

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

# Migraciones, culturas e identidades.

Hernández, Graciela.

Cita:

Hernández, Graciela (2009). *Migraciones, culturas e identidades. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/324>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

### Introducción

En la primera parte del trabajo sintetizaremos las temáticas analizadas en *Relato Oral y Cultura* (Hernández, 2002). En esta oportunidad nos propusimos abordar las migraciones internas desde la Patagonia argentina y las externas desde Chile a la ciudad de Bahía Blanca, ambas estrechamente vinculadas entre sí. Hay profundas razones estratégicas - enraizadas en la historia del área- que explican este proceso histórico. La Cordillera de los Andes no fue un límite natural en el sur de América del Sur; por el contrario, los pueblos originarios concretaron una complicada red de intercambios y alianzas a través de esta supuesta barrera, y la frontera surgió sólo como producto de la creación de los Estados Nacionales. En la dilatada frontera argentino-chilena también hay que tener en cuenta las migraciones permanentes que se han producido desde Chile a las provincias del sur argentino. En muchos casos el destino final urbano es la consecuencia de desplazamientos anteriores del grupo familiar a distintos lugares de la Patagonia.

En esta primera instancia analizaremos lo que consideramos las diferencias entre “cultura” y “adscripción étnica” y haremos hincapié en el estudio de las pautas alimentarias, especialmente en los usos del trigo. También estudiamos el proceso textil, incluyendo el hilado de lana.

En la segunda parte del trabajo sintetizaremos las temáticas analizadas en *Cruces entre la Historia Oral y la Religiosidad Popular* (Hernández: 2006). En este caso haremos hincapié en uno de los aspectos de la hibridación cultural que consideramos de suma importancia: la expansión evangélica pentecostal. Las migraciones, los movimientos de personas a través de las fronteras, las opciones religiosas y las políticas religiosas conforman una complicada trama de interrelaciones que adoptan particularidades específicas en el marco de las condiciones macroestructurales de los países latinoamericanos.

Las iglesias evangélicas pentecostales conforman redes que vinculan a los barrios entre sí, además mantienen distintos tipo de relaciones con las provincias de Río Negro y Neuquén – muchas veces hacia el interior mismo de las comunidades mapuche- y con Chile.

En la tercera parte del trabajo queremos incluir también la temática de la migración desde Bolivia a Bahía Blanca y la zona. Alrededor de los noventa pudimos observar la presencia de este flujo migratorio en el sector de quintas de la ciudad y también en la zona de producción de ladrillos, en la construcción, muy especialmente en relación al crecimiento del polo petroquímico. La migración boliviana nos propone nuevos desafíos para pensar a los pueblos originarios, con todas sus implicancias políticas, sociales y culturales.

### **I- La migración desde Chile y desde la Patagonia argentina.**

La década del '60 se caracterizó - según Germani y Panettieri - por las migraciones internas. Argentina recibió migrantes de distintos países limítrofes; en Bahía Blanca y su zona de influencia se hizo notoria la presencia de migrantes chilenos.

Panettieri señaló que los migrantes chilenos eligieron permanecer dentro de la Patagonia y en las provincias de Mendoza y San Juan. Este autor se preguntó por las razones de este fenómeno en momentos en que la Argentina ya no era atractiva para la inmigración ultramarina. La respuesta a este interrogante fue que migraban atraídos por la ciudad, por las condiciones de vida, por el desarrollo industrial que, aunque limitado, era una alternativa ante las condiciones ofrecidas por el medio rural. (1970: 138-139).

Las centros urbanos del interior de la provincia de Buenos Aires se convirtieron en focos de recepción de migrantes; en el caso de Bahía Blanca, atraídos por las promesas de “desarrollo” y prosperidad económica que supuestamente serían una característica de esta ciudad ubicada cerca de un puerto marítimo y de la Patagonia, con todos sus recursos, especialmente petróleo y gas.

Bahía Blanca prometía un gran proceso de industrialización en la década del '60. En ese momento se registró una notable expansión urbana y comenzaron a construirse edificios de altura, con la consiguiente demanda de mano de obra, es así como se acentuó un proceso migratorio que marcó las características de los barrios periféricos.

En este trabajo intentamos realizar un análisis de la etnicidad y la cultura mapuche en un ámbito urbano, la ciudad de Bahía Blanca. Partimos de la idea de que las reflexiones y las demandas desde la etnicidad se suelen hacer públicas desde distintos lugares, en cambio, el segundo de los temas, el de la cultura es mucho más difícil de abordar, hay que penetrar en el ámbito de lo privado para poderlo observar, ya que, por tratarse de las manifestaciones

materiales y simbólicas de un sector popular no legitimado se hace invisible desde la mirada de la cultura hegemónica.

Partimos de la hipótesis de que la construcción de la identidad mapuche en el ámbito urbano se realiza desde pautas muy diferentes a la vigencia o no de la cultura, debido a que consideramos que esta cultura desbordó los límites de las comunidades de origen y fue adoptada por los campesinos chilenos sin que ellos sean conscientes de este proceso. Ya habíamos advertido en la clasificación de los pueblos americanos realizada por Darcy Ribeiro, que este autor identificaba la formación de un “pueblo nuevo” en Chile, surgido del mestizaje de mapuche y blancos; contemporáneamente se han escrito nuevos trabajos sobre el tema, para dar cuenta de los procesos de mestización en Chile. La adopción de muchos aspectos de la cultura mapuche por parte de los campesinos chilenos es muy importante para el estudio de los sectores populares urbanos en Bahía Blanca, debido a que esta ciudad ha recibido un importante flujo migratorio desde el ámbito rural chileno. La ciudad también ha recibido y recibe migrantes internos, en especial de las provincias patagónicas, en este grupo se encuentran aquellos que se sienten “mapuche argentinos”, recordemos que la cultura mapuche es originaria de Chile, precisamente en la Araucanía chilena, pero pasó a la Argentina por un proceso denominado “araucanización”, desde el siglo XVII en adelante. Este proceso de araucanización se dio de diferentes formas.

#### 1- Las organizaciones de los pueblos originarios y sus luchas.

Con la desaparición del orden bipolar producido por la caída de la URSS se consolidaron las tendencias globalizantes preexistentes. Una de las características de este proceso es la aparición de un mercado unificado de alcance planetario y, junto con él, un cambio estructural que se presenta como una serie de dislocaciones sectoriales y regionales que desembocan en terribles panoramas sociales, en los cuales la constante es el empobrecimiento masivo y la concentración de la riqueza.

Los estados se encuentran cruzados por un mercado que tiende a ser cada vez más unificado: este “mercado mundial unificado” convive con los pueblos-naciones que son complejas formaciones que permanentemente están resignificando su pasado a la luz de la globalización; además, en un estado conviven generalmente diversas naciones muchas veces con conflictos no resueltos desde la propia conformación de los estados modernos a fines del siglo XIX. No nos

tenemos que olvidar que en América Latina los estados nacionales surgieron ante la demanda del mercado externo que quería países consolidados a imagen y semejanza de los países capitalistas.

En todos nuestros países aún hay deudas pendientes con los pueblos originarios, los mestizos, los negros y otras minorías cuya historia no fue legitimada y a las que no se les reconocieron los derechos ciudadanos necesarios para que surgieran países más equitativos en el acceso a la tierra, al capital, al empleo. La emergencia de las identidades indígenas en toda América está dando cuenta de estas asimetrías y de las nuevas demandas que tendrán que afrontar los estados en la globalización.

El historiador chileno, José Bengoa, en *La emergencia indígena en América Latina* señala que los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas, pero que al terminar el siglo cambió la realidad y se produjo la “reinvención” de la cuestión indígena en una realidad cada vez más compleja que incluye relaciones rurales y urbanas, así como antiguos y nuevos reclamos por los derechos étnicos, educacionales, territoriales, materiales y simbólicos (2000)

También Pablo Dávalos (2005) sostiene que la última década del siglo XX fue un momento determinante para que las luchas indígenas se hicieran ver y cobraran importancia. Este autor sostiene que la presencia de los movimientos indígenas en América Latina incorporan dos nuevas dimensiones a la participación y lucha social; ya que incorporan nuevos temas a la agenda política centrados en las luchas por sus derechos, y a su vez están generando profundas críticas a las lógicas de la identidad y las de la redistribución.

Este proceso de organización de los pueblos originarios que se hizo tan visible en los últimos años del siglo XX tiene sus antecedentes inmediatos en los distintos colectivos sociales que surgieron después de la dictadura militar y los inicios del proceso de recuperación de la democracia. En nuestro caso hemos ido documentando especialmente este proceso en Bahía Blanca. En esta ciudad, como en muchos lugares del país, comenzaron a hacerse visibles las primeras manifestaciones de la etnicidad mapuche en los primeros años de la década del ochenta, en la antesala de la democracia. Recordemos que en ese momento el AIRA, Agrupación Indígena de la República Argentina, era la entidad más reconocida y con proyecciones nacionales.

Durante los últimos años de la dictadura militar y con el tema candente de las violaciones a los derechos humanos, la problemática de los indígenas como víctimas de las

acciones militares en el siglo XIX, se popularizó y pasó a formar parte de todos los debates sobre política, jurisprudencia y sobre todo de cultura. Las culturas indígenas eran vistas como una fuente de conocimiento en la que no se había abrevado porque las habían hecho “desaparecer”. En ese momento se consideraba a los indígenas como los “desaparecidos” del siglo pasado, de manera que el pasado se homologaba con el presente y se creaba un marco propicio para poner sobre el tapete la situación de los indígenas. En ese contexto se generaron una serie de expectativas alrededor de la “cuestión indígena” que tendrían continuidad en el tiempo. Tal vez el aspecto más dinamizador fue que una serie de jóvenes comenzaron a buscar sus orígenes, motivados por sus apellidos, su lugar de origen o por el relato de algún familiar.

La “búsqueda de las raíces” se hizo carne especialmente en maestras que querían enseñar la historia desde otro punto de vista que no fuera el de la “historia oficial”, y justamente en ese grupo se destacaron docentes que trabajaron en este sentido. De los encuentros entre los jóvenes que estaban construyendo su historia, los adultos y ancianos que hablaban el mapuzungun, se habían criado en el campo, y habían internalizado las pautas culturales, surgió la “Agrupación Mapuche” que se proponía encontrar un lugar de encuentro con el propósito de dar a conocer la cultura, en especial de realizar la difusión de lo transmitido por los más viejos y facilitar su consulta en el ámbito escolar.

La “Agrupación Mapuche” y algunos de los allegados a ella participaron en los debates que se realizaron con motivo de los “quinientos años”, momento en el que se acercaron a esta agrupación jóvenes de distintos sectores. Después de esta etapa inicial, los planteos desde la etnicidad se plasmaron en nuevas propuestas y metodologías de trabajo y acción. Con el tiempo fueron surgiendo varias organizaciones mapuche, al menos dos de ellas perduran y están escribiendo su propia historia.

## 2- La cultura

### 2. 1. Alimentos

Los migrantes del área seleccionada, más allá de su adscripción étnica, coincidían en las pautas de alimentación, esto incluye la elaboración y valoración de los mismos, como así también su proyección simbólica. Hay que aclarar que nuestro trabajo de campo de recopilación de relatos acerca de pautas de cocina entre migrantes de Chile y las provincias patagónicas terminó en los primeros años de este siglo y hemos podido ver que actualmente las tradiciones culinarias que describimos y analizamos están desapareciendo rápidamente.

El ámbito urbano no es el más propicio para recrear la cultura, pero algunos aspectos de la misma perduran porque justamente proporcionan elementos de la subsistencia. Las actitudes de rechazo que perciben los migrantes hacen que sus particularidades étnicas vinculadas con la cocina permanezcan ocultas en el ámbito doméstico, y sólo eventualmente pueden ser observadas por extraños al grupo. En la diacronía los procesos históricos nos explican el porqué de los hechos contemporáneos, dan cuenta de la sustitución del maíz por el trigo en el ámbito de la cultura mapuche; explican el predominio absoluto del trigo en las comidas que hemos documentado.

El trigo tiene un tratamiento especial, diferente a la tradición europea; ello se justifica en que se tuesta y se muele de igual manera que antes se hacía con el maíz, o se lo pela con ceniza y se hierva siguiendo la misma tradición.

Observamos las causas de la permanencia o no de determinadas comidas, y las características de la sustitución de elementos para que éstas se puedan llevar a cabo en el medio urbano. Pudimos comprobar que hay cosas que no se pueden reemplazar, ya que sin ellas se pierde una parte importante de la tradición culinaria; tal es el caso de la piedra para moler, *cuzi*. La ruptura de la cadena de la "organización tecnológica" hace que el mote y el ñaco - base de la alimentación - no se elaboren en el ámbito doméstico, sino que formen parte de pequeños microemprendimientos familiares que comercializan estos productos. A través de la permanencia prolongada en estos barrios pudimos observar que aún se mantienen pautas alimentarias vinculadas a la exococina, o comida para el gran grupo familiar, en las que se conservan tradiciones netamente mapuche que fueron tomadas por los campesinos chilenos y que perviven aún en un medio tan diferente (entre ellas nos llamó la atención que se siga haciendo apol, ya que era un manjar apropiado para celebrar alianzas).

Las pautas de cocina -y hasta los mecanismos de comercialización- pasan inadvertidos para el observador común, pero si se indaga al respecto, los interlocutores se sienten sorprendidos y halagados, ya que no están acostumbrados a que alguien pregunte por estas cuestiones.

## 2.2. Textiles

También le dedicamos una mirada muy especial a uno de los recursos más importante de la Patagonia: la lana, materia prima de los textiles, uno de los aspectos más significativos de la mayoría de las culturas americanas. En la sincronía podemos afirmar que prácticamente todas

las mujeres –mapuche y campesinas chilenas no mapuche- saben hilar con huso y tortera, o al menos la actividad les es familiar; no importa la edad, aún es conocida entre las que tienen menos de veinte años y se han criado en el ámbito rural.

La permanencia hasta el presente de este rasgo cultural sólo puede ser explicada en relación a la importancia que tuvieron los textiles en el área de influencia de la cultura mapuche. En la sincronía y en el ámbito urbano, la lana es siempre un recurso útil, se la hila pero ya no se teje en telar, sino que se la utiliza para tejer medias, según la tradición europea. La elaboración de medias con esta materia prima es considerada una actividad propia de las mujeres mapuche patagónicas. En los únicos casos en que se mantiene el tejido en telar es cuando alguna institución lo considera de interés y lo promueve. Los textiles tuvieron un lugar muy importante en todo el mundo andino, donde la organización estatal estaba basada en la reciprocidad. Esto se reflejó en la estructura económica y en la superestructura, incorporando la actividad textil a los rituales y dando lugar a un significativo proceso de simbolización tanto de las prendas tejidas como de los elementos necesarios para el hilado y el tejido.

En nuestra tesis doctoral nos ocupamos especialmente del análisis de una serie de testimonios que daban cuenta del carácter “sagrado” de la tortera o volante para hilar. El relato con más detalles fue el de una mujer mapuche nacida y criada al pie del volcán Lanin. Nuestra narradora atesora la tortera que perteneció a su madre y pudo mostrarnos las marcas que le fueron realizadas en el momento que la nueva hilandera era reconocida como tal. Según pudimos analizar se trata de una “iniciación” para comenzar a desarrollar la actividad textil, en ese momento un par de “abuelas”, de “señoras mayores”, “bendecían” la tortera.

En total recogimos tres testimonios coincidentes, todos hacían hincapié en que la tortera es sagrada, no se puede dejar en cualquier lado, se trata de un bien personal que da cuenta de las características materiales y simbólicas del trabajo de las mujeres que puede ser analizado desde la perspectiva de género. Para corroborar estos datos los triangulamos con información que surge del material arqueológico de algunos museos patagónicos. Vimos que las torteras de estas colecciones también tienen “marcas” distintivas.

## **II- Migraciones, evangelismo pentecostal y procesos de hibridación cultural.**

### **1- El protestantismo en Chile y Argentina.**

En América Latina el protestantismo siempre ha sido minoritario mientras que el catolicismo impregnaba las instituciones civiles surgidas con los movimientos independentistas del siglo XIX. En Chile la secularización de la sociedad civil se dio recién en los últimos años de este siglo, aunque a mediados del mismo ya habían llegado los primeros cultos protestantes.

Para mediados de siglo XIX en los Estados Unidos tuvieron mucha importancia las sociedades misioneras, las cuales enviaban misioneros a América Latina, ellos se consideraban el pueblo elegido del “destino manifiesto” y tenían que predicar en aquellos alejados pobres y alejados de su patria. Según Jean Bastian en el contexto de sus luchas internas entre conservadores y liberales lograron establecer en América Latina sociedades misioneras protestantes como: metodistas, bautistas, congregacionistas, episcopalianos, presbiterianos, y por último, sociedades pertenecientes al “protestantismo de santificación” como adventistas, nazarenos, peregrinos, misiones de fe, a comienzos del siglo XX. (1994: 109-110)

Mientras en la Argentina se fueron estableciendo metodistas, presbiterianos (alrededor de 1870), anglicanos y episcopales (1881), en Chile la ley de colonización de 1845 ofrecía a familias alemanas la posibilidad de instalarse en su país, precisamente al sur del río Bío-Bío, la frontera de la Araucanía. Ante este ofrecimiento llegaron entre 1848 y 1875 los contingentes migratorios de protestantes alemanes. En la década del 60’ surgieron congregaciones evangélicas y se erigieron templos en ciudades como Valparaíso, Osorno y Puerto Montt.

Pero en los primeros años del siglo XX se produjeron una serie de hechos que cambiaron el rumbo del movimiento protestante en América Latina, en el seno de la Iglesia Metodista de Valparaíso surgió una manifestación de la nueva expresión religiosa surgida en los Estados Unidos: el pentecostalismo. El pentecostalismo es una religión de origen protestante, pero diferente del protestantismo liberal que fue suplantando al catolicismo debido a una serie de características fundadas en la tradición oral, en su capacidad de adaptación a los distintos entornos sociales con sus problemáticas y a la adopción de mecanismos de significación que posibilitan la resignificación de antiguos rituales y prácticas sociales.

La expansión pentecostal ha sido estudiada por el sociólogo Lalive d’Espinay. Este autor sostiene que las características de este movimiento religioso son propias de los contextos de pobreza y de rápido cambio cultural, los cuales impactan sobre los sectores populares dependientes o subalternos. Desde la antropología también se han realizado muchos trabajos en los cuales se busca encontrar respuestas a las razones que llevaron a los campesinos y a los

indígenas a adoptar el evangelismo pentecostal. En la actualidad esta problemática es abordada desde distintas perspectivas teóricas, incluso desde la antropología del género.

La crisis del 1930 y las transformaciones económicas de mediados de siglo situaron al pentecostalismo en un lugar de privilegio. Esta nueva doctrina vino a ofrecer un nuevo orden en un mundo que se transformaba, en el que los indígenas y los campesinos debían migrar para entrar rápidamente en una sociedad que se había modernizado y parecía no tener un lugar para ellos. Las iglesias evangélicas pentecostales se caracterizaron por su accionar en sectores populares y marginados, entre los pobres de los países subdesarrollados. En este contexto económico y social se desarrolló una religión cimentada en bases distintas a las del protestantismo tradicional. El pentecostalismo creció rápidamente en Chile, los años cincuenta vieron la expansión de estos grupos a instancias de los sectores populares, semianalfabetos, que predicaban en cualquier lugar, sin ningún tipo de exigencias. Además sus líderes religiosos basaban su prestigio en el carisma personal y no en su formación como ministros de una congregación religiosa.

Coincidentemente con la expansión pentecostal en Chile se producía el movimiento migratorio desde Chile hasta la ciudad de Bahía Blanca, en muchos casos con escalas intermedias en distintas ciudades patagónicas o en la producción fruti-hortícola en los valles de las provincias de Río Negro y Neuquén. Bahía Blanca, en etapa de expansión, se convirtió en polo de atracción de migrantes provenientes del área rural, en este contexto migratorio surgieron barrios pobres, “villas de emergencia”; entre las zonas elegidas para la radicación de los recién llegados se encontraron –entre otros- las inmediaciones del arroyo Napostá, en cuyas márgenes surgió Villa Rosario, uno de los barrios que elegimos para analizar la presencia pentecostal y sus características urbanas. Otra de las zonas de la ciudad que creció a instancias de la migración chilena fue la noroeste, y es precisamente en este sector de la ciudad en el que estamos realizando actualmente nuestro trabajo de campo.

## 2- Religión, instituciones religiosas y migración.

A través de los testimonios recopilados y de nuestras observaciones de campo hemos ido viendo las características del entramado entre las iglesias evangélicas pentecostales de Chile y Argentina. Daremos algunos ejemplos: una de las iglesias que visitamos es la Misión Ejército Evangélico, cuya denominación original era Misión Ejército Evangélico Chileno; lógicamente, acá perdió parte de la antigua denominación porque se “tenían que hacer argentinos”, pero el

himnario que se utiliza para el culto conserva el nombre completo. Sabemos que esta fue una de las primeras instituciones de este tipo y que sus fundadores se jactan de haber terminado antes la iglesia que su propia vivienda. Cercana a esta iglesia, en el mismo barrio, se encuentra la Primera Iglesia Evangélica Wesleyana. Como casi todas las iglesias de este tipo, tiene una gran pintura interior en la pared central, pero en este caso con un motivo cargado de connotaciones: una cruz envuelta en una bandera argentina. La presencia de la bandera es para demostrar que “son argentinos”. La comunidad religiosa tiene especial interés en mostrar a través del ritual su adecuada inserción en un tiempo y en un espacio; continúan con sus prácticas tradicionales pero con un nuevo marco, adoptando todos los elementos necesarios para modernizar las ceremonias. Las relaciones entre esta iglesia y sus pares de Chile son realmente muy importantes y hay un fluido intercambio.

Es más que frecuente observar cómo los recuerdos de la migración y la instalación en el ámbito urbano están muy ligados al origen material de las iglesias, las cuales, una vez construidas se convirtieron en el lugar adecuado para la recepción de nuevos migrantes. Generalmente la iglesia se construye a continuación de la casa del pastor o es su propia casa.

La comunidad religiosa no sólo ofrece a los recién llegados posibilidades de alojamiento temporal, sino también los contactos necesarios para encontrar trabajo. Un gran número de chilenos pasaron de trabajar en el área rural a ser empleados de la construcción, en este caso el ingreso de uno de los miembros de una comunidad religiosa posibilitó el de otros "hermanos", muchas veces los propios pastores recomiendan a la patronal las personas a emplear. En general se considera que los evangélicos son buenos empleados porque llevan una vida ordenada y no tienen problemas con el alcohol. El mismo aprendizaje en albañilería les fue muy útil para construir sus propios templos. Además, si los que trabajan diezman y no surgen conflictos, la comunidad religiosa se afianza, prospera y es posible que el pastor deje de trabajar para dedicarse solamente a las cuestiones religiosas.

Partimos de la idea que el pentecostalismo no es un movimiento religioso privativo del medio urbano y de las ciudades, nuestro trabajo de campo y los de otros investigadores nos demuestran que tanto en las pequeñas localidades rurales como las comunidades indígenas son espacios de expansión del evangelismo pentecostal, sin embargo nuestro recorte de investigación será justamente un medio urbano.

Centraremos el análisis en la discusión del concepto de sincretismo junto con los conceptos de articulación e hibridación. Nos interesa problematizar la utilización de los mismos en las explicaciones del pentecostalismo urbano al que encontramos muy relacionado con las migraciones de origen rural, de pequeños poblados y por sobre todo con complejos procesos de rápido cambio cultural.

### 3- Las ciudades y el pentecostalismo.

Las ciudades son un aspecto destacado de las transformaciones que se han producido en todo el mundo y tienen características especiales en América Latina. El propio estudio de las ciudades depende mucho de las teorías desde las que se aborda, las cuales muchas veces han sido producto de una determinada época. Las investigaciones de mediados de siglo XX, en especial las llevadas a cabo por Gino Germani han tratado de definir a las ciudades oponiéndolas a lo rural. Es así como lo rural era considerado el lugar de las relaciones comunitarias, primarias y la ciudad como el lugar de las relaciones asociadas de tipo secundario, donde habría mayor segmentación de los roles y una multiplicidad de pertenencias. La ciudad era el centro de modernidad y el campo lo era de las relaciones premodernas.

Sabemos ahora que esta clasificación no da cuenta de lo que observamos a diario en nuestras ciudades, tanto en la periferia de ellas como en los propios centros urbanos donde podemos observar costumbres rurales; se destacan desde el uso de determinadas ropas hasta la elaboración y venta de comidas, un aspecto notorio en la que se mantienen las prácticas campesinas es en las ocupaciones de cartoneo- que aumentaron en la última década-, en estos casos podemos ver los carros con caballos, las familias casi completas trasladándose, las estrategias para alimentar a sus caballos, etc. Los trabajos sobre las ciudades y lo urbano han ido cambiando sus perspectivas.

Como señala García Canclini en América Latina, las ciudades se han convertido en un lugar privilegiado para el trabajo de los antropólogos ya que un setenta por ciento de las personas reside en conglomerados urbanos. Esta expansión se debe en gran medida a la migración de campesinos e indígenas. Señala que en la actualidad en las ciudades se reproducen y cambian las tradiciones, y tienen lugar los procesos más complejos de la multiétnicidad y la multiculturalidad.

El citado autor enfatiza en la necesidad de recordar los distintos tipos de ciudades y las etapas en la que se encuentra cada una de ellas, ya que no es lo mismo París que México, y

nosotros agregaríamos Buenos Aires, Bahía Blanca o Santa Rosa, estas últimas son ciudades importantes en su entorno pero muy diferentes a las grandes urbes; es así que si Buenos Aires fue definida por Beatriz Sarlo como de una modernidad periférica, las ciudades del interior del país aún están más lejos de la modernidad. Además a esta diversidad se le suma la coexistencia de migrantes de zonas diversas del mismo país y de otras sociedades. Estos migrantes incorporan a las grandes ciudades sus lenguas, comportamientos y estructuras espaciales surgidos en culturas diferentes. Esta convivencia produce una “heterogeneidad multitemporal” en la que ocurren procesos de “hibridación”, conflictos y transacciones interculturales muy densas (García Canclini, 1995).

El pentecostalismo y su expansión en las ciudades ha dado lugar a diferentes trabajos, entre quienes trataron el tema se encuentra Francisco Cartaxo Rolim, quien en uno de sus estudios sobre pentecostalismo en Brasil se planteó el tema de las migraciones a la ciudad, la urbanización y sus relaciones con el pentecostalismo tomando las opiniones de distintos autores que abordaron el tema. Entre los autores que cita se encuentra Waldo Cesar, quien había señalado que el pentecostalismo es un fenómeno esencialmente urbano, aunque él manifiesta no compartir este análisis funcionalista que coincide con otros que señalan que las iglesias son una respuesta a la anomia. También tensiona las ideas de Emilio Willems y Lalive D’Epinay, para el primero el pentecostalismo permite el ascenso social en su interior que se traduce en igual posibilidades para acceder a los cargos religiosos, mientras para el segundo –si bien coincide en la igualdad de oportunidades- es muy importante entender como en el interior de los grupos pentecostales se reproducen valores de la sociedad tradicional en la que el pastor mantiene un modelo autoritario, cercano al del “patrón”. (Rolim, 1985: 123-124)

También Pierre Bastian opina que el pentecostalismo ha encontrado tierra fértil en las “ciudades de campesinos” que han surgido en América Latina. Este autor analizó las transformaciones económicas que se produjeron en los países latinoamericanos en la década de los años sesenta y consideró que ellas se generaron “condiciones de la mutación” del campo religioso que llevaron al crecimiento de esta versión del evangelismo. Los marginados de las ciudades, expulsados de sus sociedades de origen, fueron creando alrededor de sus nuevas iglesias redes solidarias que de alguna manera tenían el modelo de la sociedad rural; de esta forma las nuevas iglesias generaban un modelo de integración para paliar la miseria, la discriminación, el sufrimiento. (Bastian, 1994: 252)

En estos espacios de rápido cambio cultural, de mezcla, donde conviven antiguas tradiciones con las nuevas costumbres, donde se producen también espacios de difusión de prácticas milenarias (curaciones de distinto tipo, imposición de manos, glosolalia) pero con modernísimos equipos de sonido y con una publicidad propia de las técnicas de marketing de nuestros días. Lo “tradicional” y lo “moderno” se encuentran permanentemente perneados dando lugar a diferentes dinámicas de lo social.

### **III- Otras migraciones, otras reflexiones sobre los pueblos originarios.**

#### **1- Las migraciones desde Bolivia**

Queremos focalizar en uno de los aspectos de nuestra compleja realidad de país multicultural y latinoamericano, se trata de las características de la migración desde Bolivia y desde NOA (Noroeste Argentino) de quechua hablantes. La presencia de hablantes monolingües de quechua y bilingües quechua/español se debe a complejas redes migratorias en las cuales se encuentra la ciudad de Bahía Blanca y su entorno, aunque este proceso tiene mayor profundidad temporal en la zona del área del Valle del Colorado y de Río Negro y Neuquen.

Sin dudas las relaciones del NOA con Bolivia son de muy larga data, pero en este caso no vamos a referirnos al Tawantisuyu ni a épocas cercanas a este período, nos interesa identificar los procesos migratorios del siglo XX, la importancia que tuvo la zafra del azúcar, la vendimia y las actividades frutihortícolas en Mendoza para los años 1960-70 y el arribo posterior a nuestro área de estudio.

Roberto Benencia y Alejandro Gazzotti citan una serie de trabajos que coinciden en señalar que después de 1970 se registraron asentamientos de bolivianos en ciudades del centro y sur del país (1995: 575). Estos autores señalan especialmente que la boliviana es un tipo de inmigración especial, cuyo principal destino ocupacional son los cinturones verdes de las ciudades. La producción hortícola y la venta de lo producido es la principal ocupación laboral de este contingente que fue estableciendo relaciones contractuales –generalmente como mediero- con los productores agrícolas.

Los estudios regionales también dan cuenta de este proceso migratorio en el área rural y las pequeñas localidades del sur de la provincia de Buenos Aires como Pedro Luro, Mayor Buratovich, Hilario Ascasubi, Pradere, etc. Con el tiempo se va a ir asociando a estos migrantes con la producción de cebolla, ya que la zona se ha convertido su principal productora.

Muchos de estos productores han recorrido distintos medios rurales y se han radicado en este momento en la zona de quintas aledaña a Bahía Blanca. Generalmente los lugares de expulsión de población es el occidente de la República de Bolivia, especialmente Cochabamba, Potosí, Oruro y La Paz.

La llegada al lugar de residencia se encuentra inmersa en vínculos parentales y de compadrazgo, en el caso de los que trabajan en el sector hortícola es notoria la presencia de pequeños productores que emplean a sus connacionales a cambio de alojamiento y comida. Existen diversos trabajos que señalan que distintas problemáticas vinculadas a la tierra como escasez y agotamiento, más las transformaciones en la producción minera de Potosí y Oruro que ocasionaron despidos masivos en la década del noventa, impulsaron las migraciones hacia la Argentina.

El Valle Bonaerese del Río Colorado, en el área de influencia de Bahía Blanca ha sido desde los primeros años de 1970 un lugar de llegada, junto con la migración boliviana se producía el desarrollo del cultivo de la cebolla. Los recién llegados, tanto de Salta y Jujuy como de Bolivia ocupaban tierras por contratos de aparcerías, trabajaban en parcelas de una a dos hectáreas en las que varias familias trabajaban para un solo propietario. (Ockier: 2004)

En esta oportunidad entraremos al universo cultural y simbólico de los migrantes a partir del análisis de una fiesta a la que podríamos denominar propia del “catolicismo no hegemónico”, en la que se producen también complejos procesos de mezcla e hibridación.

La complejidad del mundo que vivimos y la necesidad de intentar comprenderlo sin reduccionismos y esencialismos que separen tajantemente a las culturas indígenas, aborígenes o de los pueblos originarios -como están consensuando en denominarse- de la cultura europea, nos conduce inexorablemente a los nudos de entramados simbólicos que atraviesan todas las categorías: temporales, espaciales, étnicas, nacionales, religiosas, de género y otras.

## 2- La fiesta de la Virgen de Urkupiña.

La fiesta que estamos analizando, como todas en la que las vírgenes ocupan un lugar muy importante nos conducen a pensar en las potentes simbologías sobre la mujer y a los procesos de sincretismo religioso y de hibridación cultural que se están produciendo en toda América. Sin dudas las festividades que estamos analizando permiten la continuidad de las creencias en la Pachamama, de hecho el propio sacerdote de Pastoral Migratoria concluyó la misa con un “Viva a la Virgen de Urkupiña” y un “Viva a la Pachamama”.

Por las características de la fiesta, sus comidas y sus bailes también tenemos que pensar en las sutiles tramas que entretejen los diferentes niveles de lo sagrado y lo profano para poder dar cuenta desde la realidad de nuestros pueblos originarios que con su lengua, sus rituales, con su sola presencia nos interpelan y nos desafían a que les reconozcamos su cultura, su forma de hablar, su derecho a trabajar, a existir.

La celebración religiosa en honor a la Virgen de Urkupiña comprende en Bahía Blanca de tres momentos principales: la *novena* (una serie de nueve misas efectuadas en los nueve días anteriores a la fiesta; entre ellas, la de la víspera es la más importante), el día de la *fiesta* (en el que se distinguen la misa, la procesión y la fiesta en sentido estricto) y el día de *entrega de la fiesta*. La organización de toda la celebración cuenta con cargos claramente establecidos: los pasantes, los padrinos y los donantes.

Los pasantes (en quechua, *pasaqkuna*, del verbo *pasay*, traducido como «pasar») son la o las familias que asumen la responsabilidad de organizar y coordinar todos los aspectos de la fiesta. Tal posición es variable: los pasantes son diferentes año a año. La noción de «pasar» la fiesta remite a un tránsito: la responsabilidad de ser pasante no consiste en otra cosa que en una promesa que se realiza a la Virgen y un compromiso que se contrae con la comunidad. Consecuentemente, son los encargados de que todos queden satisfechos (principalmente en lo que refiere a la atención y a la abundancia de comida y bebida), por lo que, al ser los responsables últimos de la fiesta, sobre ellos recaerán los elogios o reproches de todos los participantes.

Pero que los pasantes sean los responsables de la fiesta, no significa que todo el peso, económico y de organización, recaiga sólo sobre ellos. Si bien en Bolivia (así como en ciertos barrios de Buenos Aires) la fiesta es pagada en su totalidad por el pasante, aquí el costo es compartido: en eso consisten las figuras de los padrinos y los donantes. Los padrinos se encargan de algún aspecto particular de la fiesta: hay padrinos de salón, de cotillón, de *disc jockey*, de video, etc... Su donación también responde a una promesa a la Virgen, pero la misma se extiende por el lapso de tres años consecutivos, en los cuales se compromete a donar para la fiesta religiosa. Por su parte, los donantes realizan donaciones menores, en general vinculadas con la comida o la bebida (algún ingrediente particular, un postre, algunas gaseosas); asimismo, su compromiso parece no ser tan regulado como el del padrino.

Tal coordinación de donaciones remite al «*ayni*» (en castellano, «ayuda mutua»), sistema de prestación cuya tradición se remonta a sociedades pre-incaicas. Este sistema consiste en una red de prestaciones y contraprestaciones, confeccionada a través de la realización de donaciones equivalentes (sea de bienes o de servicios) que se efectúan de manera voluntaria, pero que, de modo paradójicamente ambivalente, generan permanentemente obligaciones y deudas: quien solicita y recibe un *ayni* se torna en deudor con respecto a quien lo ha auxiliado, por lo cual se encuentra en la obligación de acudir en su ayuda cuando éste lo solicite. El *ayni* no es un mero sistema económico de intercambios de bienes y servicios: es una moral comunitaria que establece y regula las relaciones recíprocas entre las familias de una comunidad. Precisamente, según la tradición quechua y aymará, el *ayni* se practica entre familias de un mismo *ayllu* (traducible como «comunidad»), entre las cuales se despliega una reciprocidad de ayudas mutuas con respecto a necesidades cotidianas, la realización de tareas agropecuarias, la construcción de una vivienda y, en efecto, la organización de las fiestas religiosas.

Cada año, en un acto simbólico consistente en el traspaso de un estandarte, los pasantes entregan la fiesta a los nuevos pasantes (*jap'iqkuna*), quienes organizarán la fiesta el año siguiente. En el último día, momento en el que este acto se lleva a cabo, los nuevos pasantes anotan en un cuaderno la lista de nombres de quienes se comprometen como padrinos o donantes a aportar a la fiesta una donación respectiva. Faltando un mes para la nueva fiesta, se realiza una reunión para recordarles a todos el compromiso contraído. En el caso de que alguien no pueda cumplir con su compromiso, los pasantes deberán encargarse de encontrar un nuevo padrino o donante, y si fallan en su búsqueda, tendrán que enfrentar el gasto por su propia cuenta. El éxito de la fiesta depende de la capacidad de generar un movimiento de ayudas mutuas que hagan factible enfrentar los diferentes gastos que la celebración religiosa supone.

Con este propósito en vistas se realiza el «rodeo», consistente en una serie de visitas a posibles padrinos y donantes. En tales visitas, el pasante requiere la ayuda de su huésped, deviniendo deudor y por ende comprometiéndose a retribuir la ayuda en el momento en que su flamante padrino la solicite. La relación de compadrazgo resultante se caracteriza por un doble compromiso (García Vázquez 2005: 160), una doble promesa, una alianza que se evidencia diacrónicamente, año a año, en la organización de la fiesta: si un devoto fue padrino de un pasante, a la hora de ser pasante, ese padrino solicitará a su compadre la ayuda correspondiente,

la cual contará, por lo general, con un valor equivalente a la ayuda original otorgada. Así, el *ayni* se desenvuelve como una red de ayudas recíprocas equivalentes, que es lo que hace que la fiesta efectivamente sea lo que es: no sólo por la factibilidad de repartir los costos de la misma, sino porque tal forma de coordinación garantiza mantener las relaciones comunitarias en primer lugar: la fiesta es de todos los devotos y en la misma colaboran prácticamente todos los presentes. El hecho de que el pasante rara vez repita su condición de organizador (y nunca en años consecutivos) no hace más que reforzar la reversibilidad de la reciprocidad y el sentido comunitario, implícitos en el *ayni*, en todas sus variantes.

### **Palabras finales**

Intentamos reflexionar acerca de las relaciones existentes entre migraciones de países limítrofes, la historia y la cultura de los pueblos originarios a partir de trabajos situados en un espacio acotado y delimitado espacial y teóricamente.

En momentos en los cuales hay ciertos permisos para dar lugar a la conformación de identidades étnicas, entre ellas la mapuche en el ámbito urbano, no hay iguales condiciones para el reconocimiento de la cultura.

La negación de la existencia de otra cultura es tan fuerte que la convierte en invisible. Aspectos concretos de la misma, como la comida no son tenidos en cuenta; el consumo de derivados del trigo como harina tostada o ñaco, mote (una molienda más gruesa) es vista como “mala comida”, a pesar de ser harinas integrales, más completas y nutritivas que las harinas blancas, no se incluyen en los planes alimentarios ni se utiliza en los comedores escolares aunque los niños soliciten este alimento. Los manjares y las bebidas de las fiestas tampoco se hacen visibles para la cultura hegemónica que desconoce todos los aspectos de la cultura indígena y de los sectores populares en la ciudad.

En un medio que desconoce la existencia de una realidad pluricultural, la participación en iglesias evangélicas se convierte en una forma de elaborar la identidad. Coincidimos con los teóricos que analizan al pentecostalismo como una religión que permite recrear o mantener de alguna manera los antiguos rituales. También coincidimos con los teóricos que señalan que la doctrina pentecostal logra imponerse en los momentos en que las desigualdades sociales se hacen más evidentes. Acentuadas diferencias sociales y rápido cambio cultural crean las condiciones favorables para que prosperen estos movimientos religiosos que crecen día a día desde la periferia de las ciudades hasta los centros comerciales y administrativos de las mismas.

Por otra parte, la migración desde Bolivia y la realización de festividades a las que podríamos delimitar como propias del “catolicismo popular”, con elementos culturales propios de los pueblos originarios de mundo andino, nos muestra otro aspecto de la diversidad en la que se conjugan las problemáticas de las migraciones desde países limítrofes y la presencia indígena.

### **Bibliografía**

BASTIAN, Jean Pierre, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.

BENENCIA, Roberto, GAZZOTTI, Alejandro, 1995, Migraciones limítrofes y empleo: precisiones e interrogantes, en *Estudios migratorios latinoamericanos* N° 31: 573-609, Buenos Aires.

BENGOA, J., y VALENZUELA, E., (sin fecha), *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, PAS, Santiago, Chile.

BENGOA, José, 1999, El testigo. Apuntes de clase de un Curso de Historias de Vida, en: *Proposiciones. Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en las ciencias sociales*, N° 29: 15- 34 Sur Ediciones, Santiago de Chile.

2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.

BERTAUX, Daniel, 1999, El enfoque biográfico. Su validez metodológica, potencialidades, en: *Proposiciones, Historias y relatos de vida. Investigación y práctica en Ciencias Sociales*, N° 29: 52-74, Ediciones Sur, Santiago de Chile.

BOCCARA, Guillaume, 1999, Antropología diacrónica, en: *Lógica mestiza en América*, de Guillaume Boccara y Sylvia Galindo (editores), Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

BOURDIEU, Pierre, 1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona

CERUTTI, Angel y PITA, 1998, Cuando los santos cruzan la cordillera. Migración y religiosidad popular de los campesinos chilenos en el territorio del Neuquén, Argentina 1880-1916, en: *Papeles de Trabajo*, N° 7: 59-70, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, Universidad Nacional de Rosario.

CHAMBERS, Iain, 1996, *Migración, cultura e identidad*. Amorrortu, Editores, Buenos Aires.

CHARTIER, Roger, 2001, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires.

DAVALOS, Pablo, 2005, *Pueblos indígenas, estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires

FRIGERIO, Alejandro, 1994, (Compilador) Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas, en: *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio, Biblioteca Política Argentina 459, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. pp. 10-28

GARCIA CANCLINI, Néstor, 1990, *Culturas Híbridas*. Grijalbo, México.

GARCIA VAQUEZ, Cristina (2005) *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*, Mendoza, EDIUNC.

GIORGIS, Marta (2004) *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

GODELIER, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona

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

GUBER, Rosana, 2001, *La etnografía. Método, campo y reflexibilidad*, Editorial Norma, Buenos Aires

2004, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires.

HERNANDEZ, Graciela, 2002, *Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche o araucana entre migrantes indígenas y no indígenas*, Tesis Doctoral, Editorial de la Universidad Nacional del Sur (EDIUNS), Bahía Blanca.

HERNANDEZ, Graciela, 2006, *Cruces. Entre la Historia Oral y la Religiosidad Popular*. Ediciones de Barricada, Punta Alta.

HERNANDEZ, Graciela, VISOTSKY, Jessica, 2001, *Culturas indígenas. Cultura Popular* Museo Histórico Municipal de Bahía Blanca, Bahía Blanca.

LALIVE d' EPINAY, Christian, 1973, Les religions au Chili entre l'aliénation et la prise de conscience, In: *Social Compass*, N° 10: .85-100, Genève

1975, Sociedad dependiente, "clases populares" y milenarismo, en: *Dependencia y estructura de clase en América Latina*, La Aurora, Buenos Aires.

OCKIER, Cecilia, 2004, La mano de obra boliviana en las actividades agrícolas del Valle Bonaerense del Río Colorado, *Migrations en Argentine II, Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 9 (Revista Electrónica)

PANETTIERI, José, 1970, *Inmigración en la Argentina*, Ediciones Machi, Buenos Aires

PARKER, Cristian, 1992, Mentalidad popular y religión en América Latina, en: *Hermenéutica de lo popular*, Editado por Hernán Vidal, Series Literature and Human Rights N°9: 73-126, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minnesota,

RIBEIRO, Darcy, 1971, *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

ROLIM, Francisco Cartaxo, 1985, *Pentecostais no Brasil*, Editora Vozes Ltda, Petrópolis, Brasil.

VIÑAS, David, 1982 *Indios, ejército y fronteras*, Siglo XXI, Buenos Aires.

WACQUANT, Loic, 2001, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires.