación’: procesos generadores de luchas urbanas, 67; desplazamiento de poblaciones de bajos recursos, 247.  
 GPIT (abreviatura de Grupo de Pesquisa Identidad e Territorio): xi  
 GPMC (abreviatura de Grupo de Pesquisa Modernidad e Cultura): xi  
 GPU (abreviatura de Grandes Proyectos Urbanos): 22. Véase también artefactos de la globalización y “corredores elitistas”  
 “guerra del gas”: 6, 11, 14, 17, 37, 114, 116, 219, 227, 229, 231, 236, 263, 289  
 II (abreviatura de Instituto de Investigaciones): xi  
 indigenismo: enfoque académico, 86; movimiento político radical, 195, 271  
*indigenización*: ruralización de la ciudad de El Alto, 165  
 INRA (abreviatura de Instituto Nacional de Reforma Agraria): 162  
 IPPUR-UFRJ (abreviatura de Instituto de Planeamiento e Pesquisa Urbano e Regional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro): xi  
*iraquita*: rebaja de precio en transacción económica, 282. Véase también *yapa* y *yapame*  
 ISI (abreviatura de industrialización por sustitución de importaciones): 223  
*ispi*: pequeño pez del lago Titicaca, 102  
*Jach’a Qhatu*: 118, 121, 281, 282, 304; en aymara, gran mercado, 21  
*jaqi*: en aymara, persona, 84, 128. Véase también *runa*  
*Jayma-Ayma*: retribución colectiva o bien colectivo, 135  
*jilakatas*: autoridades indígenas designadas según sus usos y costumbres, 191. Véase también *curacas* y *mallkus*  
*karachis*: pez del lago Titicaca, 101  
*k’aras*: compradores blancoides, 149  
 katarismo: 87. Véase también MRTK  
*k’isa*: durazno pelado deshidratado, 101  
*kollas*: pueblo indígena ancestral, 125



Kollasuyo: división más austral del imperio Inca, 125  
*kuti*: retorno que produce gravitación cíclica alternada entre opuestos como forma de reequilibrio, 85  
 LC (abreviatura de Ley de Capitalización): 193  
 LD (abreviatura de Ley de Descentralización): 193  
*llauchas*: empanadas calientes con queso fundido, 101  
 loteador: 175, 176, 253, 275, 288; agente urbanístico informal, 171  
 LPP (abreviatura de Ley de Participación Popular): 189  
*mallkus*: autoridades indígenas designadas según sus usos y costumbres, 191. Véase también *curacas* y *jilakatas*  
*marka*: 118, 125; componente de la territorialidad andina conformado por un conjunto de *ayllus* 63  
*marraqueta*: pan típico de La Paz, 101  
*mate*: efectos adversos sobre la persona que interrumpe la circulación del *don*, 82  
*metropolización*: categoría analítica de amplio espectro aplicada a los procesos urbanos, 38  
*microfísica del poder*: concepto de Michel Foucault, 235  
*microgobiernos*: *territoriales*, 234; *indígenas*, 235; *barriales*, 236  
*minka* (*minga*): 130, 132-135; niveles de reciprocidad, 148, 236, 254, 265. Véase también *abajata*, *ayni*, *chiki*, *compania*, *sattaka*, *yanapa* y *waki*  
*mit'a*: servicios obligatorios que se ofrecen al gremio por turno, 135  
 MNR (abreviatura de Movimiento Nacionalista Revolucionario): 172  
 MRTK (abreviatura de Movimiento Revolucionario Tupac Katari): 87. Véase también katarismo  
*muyta*: 152; entorno interno o inmediato de la feria, 118, 119, 141. Véase también *muyt'a*  
*muyt'a*: 152; entorno externo de la feria, 48, 118, 119, 141. Véase también *muyta*  
 ONG (abreviatura de organización no gubernamental): 25  
 OT (abreviatura de Observatorio Territorial): xi  
 OTB (abreviatura de Organización Territorial de Base): 190  
*Pacajes*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Charcas*, *Chichas*, *Chuis*, *Quillacas* y *Soras*

*pacha*: 62, 63, 135, 166; mundo o universo, 128. Véase también *wasi*  
*pachakuti*: retorno cíclico de la doble fuerza guiada por leyes naturales, 122  
*pachamama*: 135, 287, 288; deidad de la tierra, 62; territorialidad sagrada ancestral, 62  
 PAE (abreviatura de Política de Ajuste Estructural): 186  
*pajpakos*: vendedores callejeros de baratijas, medicamentos e ilusiones, 189  
*paralaje*: concepto de Slavoj Žižek, 26  
*pasanaku*: disponibilidad cultural indígena que sirve de base a la negociación económica, 265  
*Pata chakana*: nombre indígena de El Alto, 154. Véase también *alaj pacha*, *alaxpacha*, *Alto-Pata-Marka* y *cruz pata*.  
*paya*: en aymara, dos, 63  
 PDU (abreviatura de Plan de Desarrollo Urbano): 47  
 PEA (abreviatura de Población Económicamente Activa): 136  
*pejerrey*: pez plateado nativo del lago Titicaca, 102  
*pe'sque*: bebida de quinua con leche y queso, 101  
 PIEB (abreviatura de Proyecto de Investigación Estratégica en Bolivia): 38  
*pique macho*: plato criollo de carnes y chorizos, 101  
 “precariado”: 46, 253, 302; integra precarización y desproletarización, 219-220. Véase también desproletarización  
*presentificación*: registro de concepciones espaciales ligadas al retorno de lo ancestral, 62; memoria real o imaginada del pasado hecha presente, 62  
*primariedad*: noción de la feria como espacio de posibilidad para ser y sobrevivir, 52  
 PRODEM (abreviatura de Programa de Apoyo a la Microempresa): 138  
 puna: región altiplánica concebida en oposición al valle en términos ecológico-productivos, 63, 85, 86  
 PYMES (abreviatura de pequeñas y medianas empresas): 140  
*qhatera*: 98, 117, 118, 146, 147; sitio semifijo de la feria con base en un conjunto orgánico de *qhatus*, 256  
*qhatu*: 47, 116, 119-121, 135, 182, 288, 304; puesto unitario básico de venta de verduras, frutas y otro tipo de artículos, 8

- QTI (abreviatura de cuestión territorial identitaria): concepto de Rojas Pierola, 194; acontecimiento colectivo propiciatorio de la singularización y la emergencia de una nueva hegemonía, 194
- Quillacas*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Charcas*, *Chichas*, *Chuis*, *Pacajes* y *Soras*
- Qulka-Tampu*: almacén de recursos naturales y de cultivo y retribución de la riqueza, 283
- qullana*: 26, 45, 47, 48, 117, 120, 133; cultura *aymara-quechua*, 120
- RA (abreviatura de Reforma Agraria): 162
- refuncionalización estratégica*: utilización de valores ancestrales para la acumulación de capital, 254
- “relocalización”: desplazamiento a la informalidad de trabajadores mineros, 98, 187, 200
- “resistencia simbólica”: utilización de espacios de representación como territorios de la sociabilidad, 68
- RIIT (abreviatura de Red Imagen Identidad & Territorio): xi
- RN (abreviatura de Revolución Nacional): 6
- runa*: 128; persona en quechua, 84. Véase también *jaqi*
- runasimi*: lengua en quechua, 128
- sarnitas*: tipo de pan en Bolivia, 101
- Sathaqa-Chiqui*: préstamo de puesto para venta o entrenamiento, 135
- sattaka*: sistema de trabajo basado en la reciprocidad comunitaria, 130. Véase también *abajata*, *ayni*, *chiki*, *compania*, *minka*, *yanapa* y *waki*
- sayaña*: tierra familiar de cultivo, 125; conjunto de parcelas, 135
- “sedentarización”: establecimiento de campamentos mineros estables, 178
- segundidad*: formulación de Pierce, 52; lo que ha sido hecho, lo real, 52
- sentaje*: 251; cobro municipal por uso del espacio público para la venta al menudeo, 275
- Soras*: señoríos preincaicos, 125. Véase también *Caracaras*, *Carangas*, *Charcas*, *Chichas*, *Chuis*, *Pacajes* y *Quillacas*
- Sumak Kawsay*: en Ecuador, principio indígena de la vida en armonía, 2. Véase también *Suma qhamaña* y *vivir bien*
- Suma qhamaña*: 121-299; en Bolivia, principio indígena del vivir bien, 2. Véase también *Sumak Kawsay*

- tambo*: 182, 284; en la tradición incaica, casas dispuestas para albergar viajeros, 283. Véase también *tampu*
- tampu*: 167, 182, 283; almacén de acopio y distribución de productos que incluye alojamiento, 135. Véase también *tambo*
- taypi*: 64, 85, 122, 125, 304; lugar de encuentro, de lucha simbólica o *thinku*, de unificación, de reequilibrio social y económico entre las partes desiguales, 63; los componentes opuestos *urin* y *aran*, 118. Véase también *Taypiysaya* y *cancha*
- Taypiysaya*: 118. Véase también *taypi*
- TDR (abreviatura de territorialización, desterritorialización y reterritorialización): 9
- tercería/terciaridad*: 52
- thakhi*: disponibilidad social y cultural colectiva en la economía andina, 236; sistema de disposición y rotación de cargos comunitarios, 135; senda, camino, 135; obligación, 135
- thinku*: 125; combate ritual entre las mitades opuestas masculina y femenina del *ayllu*, 135. Véase también *tinku*
- tianguis*: mezcla de tradiciones mercantiles de pueblos prehispánicos de Mesoamérica y los bazares del Medio Oriente, 243
- tinku*: 85, 86. Véase también *thinku* y *taypi*
- topología*: 124; orden espacial bajo la forma de una distribución de los agentes según sus recursos, 144
- UD (abreviatura de unidad doméstica): 279
- UDP (abreviatura de Unión Democrática y Popular): 98
- UFRGS (abreviatura de Universidad Federal de Rio Grande do Sul): xi
- ukamau tata*: en aymara, “así es siempre, señor”, 277
- Umaraqa-Umaraqi*: trabajo rotativo de ayuda colectiva en momentos críticos, 135
- unidualidad*: noción de conocimiento como coordinación entre lo empírico y lo simbólico, el sujeto y el objeto, 128
- urin*: posición contradictoria dialéctica, 118. Véase también *aran*
- urinsaya*: 63, 118, 304; parcialidad territorial baja o femenina, 85. Véase también *aransuyo*, *urinsuyo*
- urinsuyo*: parcialidad de abajo, 122. Véase también *aransuyo*, *urinsaya*

- USPA (abreviatura de Usos del Suelo y Patrones de Asentamiento): 47
- UTA: casa, 119
- Utcaña Qhatu*: cobijo, vientre, receptáculo o asiento del territorio, 119
- vivir bien*: 2. Véase también *Suma Qhamaña* y *Sumak Kawsay*
- waki*: sistema de trabajo basado en la reciprocidad comunitaria, 130. Véase también *abajata*, *ayni*, *chiki*, *compania*, *minka*, *yanapa* y *sattaka*
- wallake*: sopa de pescado con hierbas aromáticas, 101
- wasi*: casa, 128. Véase también *pacha*
- Wayka-waykeadita*: trabajo competitivo en ayuda de otro, 135
- wiphala*: bandera étnica indígena, 233
- wuaki*: asociación económica equitativa basada en la combinación de recursos e igual repartición de ganancias, 135
- yanantin*: ayudante y ayudado, 134
- yanapa*: 130; en quechua, ayuda voluntaria y solidaria sin compensación, 132,135. Véase también *yanapaña*
- yanapaña*: en aymara, ayuda voluntaria y solidaria sin compensación, 132, 135. Véase también *yanapa*
- yapa*: 183, 266, 282; aumento gratuito de cantidad del producto o reducción de precio en la transacción económica, 102, 135; símbolo de sentimiento compartido, 286. Véase también *iraquita* y *yapame*
- yapame*: auméntame, 282. Véase también *iraquita* y *yapa*
- yatiri*: 102, 117, 119, 148, 189, 267, 287, 288, 304; adivino aymara, depositario de saberes y ritualidades ancestrales, 263
- YPFB (abreviatura de Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia): 158

Este libro se terminó de  
imprimir en julio de 2016  
en Editorial Abya-Yala  
Quito-Ecuador



La coexistencia de la reciprocidad ancestral y el intercambio mercantil moderno, tanto informal como ilegal, en la América andina son tratadas en este libro como 'territorio' y 'aglomerado de exclusión', respectivamente. Estas racionalidades llevaron a Ramiro Rojas, su autor, a discutir las consecuencias del entrelazamiento de lo urbano popular con los usos y costumbres rurales y comunitarias en las ciudades contemporáneas.

Así, el cruce de racionalidades en juego es el núcleo de este libro; le permite al autor demostrar, por ejemplo, la constitución de un gran aglomerado de exclusión en la ciudad de El Alto de Bolivia: la gran Feria 16 de Julio. También explicar la persistencia de la lógica ancestral y su reproducción socioespacial en los contextos urbanos contemporáneos. Así, en El Alto se sostiene no solo la historia de las antiguas y jóvenes ferias andinas rurales, sino también el estigma del comercio ilegal, informal y subalterno de la ciudad y su peso en la economía urbana y de la región.

Ramiro Rojas rastrea la evolución de la feria reconstruyendo la historia de El Alto y los acontecimientos que influyeron en la definición de nuevas identidades individuales y colectivas en ese espacio social. ¿Qué tipo de sociedad y de economía se construyen en la feria de El Alto? ¿Es la Feria 16 de Julio un *territorio* o un *vasto aglomerado de exclusión*? Estas son las dos preguntas centrales de su libro.

