

REVISTA
**MIGRACIONES
INTERNACIONALES**
REFLEXIONES DESDE ARGENTINA

03.

MARTA MAFFIA • PAOLA MONKEVICIUS •
LUZ ESPIRO • SONIA VOSCOBOINIK •
PABLO CERIANI CERNADAS • NADIA DE
CRISTÓFORIS • BRÍGIDA BAEZA

AÑO 02

CRÉDITOS

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM)

Oficina País para Argentina
Gabriela Fernández, Jefa de Oficina

DIRECCIÓN

Mariana Beheran

AUTORES

Marta Maffia
Paola Monkevicius
Luz Espiro
Sonia Voscoboinik
Pablo Ceriani Cernadas
Nadia De Cristóforis
Brígida Baeza

REVISIÓN DE CONTENIDOS

Carla Gerber

DISEÑO DE TAPAS E INTERIORES

Fabián Mariño

Las opiniones expresadas en las publicaciones de la Organización Internacional para las Migraciones corresponden a los autores y no reflejan necesariamente las de la OIM. Las denominaciones empleadas en esta revista y la forma en que aparecen presentados los datos que contiene no implican, por parte de la OIM, juicio alguno sobre la condición jurídica de ninguno de los países, territorios, ciudades o zonas citados o de sus autoridades, ni respecto de la delimitación de sus fronteras o límites.

La OIM está consagrada al principio de que la migración en forma ordenada y en condiciones humanas beneficia a los migrantes y a la sociedad. En su calidad de organismo intergubernamental, la OIM trabaja con sus asociados de la comunidad internacional para: ayudar a encarar los crecientes desafíos que plantea la gestión de la migración; fomentar la comprensión de las cuestiones migratorias; alentar el desarrollo social y económico a través de la migración; y velar por el respeto de la dignidad humana y el bienestar de los migrantes.

Editorial: Organización Internacional para las Migraciones

Av. Callao 1046 - 2° A

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

C.P. C1023AAQ

República Argentina

Tel: +54-11-4815-1035 / 4811-9148

Correo electrónico: iombuenosaires@iom.int

www.argentina.iom.int/co/

ISSN 2521-1374

© 2018 Organización Internacional para las Migraciones (OIM)

Quedan reservados todos los derechos. La presente publicación no podrá ser reproducida íntegra o parcialmente, ni archivada o transmitida por ningún medio (ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado u otro), sin la autorización previa del editor.

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	7
01. FORMAS ORGANIZATIVAS Y LIDERAZGO ENTRE INMIGRANTES AFRICANOS SUBSAHARIANOS RECIENTES	9
Marta Maffia Paola Monkevicius Luz Espiro Sonia Voscoboinik	
02. LA PROMOCIÓN Y PROTECCIÓN DE DERECHOS DE LAS PERSONAS MIGRANTES A TRAVÉS DEL COMITÉ DE LA ONU SOBRE DERECHOS DE TRABAJADORES/AS MIGRANTES Y SUS FAMILIAS: ALGUNAS REFLEXIONES BASADAS EN LA EXPERIENCIA COMO MIEMBRO DEL COMITÉ	29
Pablo Ceriani Cernadas	
03. LAS PRÁCTICAS ASOCIATIVAS DE LOS MIGRANTES ESPAÑOLES EN LA REPÚBLICA ARGENTINA: ORÍGENES Y EXPANSIÓN DE SU CAMPO DE ESTUDIO	51
Nadia Andrea De Cristóforis	
04. “ES TODOS LOS SANTOS”. MEMORIA, TERRITORIALIDAD Y PROCESOS MIGRATORIOS PROVENIENTES DE COCHABAMBA (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA) EN LA CUENCA DEL GOLFO SAN JORGE (CALETA OLIVIA, SANTA CRUZ Y COMODORO RIVADAVIA, CHUBUT)	69
Brígida Baeza	
LOS AUTORES	89

04. "ES TODOS LOS SANTOS". MEMORIA, TERRITORIALIDAD Y PROCESOS MIGRATORIOS PROVENIENTES DE COCHABAMBA (ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA) EN LA CUENCA DEL GOLFO SAN JORGE (CALETA OLIVIA, SANTA CRUZ Y COMODORO RIVADAVIA, CHUBUT)

Brígida Baeza

INTRODUCCIÓN

La cita con la que iniciamos el artículo refiere a la denominación que adquiere la celebración en torno a sus difuntos, llevada adelante por grupos de migrantes quechuas que provienen mayormente de la región de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia). En una charla sostenida con uno de los referentes de la comunidad en Comodoro Rivadavia, nos aclaró que se trata del día de "todos los santos" (Nota de trabajo de campo, Comodoro Rivadavia, 30 de noviembre de 2016), y no "día de los muertos" tal como en general referenciamos.

Particularmente nos interesa indagar acerca del modo en que la celebración de "todos los santos" genera relacionalidad entre parientes y paisanos, además de activar una serie de recuerdos y resignificaciones que

se transmiten a las generaciones jóvenes o bien a las niñas y niños que habiendo nacido en Argentina, no tienen registros mnémicos de la celebración. Entonces, la celebración "de todos los santos", se vuelve fundamental en términos de resignificación de la memoria, dado que tal como sostiene Pollak, "...lo que está en juego en la memoria de un grupo es la identidad individual y grupal..." (2006: 26).

En este artículo en particular, nos interesa analizar desde una perspectiva comparada las similitudes y diferencias entre la celebración "de todos los santos" realizada en Comodoro Rivadavia (Chubut) y la que se desarrolla en Caleta Olivia (Santa Cruz). Si bien en ambos casos los grupos migrantes comparten orígenes y características similares, a lo largo de los años que venimos registrando etnográficamente la celebración hemos notado que se diferencian en varios aspectos. Aquí intentaremos contextualizar las características que posee cada una de las ciudades donde se desarrolla la celebración "de todos los santos" y explicar por qué un mismo grupo que al interior de sus hogares desarrolla una práctica similar, pero que al

¹ El presente trabajo se enmarca en mis tareas como Investigadora responsable en el PICT-2014-1117 "Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Memoria como producción de conocimiento y de políticas de recategorización". Directora: Dra. Ana Ramos. Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica.

momento de trasladarse al espacio público posee una serie de diferencias que nos permiten analizar los condicionantes que se presentan en cada caso. Analizar una práctica de celebración como “todos los santos”, nos permite ver cómo se produce la construcción de memoria en contextos de desplazamientos y el modo en que determinados aspectos se recuerdan, otros se ocultan, silencian o “resguardan” de acuerdo al contexto del lugar donde se encuentran “vivos y muertos”.

En este contexto, nos interesa analizar el modo en que las prácticas en torno a la muerte generan presencia en el espacio público, y dan cuenta de una serie de características que asumen los vínculos tanto al interior del grupo de migrantes quechuas cochabambinos, como en relación a otros componentes de la sociedad de Caleta Olivia y en Comodoro Rivadavia.

PRÁCTICAS DE CELEBRACIÓN EN TORNO A LA MUERTE EN LA “CUENCA DEL GOLFO SAN JORGE”

En diversas investigaciones hemos analizado el proceso de construcción de memorias en contextos de desigualdades y subalternización (Baeza 2013b, 2015a, 2015b) tal como es el caso del grupo de migrantes quechuas que mayormente provienen del ámbito rural de Cuchupunata y Punata (Cochabamba, Estado Plurinacional de Bolivia). En su mayor parte son hablantes quechuas, y en casos de mujeres ancianas sólo hablan el quechua.

Nuestro espacio de análisis es la denominada Cuenca del Golfo San Jorge, la cual se caracteriza por poseer una base monoprodutiva que gira en torno a la extracción petrolera. A su vez, posee una base poblacional heterogénea en cuanto a composición étnica y nacional, sumada a la recepción permanente de

migrantes internos de diversas regiones de Argentina. Las principales ciudades que la componen son Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut). Ambas están separadas por 80 kilómetros, pero la red de comunicaciones entre ellas es permanente al punto que supera al intercambio que pudieran tener con sus respectivas capitales provinciales, cuestión que se entiende no sólo por la matriz fundacional petrolera que ambos centros urbanos poseen, sino también porque políticamente poseen una historia común por haber pertenecido ambas a la denominada Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (1944-1955).

En ambas ciudades se dan diversas situaciones de discriminación y xenofobia contra los grupos migrantes limítrofes, en particular con la comunidad boliviana, donde su adscripción indígena es una marca que genera —en ocasiones— visibilidad y rechazo. Sin embargo, mostraremos cómo los procesos de memoria reflejan el agenciamiento de estos grupos migrantes, que en un contexto de desigualdades resignifican y transmiten generacionalmente una ritualidad que condensa una serie de significados que aquí intentaremos —en parte— analizar a partir del trabajo de campo que venimos desarrollando desde el año 2014.

En principio, debemos considerar que las adscripciones indígenas y migrantes de estos individuos se intersecan de modo complejo en un contexto territorial urbano e industrial, diferente al del lugar de origen asociado mayormente al espacio rural. Tanto en Caleta Olivia como en Comodoro Rivadavia, la mayor parte de los hombres se emplean en el rubro de la construcción y en servicios como agencias de taxis, o bien junto a las mujeres en las empresas pesqueras o en el comercio callejero, en ferias, o verdulerías ubicadas en distintos puntos de ambas ciudades.

Nos interesa complejizar nuestra mirada considerando estos grupos migrantes más allá de su adscripción nacional, reparando particularmente en su etnicidad pensada como construcción dinámica que se modifica en el transcurso del viaje y la residencia en el nuevo territorio. De este modo adquieren interés de análisis las prácticas cotidianas, y aquellas que interrumpen la rutina, tal como sucede con las prácticas en torno a la muerte que generan diversas apropiaciones del espacio urbano, inscribiéndose en él, y territorializándolo a través de la memoria que este grupo resignifica en un contexto de movilidad transnacional.

En lo que refiere a la celebración en torno a los difuntos, contamos con una serie de investigaciones para el caso de Buenos Aires², tal como la realizada en el cementerio de Flores (Buenos Aires), desde las políticas de control policial (Canelo, 2006) que restringen los encuentros en torno a los difuntos. Además, nos interesa destacar aquellos trabajos que refieren a la resignificación de una práctica indígena que adquiere connotaciones particulares en el transcurso de la migración, tal como es el caso aymara en Flores (Mardones, 2011). Siguiendo esta línea de análisis para el caso de migrantes quechuas provenientes de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia) en la cuenca del Golfo San Jorge, e incorporando los aportes de los estu-

² También existe una vasta historiografía acerca de la celebración a los difuntos entre los nahuas en la Huasteca potosina (Estados Unidos Mexicanos), del 31 de octubre al 2 de noviembre los muertos regresan al mundo de los vivos y reciben los homenajes necesarios para evitar desgracias y tener su cuidado hasta el siguiente año (Alegre González, 2004). Actualmente el Día de los Muertos, es recuperado como una práctica nacional frente a otras como Halloween que muestra la influencia estadounidense en los Estados Unidos Mexicanos (Brandes, 2000). Entre otros trabajos, que aquí recuperaremos en un sentido comparativo con nuestros casos.

dios sobre memorias, nos proponemos problematizar una práctica cultural a través de la cual se construye un territorio religioso que posiciona a este grupo en el espacio público. Particularmente nos interesa recuperar la idea de que “En la cosmovisión andina el mundo de los muertos no es algo separado del mundo de los vivos. Tanto es así que el hecho de morir no rompe los vínculos que había con la comunidad: el difunto sigue siendo comunero, aunque en una nueva situación” (Aláez García, 2001: 2). En este sentido “el difunto sigue siendo comunero” (Fernández Droguett y Michel Giroz, 2014: 56). Al punto que veremos a lo largo del artículo el modo en que el sistema de reciprocidad andina no sólo se da entre los vivos de la comunidad, sino en relación a los muertos y muertas también.

Las prácticas en torno a la muerte forman parte de los momentos de encuentros que organizan los y las migrantes, desde la familia de cada difunto en el transcurso del año en la ciudad, y están destinados a compartir con la comunidad de cochabambinos, familiares residentes en Comodoro Rivadavia (Chubut), otros connacionales bolivianos, además de quienes se acercan por conocimiento y cercanía al mundo andino, tales como salteños y jujeños del noroeste argentino. O bien con quienes buscamos analizar el significado de estas prácticas en un contexto urbano e industrial ubicado a 3.944 Kilómetros de distancia del lugar de origen. La “apertura” que significa la celebración acerca de la muerte, nos permitió a lo largo de los años, el ingreso a todos los momentos que forman parte del ritual, lo cual nos permitió asumir una perspectiva etnográfica buscando no sólo observar, sino también interpretar y sobre todo comprender al Otro “desde adentro”. Por eso contemplar, recorrer, preguntar, indagar, entrevistar, pero sobre todo establecer intercambios en charlas informales, se constituyó en el modo

de abordar una problemática que por sus características es posible analizar considerando un corpus teórico asociado a captar sensibilidades e indicios enmarcados en las trayectorias de grupos migrantes de múltiples adscripciones identitarias. Este artículo recupera y analiza las notas de campo, entrevistas y participación en la celebración, que se viene desarrollando en distintos momentos de una investigación más amplia en la que venimos trabajando desde el año 2014³.

MIGRANTES QUECHUAS PROVENIENTES DE COCHABAMBA EN LAS CIUDADES PATAGÓNICAS DE CALETA OLIVIA Y COMODORO RIVADAVIA

En varios aspectos la situación de las comunidades quechuas provenientes del Estado Plurinacional de Bolivia posee problemáticas similares en otros centros de atracción de esta migración. Podríamos decir que desde la década del '90 en adelante se acentuó un proceso que marcaba el desplazamiento de los migrantes limítrofes hacia áreas no específicamente fronterizas. Los cambios ocurridos a nivel de la profundización de políticas neoliberales y ajustes económicos que agudizaron la crisis del sector rural en las economías latinoamericanas, en el caso boliviano, generaron el desplazamiento hacia distintos lugares del mundo y en particular a las urbes de la República Argentina, principalmente Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, entre otros. Sin embargo, en este proceso de desplazamiento, fueron tornándose atractivas determinadas zonas que demandaron mano de obra para actividades frutihortícolas o bien hacia diversos mercados de trabajo como la construcción y en el sur

³ Agradecemos a todas las familias que durante el proceso de trabajo de campo nos permiten ingresar a sus hogares.

patagónico el sector pesquero. Y actualmente en el sector comercial, especialmente verdulerías, rubro que se encuentra en expansión. En términos generales, quienes provienen del Estado Plurinacional de Bolivia han adquirido socialmente una visibilidad mayor que otros grupos limítrofes, lo cual se refleja también en los estudios sociales que refieren a este grupo⁴.

Sin duda, el último boom petrolero que vivió la Cuenca del Golfo San Jorge, entre 2004-2014, generó una expansión de su mercado de trabajo. Y en ese contexto, sus centros urbanos se volvieron atractivos para múltiples grupos migratorios, acentuando sus rasgos de heterogeneidad poblacional. Ambas ciudades comparten la misma matriz fundacional petrolera, en el caso de Caleta Olivia surgió como una ciudad portuaria que se expandió poblacionalmente a raíz del crecimiento de la explotación petrolera en el contexto de la Gobernación Militar (1944-1955), durante el primer gobierno peronista. Actualmente posee una población total de 51.733 habitantes, siendo la ciudad más poblada del departamento Deseado que cuenta con 107.630 habitantes, de los cuales 99.155 son argentinos⁵.

En relación a la migración proveniente del Estado Plurinacional de Bolivia, se generó en la década del

⁴ No es nuestro propósito agotar la extensa historiografía que poseen en Argentina los estudios migratorios sobre grupos bolivianos, por mencionar suscitadamente, los trabajos sobre horticultores en la provincia de Buenos Aires (Benencia, 1998-1999), y de su asociacionismo (Pizarro, 2009), estudios comparativos de acuerdo a los tipos de sociedades "receptoras" (Caggiano, 2003, 2006), acerca de sus identificaciones (Grimson, 1999), entre otros.

⁵ Los datos mencionados corresponden al Censo de población 2010, en el cual sólo se cuenta con datos de población general por localidad, pero discriminados por origen sólo se cuenta con información departamental. Censo 2010. INDEC.

'90, encontrando en la construcción del Puerto Caleta Paula, uno de los nichos laborales más importante. Muchos de los hombres "pioneros" trabajaron en las empresas constructoras y, luego, una vez en marcha las pesqueras, junto a las mujeres bolivianas, se emplearon en las mismas. Tanto hombres como mujeres, se concentran en el empleo en el sector privado, específicamente empleándose en las empresas pesqueras donde ejecutan tareas de fileteo y procesamiento de pescados, así como en el trabajo de la construcción en cooperativas conformadas por migrantes bolivianos que llegaron a reunir cierto prestigio y capital para organizar las empresas contratistas. Finalmente, se emplean también en el trabajo por cuenta propia con la instalación de servicios de transportes, taxis, peluquerías, tiendas, restaurantes, almacenes, entre otros negocios reunidos en la feria denominada "Chacaltaya", ubicada en el ingreso al Barrio 3 de Febrero. Y actualmente se destaca la instalación de verdulerías en todos los sectores de la ciudad, además de la venta de ropa en otras ferias que trascienden los límites del "3 de febrero".

En el caso de Comodoro Rivadavia, se gestó un tipo de poblamiento ligado a distintos procesos migratorios de características y orígenes diversos, especialmente de Europa y desde mediados del siglo XX se profundizaron los grupos migrantes provenientes de la República de Chile, pasando a constituirse en un aspecto fundacional de la matriz societaria comodorense. La composición poblacional se complejizó aún más, en el transcurso del denominado segundo "boom petrolero" que se desarrolló entre 2004-2008, con la llegada de otros grupos migratorios limítrofes tales como bolivianos y paraguayos. Los datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda del año 2010 arrojaron un total de 180.000 habitantes en la ciudad. De los

16.653 migrantes, 14.544 son provenientes de países limítrofes y de la República de Perú, siendo mayoritario el número de chilenos (10.682), seguidos por bolivianos (2.421), los paraguayos (1.221) y 385 peruanos, entre otros. De modo que el grupo de migrantes provenientes de la República de Chile continúa siendo el más numeroso.

En el caso particular del grupo de migrantes bolivianos, se trata de familias que llegan por redes de paisanaje, y en su mayor parte provienen de la zona rural de Cuchupunata/Punata (Provincia de Cochabamba, Estado Plurinacional de Bolivia). En distintos estudios (Baeza, 2015a, 2015b) hemos analizado el modo en que sobre las mujeres se concentra la mayor parte de los rasgos distintivos del grupo de "migrantes nuevos", que en el período del "último boom petrolero" (2004-2014), llegaron a "la Cuenca" para insertarse en trabajos como la construcción, y rubros ligados al procesamiento de productos vinculados a la pesca. Dentro de todos los grupos migrantes que llegaron a Comodoro Rivadavia y Caleta Olivia, los provenientes del Estado Plurinacional de Bolivia adquirieron mayor visibilidad "negativa" siendo objeto de numerosas situaciones de discriminación y violencia. En particular, sobre las mujeres es sobre quienes recaen objeciones por la vestimenta, el modo de habla, sus rasgos indígenas, entre otras características que suman al hecho de ser mujer proveniente del mundo rural.

Así los centros urbanos de la Cuenca del Golfo San Jorge son reconocidos por las posibilidades para generar nuevos lazos de paisanaje por parte de la comunidad migrante, donde las mujeres ocupan un sitio destacado en la construcción de afectividad y pertenencia al nuevo territorio. Tal como sostiene Grossberg (1992), las inversiones del afecto son cruciales a esta

circulación ya que están implícitas en las prácticas a través de las cuales estos lugares se construyen, son el mecanismo por el cual la circulación es detenida, fijada y articulada.

En contextos de movilidades, donde la noción de “tiempo de residencia” forma parte de las relaciones cotidianas (Baeza, 2013a), y además posee su fundamento en determinadas legislaciones de acceso al empleo público⁶ o en otros ámbitos tales como la construcción, donde la normativa municipal para el caso de Comodoro Rivadavia (Ordenanza 6017-1/98), privilegia la mano de obra local (Baeza 2013a). En contextos de discriminación y rechazo los lazos de vecindad y paisanazgo se vuelven cruciales para ingresar a redes laborales, políticas y sociales. A partir de las últimas décadas se acrecentaron las diferencias entre los Nacidos y Criados *nyc* y los Venidos y Quedados *vyq* o bien denominados como “los nuevos”/ “los de afuera”⁷. Las diferenciaciones por “venir de afuera” no sólo son experimentadas por parte de migrantes bolivianos, sino que forma parte de lo que sienten otros grupos de migrantes internos del país, tal como el caso de quienes provienen de provincias del noreste (Notas de trabajo de campo 28 de agosto de

⁶ Por mencionar sólo un ejemplo, para el ingreso en el ejercicio de la docencia provincial se requiere tener como mínimo un año de residencia comprobada en la Provincia de Santa Cruz, de acuerdo a la legislación vigente en el acuerdo 179/99. Disponible en:

http://www.adosac.org.ar/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=27&Itemid=245 (Consulta realizada el 16 de octubre de 2014).

⁷ Situaciones que se reflejan también en el ejercicio de una ciudadanía plena, así para el caso de Río Gallegos (Santa Cruz), donde migrantes internos y limítrofes no sólo son sujetos des-territorializados por no residir en su lugar de origen, sino que a la vez son re-territorializados al apropiarse y transformar su nueva residencia (Rincón Gamba, 2012: 83-84).

2014, Caleta Olivia).

Para Caleta Olivia, en términos de la categoría nativa “nacidos y criados” (*nyc*), estos grupos están representados por catamarqueños, que habiendo llegado a la ciudad hacia la década del 1940 para insertarse en la empresa petrolera estatal YPF, fueron ascendiendo socialmente generación tras generación⁸, y actualmente existen profesionales, comerciantes, entre otras actividades donde los migrantes catamarqueños ocupan lugares dentro de la sociedad caletense. Además de desplegar actividades socio-recreativas desde las asociaciones que representan los distintos lugares desde los que provienen, tales como belenistas, tinogasteños, entre otros grupos de acuerdo al lugar de origen. En el caso de la migración chilena, aunque no hemos profundizado en su composición, se observa mayor heterogeneidad socio-económica. Pero en base al contacto con los “recién llegados”, en muchos casos poseen edificaciones de piezas o viviendas que alquilan a los migrantes recientes. Los grupos de migrantes catamarqueños y chilenos disputan el lugar de “pioneros”, con grupos de migrantes europeos que se encuentran dentro de la memoria histórica de la ciudad, y que a lo largo del tiempo ha sido legitimada por la historiografía local. Sin embargo, catamarqueños y sobre todo chilenos, pasan a constituirse en los “locales” que parecen formar parte de los grupos que “compiten” por los puestos de trabajo, y por determinados

⁸ Caleta Olivia y Comodoro Rivadavia fueron los dos centros de mayor atracción poblacional para distintas zonas de la provincia de Catamarca. Este proceso se desarrolló desde la década de 1940 y se profundizó en la etapa desarrollista entre 1955-1963. Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Disponible en: (ETISIG) http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1

sectores del espacio físico en la ciudad. Nuevamente adquiere valor el “tiempo de residencia” en la ciudad, y frente a los recién llegados afirman su carácter de “nyc”, que como construcción social trasciende el haber nacido en la ciudad.

Nos interesa rescatar aquí aquellos análisis que permiten problematizar los procesos migratorios de comunidades indígenas de base rural a centros urbanos industriales, en un desplazamiento que posee determinadas características, tales como la búsqueda de lugares elegidos por presentar menores fricciones que aquellos lugares donde el capitalismo ha generado encuentros heterogéneos y desiguales que pueden llevar a nuevas configuraciones de la cultura y el poder (Tsing, 2005: 5). Así los “lugares clásicos” como Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, entre otras grandes urbes de Argentina, en ocasiones representan una “primer parada” en un desplazamiento que se extiende a lugares como Caleta Olivia, donde estos migrantes globalizados parecen encontrar espacios no sólo de movilidad socioeconómica esperable para quien migra, sino también una serie de posibilidades que por el contexto local y global, les permiten construir lazos donde el territorio es clave para poder explicar las particularidades de los grupos migrantes quechuas provenientes de Bolivia.

Resulta relevante considerar que los y las migrantes desarrollan sus vidas estructuradas por maquinarias territorializadoras, donde determinadas líneas van indicando los lugares de desplazamiento, o bien dónde detenerse, dónde quedarse, cómo moverse (Grossberg 1992). Sin embargo, las movilidades no son predecibles sino que la agencia de quienes protagonizan los desplazamientos son fundamentales para comprender la forma que adquiere la construcción de la memo-

ria en contextos de idas y venidas entre el “viejo” y el “nuevo” territorio.

MEMORIA Y TERRITORIO DE MIGRANTES QUECHUAS PROVENIENTES DE BOLIVIA

Partimos de considerar que toda migración —y no exclusivamente en caso de exiliados o refugiados políticos— implica dolor y trastocamiento identitario al punto que la incertidumbre y los miedos pueden invadir la vida de los y las migrantes, sobre todo en los primeros años de vida en los “nuevos territorios”. El análisis de la celebración de “todos los santos”, intenta aportar al análisis del modo en que grupos migrantes construyen sus memorias en contextos de desplazamientos, de pasajes de ciudades en ciudades, de ámbitos rurales a urbanos, entre otros itinerarios que forman parte de las experiencias en contextos de movilidades. En este sentido, los desplazamientos en el territorio, van generando identificación, lazos, pertenencias, apegos y articulación de la agencia migrante. Los migrantes transnacionales atraviesan por largo tiempo un “pasaje transitivo” que posee la tensión de lo que es nuevo y lo que se dejó al mismo tiempo. El o la migrante no se encuentra en soledad; de modo intersubjetivo se encuentra enlazado con familiares, paisanos, vecinos con quienes comparte vivencias y afectos. La relacionalidad, en ocasiones es previa a la migración o bien son lazos que se construyeron en las ciudades patagónicas, a través de redes de “paisanazgo” y vecindad.

Es en esos contextos donde se practica el contar historias, noticias, recuerdos que remiten a lo que quedó en el territorio de origen, donde tiempo y espacio se imbrican de modo complejo y dinámico. En contextos de escucha, de compartir, se vuelve necesaria la materialización espacial de los recuerdos, evocando

un pasado nostálgico, con fantasías y sueños (Trigo, 2011), que en ocasiones pueden contener cierta idealización por el lugar “perdido”, y que generan la tensión entre volver o no volver a Cochabamba, sobre todo en términos generacionales, donde en uno y otro extremo se encuentran los ancianos y ancianas que añoran el lugar de origen y niños/niñas y jóvenes que fueron socializados en la Cuenca del Golfo San Jorge y que rechazan la idea de que sus padres quieran regresar a Cochabamba (Notas de trabajo de campo, Comodoro Rivadavia, 30 de octubre de 2016).

En la vida de los grupos migrantes se tensionan el pasado perdido y el presente que no se termina de asumir, situaciones de transitoriedad y transitoriedad que vuelven imposible el “regresar”; de este modo “ante la progresiva certidumbre de que la migración es sólo un viaje de ida, pues ya no hay adonde regresar, a no ser que sea a las tierras de la memoria” (Trigo, 2011: 11). En esas tierras de la memoria intervienen tanto los que migraron como los que quedaron en el territorio de origen, en un intercambio permanente de bienes, historias, anécdotas, entre otros modos de transmitir y construir la memoria en migración, pero también la inscripción de la memoria en el paisaje (Ramos, 2010). En el caso de quienes migran, son las mujeres las que asumen el “deber de memoria” ante la necesidad de transmitir el conjunto de elementos que componen habitar en un lugar lejano al origen, pero que debe ser recreado y resignificado en un contexto diferente.

En otras investigaciones analizamos el modo en que se produce un proceso de apropiación del espacio urbano y de inscripción territorial en el barrio “3 de febrero”, para el caso de Caleta Olivia, Santa Cruz (Baeza, 2015a) y para las zonas de residencia en la zona sur de la ciudad, para el caso de Comodoro Rivadavia,

Chubut (Baeza, 2015b). En ambos casos, a lo largo del año se producen una serie de encuentros en torno a diferentes celebraciones, tales como “corte de pelo” en los niños, carnavales, celebraciones en torno a la Independencia del Estado Plurinacional de Bolivia, de la Virgen de Copacabana, de la Virgen de Urkupiña, entre otras ritualidades que reúnen a los grupos migrantes en el espacio barrial o por fuera del mismo, cuando se trata de un encuentro que demanda el alquiler temporario de un salón, tal como puede ser la concreción de “un matrimonio”.

En este caso profundizaremos aquellos aspectos vinculados a las “operaciones simbólicas” (Carballo, 2009: 28), a nivel de las representaciones del mundo cultural y social, que proyectan los migrantes quechuas sobre el territorio. Y que en cierto modo “trascienden” el “3 de febrero”, y los ubica resignificando sus prácticas en torno a la muerte en el espacio público caletense, asumiendo una perspectiva comparada con respecto a Comodoro Rivadavia.

LA CELEBRACIÓN DE “TODOS LOS SANTOS” EN “LA CUENCA DEL GOLFO SAN JORGE”

Si bien no nos detendremos aquí en todas las celebraciones y reuniones que inspiran y se desarrollan en torno a la muerte, debemos considerar que a lo largo del año los migrantes quechuas que provienen de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia), se reúnen para proseguir con el modo de “despedir” provisoriamente a sus muertos, tal como se realiza en su lugar de origen. En el caso de Caleta Olivia, para poder “cumplir” con algunas partes del ritual, debieron tramitar música especial desde el Estado Plurinacional de Bolivia para los entierros y solicitar a la empresa fúnebre local que respete el ritmo de “paso de hom-

bre” desde la casa del difunto al cementerio local, para poder acompañar con una caminata junto al difunto.

La despedida de cada difunto convoca a “salir” del 3 de febrero y transitar el espacio público caletense. Desde el año 2008 que vienen desarrollando este modo de acompañar a los muertos, la práctica se inició ante la muerte de una niña, con la decisión de llevar adelante la caminata desde el barrio “3 de febrero” hasta el cementerio, lo cual implica atravesar toda la ciudad de lado a lado, y cortar el tránsito normal de los vehículos de la ciudad⁹. Luego de producida la muerte de algún integrante de la comunidad, se genera el cumplimiento del rito de “despedida”, congregándose en los días del velorio y entierro; a los 9 días porque se “salen los ojos”; al mes del fallecimiento; a los 6 meses; al año, cuando puede realizarse el “cambio de ropa” negra (que indica el “luto”) por roja, y cada año en el día de “todos los santos”.

A pesar de que nuestra descripción de “despedida” parece estructurada, es necesario aclarar que existen los “matices”, tal como nos explicó una mujer que decidió no cumplir con el rito de cambio de ropa negra por roja al año de fallecido su esposo, por sentir culpa de no haber estado en el momento de la muerte junto a su esposo (Nota de trabajo de campo, Caleta Olivia, 1 de noviembre de 2015). Seguramente aún no era el momento de establecer una nueva relación con su difunto esposo, dado que “el luto” debía continuar hasta lograr la paz por su desaparición.

⁹ Una de las entrevistadas nos relató que el hecho de que se ocupe toda la calle de lado a lado generó algunas discusiones al interior del grupo, porque la sociedad caletense manifestó opiniones en contra de esta práctica, porque entorpece la rutina diaria en la ciudad (Nota de trabajo de campo, Caleta Olivia, 3 de junio de 2015).

Este proceso de *duelo escalonado* se encuentra vinculado con los lazos a la comunidad de pertenencia, “con principio y fin establecido; es un liberarse del muerto por tres sucesivas etapas simbólicas: el entierro, la paigasa y la visita de las almas. Primero, el entierro que es la despedida del cuerpo. Después, la paigasa que es el despacho del alma que se ha quedado unos días entre los suyos y sus cosas... Así se afirman, por medio de los gestos del ritual, los lazos con la comunidad y se da nuevo sentido a su relación con el finado: las almas son protectores, mensajeros, consejeros...” (Aláez García, 2001: 9).

A lo largo del trabajo de campo, fuimos observando el lugar central que ocupan las mujeres en las distintas partes del *duelo escalonado*, al modo de “guardianas” de la memoria, a lo largo de todas las celebraciones ellas conducen al resto del grupo, fueron ellas las que en el caso de Caleta Olivia, optaron por ocupar toda la calle para “despedir” a sus muertos. En este sentido, analizar las configuraciones del lugar nos brinda la posibilidad de recuperar la noción de “políticas del lugar” (Harcourt y Escobar, 2007).

Las mujeres transitan a diario el espacio público caletense, en las ferias se destaca su rol cotidiano, como articuladoras de espacio mediante la seguridad alimentaria, la recreación de lugares, y la formación de redes. Al contrario de la visión que podría observarlas como “víctimas de la globalización”, en este caso las vemos crear y controlar espacios. Desde sus hogares, su habitar y sus cuerpos, lejos de estar ubicadas en la esfera privada, desarrollan sus prácticas en lo público y social. Así la “noción de políticas de lugar amplía las visiones respecto a lo político y la política, entendiéndolos como apuestas y prácticas surgidas de condiciones particulares en las que entran a participar aspectos

considerados del ámbito privado ‘no político’” Garzón, 2008: 101). En este sentido, se generan y fortalecen nuevos lazos territoriales, que brindan posibilidades de transmisión de saberes y de manifestar la presencia en la Cuenca del Golfo San Jorge.

En particular en la celebración del día de los muertos, las mujeres corren —más que literalmente— de un lado al otro, cuidando de que se cumplan de modo minucioso todos los detalles que recuerdan de las celebraciones en las que estuvieron presentes en Cochabamba. Son las mujeres las que meses antes del 1 y 2 de noviembre, comienzan a juntar dinero para comprar las flores, harina y demás productos que demanda la celebración del “día de todos los santos”. Estas situaciones nos remiten al modo en que las mujeres construyen identidad a partir de la semejanza con el tejido, donde van tejiendo la trama de la interculturalidad en sus diversas prácticas (Rivera Cusicanqui, 2010), en términos locales como comerciantes, cocineras, fileteras, ritualistas, madres, entre las distintas tareas que se encuentran atravesadas por los marcos de recuerdos de prácticas similares que provienen del lugar de origen y nuevos aprendizajes que surgieron a partir del contexto local.

En otros estudios hemos desarrollado la descripción del rito acompañando el relato con fotografías que nos muestran el despliegue material y simbólico que acompaña la celebración (Baeza, 2017). Recuperaremos aquí las características que posee el ritual en base a las observaciones realizadas tanto en Caleta Olivia como en Comodoro Rivadavia, dado que son similares en cuanto a los momentos del rito y al modo en que se cumple con la celebración, variando de acuerdo a las características etarias y su condición de género y marital del difunto.

Recuperando la composición ternaria de los rituales (Van Gennep, 1986), se pueden distinguir los momentos principales del ritual, aunque es necesario destacar los momentos previos. Los preparativos comienzan una semana antes con el viaje a Buenos Aires para traer las flores donde las adquieren a mejor precio que en las florerías locales (Entrevista a Loli, 16 de abril de 2016). Luego se continúa con la confección de panes con formas humanas, los denominados **t’anta wawa**¹⁰, juntando las frutas, preparación de la **chicha**¹¹ y demás elementos que compondrán las mesas para esperar al difunto. El sábado 31 de octubre, se “aceleran” los preparativos; cada integrante de la familia y paisanos que se acercan a colaborar tienen una tarea asignada. A modo de ejemplo, están quienes preparan la “pileta” con un melón ahuecado y una tapa de pan, donde se vierte la **chicha** destinada a la **banda de duelo**¹².

Los hombres son los encargados de montar la **mesa**, armada con una estructura de madera y elevada del suelo. Ahí se ubican los **t’anta wawa** mujeres y hombres, otros que representan los objetos que el difunto consideraba importante en su vida, las figuras en papel que serán entregados a los niños y niñas presentes que llegarán el día 2 de noviembre. Y todos aquellos objetos significativos para el muerto que convoca a la ceremonia. Todo el recinto que puede ser considerado

¹⁰ En el caso de Caleta Olivia, paralelamente, en las veredas de las calles del barrio “3 de febrero” se ubican grupos de mujeres punateñas que venden **t’anta wawa** con forma de niñas o niños, de distintos tamaños.

¹¹ Bebida confeccionada con maíz y frutas que se dejan fermentar, el color varía de acuerdo a los ingredientes que se utilicen.

¹² Un grupo de hombres es el encargado de entonar cánticos a modo de “salmos” bíblicos, mientras beben **chicha** y se acercan a la “pileta” que contiene en sus extremos escarbadiantes de madera que pinchan si se acercan. A modo de juego se realiza varias veces a lo largo del 1 y 2 de noviembre.

“el patio” de la vivienda de residencia familiar se va transformando en **espacio sagrado**, como campo de fuerzas y valores que eleva a los individuos sobre sí mismos, a través de símbolos, mitos y ritos que ejercen su rol de mediación (Rosendhal, 2002).

Al culminar los preparativos en torno a la **mesa**, se desarrollan una serie de acciones que generan preparación y predisposición a la primera parte del rito, generando sentimientos de transporte y separación del mundo ordinario (Van Gennep, 1986). Esta parte del rito corresponde a la llegada del alma del muerto; el 1 de noviembre llega para estar presente hasta el día siguiente, alrededor de la **mesa armada** denominada **mast'aku**, se concentran los familiares, paisanos, amistades y conocidos del muerto, a quien se reza y acompaña en un momento donde se sienten estar congraciados por la feliz visita.

Paralelamente los preparativos no se detienen, principalmente las mujeres corren de un lado al otro, preparando comidas, sirviendo **chicha** y otras bebidas, para quienes se acercaron a compartir la velada, y principalmente ambientando toda la ceremonia con elementos del gusto del muerto y sobre todo los platos de comida para agasajarlo en la instancia más importante: cuando su alma “baja”. En este sentido, las mujeres operan como “guardianas de la verdad” (Pollak, 2006: 25), encuadrando las distintas partes del rito, buscando respetar que cada momento guarde similitud con la celebración que ellas recuerdan en su lugar de origen.

En el momento en que llega el muerto o la muerta, se ingresa en el segundo momento del rito donde los y las asistentes atraviesan una situación liminar (Van Gennep, 1986). Podemos situar el evento en el que el muerto o la muerta se sienta a la mesa a comer con

quienes necesitaron estar presentes y sentir su compañía antes de retirarse del mundo de los vivos por un año más. Esta situación liminar se extiende al momento de desarmar la **mesa**, en ese momento se produce el reparto de figuras que los niños y niñas pintarán y con las que luego jugarán, y finaliza con el traslado de **t'anta wawa**, **chicha**, ornamentos florales, y objetos que quedarán en el panteón del muerto y asistentes al cementerio local.

Luego de desarmar “la mesa”, el espacio sagrado (Rosendhal, 2002) se transporta al cementerio, donde finalmente descansará el muerto hasta el año siguiente. En los días que abarca la celebración se invita a los y las asistentes a compartir todos los momentos y, principalmente, el momento en que se produce el reparto de los **t'anta wawa** y las bebidas de la mesa. Es notable el deseo de repartir y que “no quede nada”. Esto se debe al significado que se concentra en los alimentos, dado que están relacionados con la continuidad de la vida fortaleciendo la cohesión social de la comunidad (Noriega Armenta, 2013).

En los días de la celebración se evidencia el deseo de reunir alimentos en abundancia, en un clima de colaboración y concentración donde las mujeres se reúnen en torno a la preparación de comidas, como el picante de pollo, la sopa de maní, entre otros alimentos que rememoran el origen. Tal como el resto de la celebración, el momento de compartir comida se vincula con la idea de “la muerte como regeneradora de vida” (Noriega Armenta, 2013: 16). A partir de este momento la celebración adquiere connotaciones diferentes de acuerdo a si se realiza en Caleta Olivia o en Comodoro Rivadavia.

EL CONTEXTO URBANO CALETENSE / COMODORENSE EN LA CELEBRACIÓN DEL DÍA “DE TODOS LOS SANTOS”

La parte de la celebración mencionada hasta aquí, se produce en el ámbito de los hogares de los grupos de migrantes quechuas que provienen del Estado Plurinacional de Bolivia, donde se reúnen paisanos, vecinos, parientes e invitadxs “especiales”, tal como nuestro caso. Pero, pasada la instancia de desarmar “la mesa”, se concentra la mayor cantidad de asistentes, que en “caravana” se dirige al cementerio donde continuará la celebración.

Es en este punto donde se produce una diferencia significativa, en cuanto a cómo se produce la última parte del rito en las ciudades de “la Cuenca”. En Caleta Olivia, el grupo de asistentes colabora en subir alimentos y bebidas (sobre todo **chicha**) en la parte de atrás de sus camionetas, también flores y elementos que servirán para improvisar mesas de apoyo. Una vez en el cementerio la mayor parte de la carga se traslada al pie de la tumba donde se encuentran los difuntos y las difuntas. Otro grupo se estaciona en el ingreso esperando para ver en qué momento se producirá el ingreso de quienes trasladan los recipientes con **chicha**. Básicamente esperan a que no esté presente la policía en el momento de descender con las bebidas y así poder ingresarlas al pie del difunto de la familia. Al lado del nicho o tumba se ubica una mesa vestida con **aguayos**, donde se dejan los alimentos y bebidas que se ofrecen a quienes se acercan a la familia del muerto, no “se debe regresar con nada” (Entrevista a Julia, 16 de abril de 2016), de lo contrario el alma no volverá a bajar al año siguiente.

Esta instancia de la celebración se entiende a partir de considerar que la reciprocidad es la base del mundo

andino; aquí los vivos homenajean a los muertos y los muertos velan por las necesidades de los vivos (Fernández Droguett y Michel Giroz, 2014). De este modo, el reparto de alimentos y bebidas se extiende durante toda la jornada, luego de recibida la bendición del sacerdote que asiste a las familias con la liturgia católica, se comparte con quienes se acercan a saludar a la familia, hasta el final de la tarde cuando se produce el último momento del rito con la reincorporación al mundo cotidiano nuevamente (Van Gennep, 1986).

En cambio, en Comodoro Rivadavia, el traslado al cementerio¹³ se produce con muy pocos elementos “de la mesa”, la ceremonia adquiere cierta connotación de “ocultamiento”, donde la escasa comida y bebida se lleva en bolsas y se comparte silenciosamente con los seres queridos más íntimos del difunto o la difunta. La estadía se reduce a un tiempo breve en el cual no reciben asistencia de sacerdote alguno. Se podría decir que esta última parte del ritual resulta casi imperceptible para quienes no forman parte de la comunidad.

En la diferencia entre ambos cierres de la celebración se evidencian dos posicionamientos diferentes por parte de la comunidad, en los cuales no inciden sólo las escalas de las ciudades, sino que en el caso de Caleta Olivia es mayor el “parentesco” que proviene de la pertenencia al mundo andino al cual pertenecen los ancestros de quienes hoy ocupan lugares “destacados” dentro de la sociedad caletense, dado que muchas

¹³ Comodoro Rivadavia cuenta con tres cementerios, uno de ellos perteneció a la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), está ubicado en la zona norte de la ciudad y actualmente es administrado por la Mutual de YPF. Y la Municipalidad tiene a su cargo la administración de dos cementerios en su ejido: el denominado “del Oeste” ubicado en el sur-oeste, donde mayormente son ubicados los difuntos de los migrantes bolivianos por residir en el área sur de la ciudad y el de Kilómetro 9, que pertenece a la zona norte.

familias catamarqueñas rememoran épocas en que sus abuelos y abuelas celebraran el “día de todos los santos” de modo similar a los migrantes que provienen de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia). Nos referimos a que el origen de gran parte de la población de la ciudad está vinculado con la migración interna proveniente principalmente de Catamarca¹⁴, y reconocen que sus padres y abuelos celebraban de modo similar al grupo de migrantes que provienen de Cochabamba¹⁵, el día de los muertos o el modo de “despedir” a sus difuntos. De este modo las distancias sociales son menores en relación a una sociedad receptora como la comodorense ajena a este tipo de tradiciones y espacios consagrados a los muertos. En ella, las representaciones ligadas al mundo andino se diluyeron adoptando mayor relación con un tipo de catolicismo “clásico”, o bien se encuentran circunscriptas al Barrio Laprida donde residen la mayor parte de los grupos migrantes provenientes de Catamarca.

Sin embargo, no sólo en el cierre del rito está la diferencia, en Caleta Olivia existe toda una “estética” en el cementerio, que refiere a formas de “estar con sus muertos”, donde no sólo migrantes que provienen de Bolivia marcan presencia en las tumbas y panteones, sino también la población local, seguramente cercana

¹⁴ Los grupos de migrantes catamarqueños se encuentran nucleados en una asociación que los reúne, ver información en: <https://www.facebook.com/pages/Centro-de-Residentes-Catamarque%C3%B1os-Fray-Mamerto-Esqui%C3%BA-Caleta-Olivia/1417183881845230>. Pero también existen centros de residentes por regiones o ciudades, tal como el Centro de Residentes Tinogasteños, que reúne a quienes provienen de la ciudad de Tinogasta (Catamarca). Ver nota periodística: “Tinogasteños tendrán su fiesta este sábado”, disponible en: <http://www.lavanguardiadelsur.com/nota/4114/>

¹⁵ Notas de trabajo de campo, Caleta Olivia, 23 de febrero de 2015.

a la migración catamarqueña. Nos referimos a que es difícil distinguir panteones “bolivianos” de los “no bolivianos”, dado que al ingreso al cementerio —donde se ubican los difuntos de mayor antigüedad— prácticamente todos los panteones poseen innumerable cantidad de **ex-votos**, tal como se denomina a los objetos (peluches, cuadros, juguetes, llaves, botellas, entre otros elementos), que “resultan el vínculo material de una relación espiritual entretejida por la relación cotidiana de la persona devota con la providencia, donde se piden favores y se agradece de distintas formas los favores recibidos a cambio de una serie de súplicas y promesas” (Nicoletti y Barelli, 2015: 158). En nuestro caso particular, estos objetos ofician como vínculo con sus seres queridos muertos, a quienes se pide, agradece y acompaña en el tránsito que nunca acaba.

En ninguno de los cementerios que existen en Comodoro Rivadavia es posible observar algo similar a la situación de la ciudad vecina de Caleta Olivia, excepto un “típico” ramo de flores o una placa recordatoria. Esta característica es llamativa, dado que en el cementerio “de YPF”, donde mayormente se encuentra la población vinculada a la migración catamarqueña tampoco es posible encontrar la numerosa cantidad de **ex votos** del cementerio caletense. No agotaremos aquí las explicaciones que podríamos brindar, dado que no solo es una cuestión de escala demográfica, sino de cómo se fueron alterizando las identificaciones locales (Baeza, 2015b) y el modo en que un contexto de desigualdades e interacciones con otros grupos de la ciudad generan respuestas diferentes aunque se trate de una misma práctica, tal como aquí intentamos reflejar en el caso de la celebración “de todos los santos”.

A MODO DE CIERRE

En Caleta Olivia, los migrantes quechuas de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia) adecuan y resignifican en términos similares a la celebración que se desarrolla año tras año en el mundo andino aymara y quechua. Sin embargo, deben realizar una serie de readaptaciones con respecto a lo que se puede considerar un buen desarrollo del ritual, básicamente porque el entorno físico impide que en el lugar donde residen sea posible desarrollar un tipo de subsistencia agrícola-ganadera, entonces, la ceremonia es vista por sus protagonistas, como sobria y austera. En Punta (Cochabamba) “es diferente, allá tenemos horno de barro para hornear los *urpus*¹⁶, carne de chanco, pollo, vacas... aquí le mezquinás, allá tienen papas, maíz negro, blanco, *locoto*¹⁷, allá producís, acá es diferente” (Entrevista realizada a Julia, 16 de abril de 2016). Quienes participaron de celebraciones en Cochabamba rememoran con nostalgia el modo y despliegue que adquiere el “día de todos los santos”, pero lo que no dimensionan es la inmensa cantidad de recursos materiales y simbólicos que activan para poder realizar la celebración de modo similar a la del origen.

En la celebración de “todos los santos” en la Cuenca del Golfo San Jorge es posible observar no sólo las particularidades que adopta en cada una de sus ciudades, sino también trazar de modo comparativo una diferencia notable con otros casos de Argentina, tal como la situación que se presenta en el cementerio de Flores en Buenos Aires (República Argentina), donde se da la persecución policial de las prácticas en torno

¹⁶ Se refiere a la masa de harina utilizada para realizar distintas figuras, tales como las escaleras, que representan una ayuda para que el alma pueda retornar sin problemas.

¹⁷ Es un tipo de ají picante.

a la muerte (Canelo, 2015). Al contrario, en los casos analizados la práctica en torno a los muertos por parte de los migrantes quechuas provenientes de Cochabamba (Estado Plurinacional de Bolivia), se desarrolla sin la hostilidad que se presenta en Flores y posee cierta “privacidad” que necesita el ritual, aunque con la diferencia de que en Caleta Olivia es posible desarrollar el cierre del rito con todos los momentos y características necesarias para que los muertos vuelvan a “su lugar” hasta el año siguiente. Mientras que en Comodoro Rivadavia es el temor a ser evaluados de modo negativo por los grupos locales lo que genera que el cierre se produzca silenciosamente y de modo íntimo al interior de cada familia. En ambos casos, la policía sólo está presente de modo marginal sin intervenir en el ritual.

En el caso de Caleta Olivia, a lo largo de los distintos momentos que posee el “duelo escalonado” es posible observar la presencia de los bolivianos y bolivianas en el espacio público. Frente a la mirada atónita de los y las caletenses, al ver el traslado de los difuntos caminando al cementerio, decidieron proseguir, al igual que optaron continuar profundizando el cierre del rito de celebración del “día de todos los santos”, al punto que distintos grupos de calentenses se acercan para acompañar a las familias en ese momento. Entonces, sobre todo en el caso de Caleta Olivia, a través del “culto” a los muertos se produce la construcción de un territorio sagrado lejos del lugar de origen y resignificado a través de los recuerdos de quienes participaron en Cochabamba del “día de todos los santos”. A través de esta celebración se produce un modo de inscripción territorial, problematizando sus vínculos y apropiación territorial. Aquí el territorio es memoria, dado que es la marcación espacial de la conciencia histórica de estar juntos (Tarrius, 2000), en este caso alrededor de los

muerdos de la comunidad. En el caso de Comodoro Rivadavia, en un contexto con mayores condicionantes, el territorio sagrado se restringe a “la mesa” que se erige en el hogar de los difuntos y difuntas.

Las prácticas en torno a la muerte que año tras año resignifica el grupo de migrantes quechuas que residen en la Cuenca del Golfo San Jorge, refleja el modo en que se recuperan sentidos acerca de la vida y la muerte en contextos de movilidad. Nos referimos no sólo a la dinámica migratoria que refleja el pasaje de Bolivia hacia Argentina, sino a las conexiones que se establecen más allá de las condiciones que sostienen las fronteras nacionales, y que se encuentran en el contacto entre el territorio sagrado que se reconstruye en determinados lugares y tránsitos de Caleta Olivia y Comodoro Rivadavia y el que los y las migrantes transitaban en Cochabamba.

En este sentido el concepto de territorialidad (Haesbaert, 2013) nos permite observar cómo se transporta, y se recuerda el conjunto de conocimientos acerca del mundo de las almas, que en las creencias andinas refleja la unidad (Albó, 2000) entre las prácticas previas a la Colonia y las provenientes del catolicismo¹⁸. Y que en contextos de movi- lidades nos orientan a reparar en las “nuevas unidades” que se forman por la necesidad de readaptar el ritual a las condiciones de vida actuales, y a la sociedad receptora. Ante el rechazo y la extrema visibilidad de la cual son objeto los grupos de migrantes quechuas en las ciudades “de la Cuenca”, éstos optan por resignificar la celebración “de todos los santos”, en principio buscando el mayor acercamiento al modo de celebración al interior de

sus hogares, y luego readaptando el ritual según se trate de Caleta Olivia o Comodoro Rivadavia. En un contexto de mayor intimidad en Comodoro Rivadavia, o en el despliegue del espacio público en Caleta Olivia, pero en ambos casos con el poder del rito sobre las distintas generaciones que atienden a la celebración que recuerda que vivos y muertos forman parte de la misma comunidad.

¹⁸ De hecho la celebración del pedido a las almas de los muertos poseía la misma fecha antes de la irrupción de la Iglesia Católica, pero se le incorporan las misas católicas (Albó, 2000).

BIBLIOGRAFÍA

Aláez García, A.

2001 Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 33, N° 2, págs. 173 a178.

Albó, X.

2000 “Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales”. Trabajo presentado al encuentro “Cristianismo y Poder en el Perú Colonial”, Fundación Kuraka, Cuzco, CIPCA, La Paz. Puede consultarse en: http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf (consultado el 20 de febrero de 2016)

Alegre González, L.

2004 El camino de los muertos: Relaciones intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo. *Opción*, Vol. 20, N° 44, págs. 9 a 27.

Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Puede consultarse en: http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1 (consultado el 17 de febrero de 2016)

Baeza, B.

2013a Trabajadores migrantes bolivianos y paraguayos en la construcción. Comodoro Rivadavia, Chubut. *Revista Trayectorias*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nueva León. Año 15, N° 37. Págs. 31 a 52.

2013b La memoria migrante y la escucha de los silencios en la experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina). *Anuario Americanista Europeo*, N° 11, Págs.179 a 197.

2015a Identificaciones y territorialización de migrantes quechuas de Bolivia en Caleta Olivia, Santa Cruz, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, N°62, págs.109 a 126.

2015b “Toma de tierras” y crecimiento urbano en Comodoro Rivadavia: diferenciaciones y tensiones entre migrantes limítrofes, internos y comodorenses. *Revista Párrafos Geográficos*, Vol.14, N° 1, págs. 76 a 107.

2017 “Migrantes quechuas provenientes de Bolivia. La celebración del día de los muertos en Caleta Olivia (Santa Cruz, Argentina)”. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria. Publicación del Núcleo de Estudios sobre Memoria* (CIS-CONICET/IDES, de Argentina). Vol.4, N° 8, págs. 86 a107.

Benencia, R.

1998-1999 El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando. *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 13/14, N° 40-41, págs. 419 a 444.

Brandes, S.

2000 El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana. *Alteridades*, Vol. 10,

N° 20, págs. 7 a 20.

Briones, C.

1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia.* Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Camus, M.

2002 *Ser indígena en Ciudad de Guatemala.* Editorial FLACSO, Guatemala.

Caggiano, S.

2003 Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina. 1. *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social.* IDES. Buenos Aires.

2006 *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios,* Editorial Prometeo, Buenos Aires.

Canelo, B.

2006 Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos. Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Informe final del concurso: Migraciones y modelos de desarrollo en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

2015 ¿Qué tenés ahí? *Revista Anfibia.* Puede consultarse en: www.revistaanfibia.com/ensayo/que-tenes-ahi/ (consultado el 30 de mayo de 2018).

Carballo, C.

2009 Repensar el territorio de la experiencia religiosa. En: *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (C. Carballo, coord.). Prometeo Libros, Buenos Aires, pág. 19.

2012 La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa. *ESPAÇO E CULTURA*, N°32, Págs.61 a 78.

Fernández Droguett, F. y F. Michel Giroz

2014 Resignificación de la muerte en los andes: la festividad del Wiñay Pacha o todas almas en Santiago de Chile”, en *Revista Antropologías del Sur* N° 2, págs. 55 a 65

Garzón, M.

2008 El lugar como política y las políticas de lugar. Herramientas para pensar el lugar. *Signo y Pensamiento*, Vol. XXVII, N° 53, págs. 92 a 103

Grimson, A.

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

Grossberg, L.

1992 Power and Daily Life. En: *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*, (L. Grossberg). Routledge, New York, EEUU, pág. 89.

Haesbaert, R.

2013 Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 8, N°15, págs. 9 a 42.

Harcourt, W., A. Escobar.

2007 *Las mujeres y las políticas del lugar*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México, D.F.

Mardones, P.

2011 VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES. Migración y etnogénesis Aymara en Buenos Aires. Tesis de Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales. Buenos Aires, Argentina Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología.

Nicoletti, M. y A. Barelli

2015 Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, N°. 23, págs. 138 a161.

Noriega Armenta, E.

2013 La importancia de los alimentos como ofrenda para los muertos en Acaxochitlán. *Luisa Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte. Revista mexicana sobre día de los muertos*. Año 2, págs. 14 a 22.

Pizarro, C.

2009 Ciudadanos bonaerenses-bolivianos: Activismo político binacional en una organización de inmigrantes bolivianos residentes en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 45. págs. 431 a 467.

Plan Estratégico de Desarrollo Productivo Caleta Olivia

2009 Fundación Agencia de Desarrollo Caleta Olivia. Puede consultarse en: http://agenciacaletaolivia.org.ar/images/stories/agencia/descargas/documentos/Plan_Estrategico_de_Desarrollo_Productivo_Caleta_Olivia_2009.pdf 2013(consultado el 17 de febrero de 2017)

Pollak, M.

2006 *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen, La Plata.

Ramos, A.

2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento.* Eudeba, Buenos Aires.

Rincón Gamba, L.

2012 *Ser de acá o ser de allá no debería ser requisito. Nativos e inmigrantes en Santa Cruz, Patagonia austral argentina: Territorios y sujetos por una ciudadanía universal para la reproducción ampliada de la vida de todos.* Tesis de Maestría en Economía Social. Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Instituto del Conurbano (ICO). Maestría en Economía Social (MAES). Bogotá - Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, S.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rosendahl, Z.

2002 *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* edUERJ, Rio de Janeiro.

Sassone, S.

2012 "Bolivianos en la Argentina: entre la precarización laboral y el empresariado étnico". *Revista Fénix*, N° 21, págs. 96 a101.

Tarrius, A.

2000 Leer, Describir, Interpretar las circulaciones Migratorias: Conveniencia de la noción de "Territorio Circulatorio". Los Nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones* 83, vol. XXI, págs. 39 a 66.

Trigo, A.

2011 De memorias, desmemorias y antimemorias. *Taller de letras*, N° 49, págs. 17 a 28.

Tsing, A.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection.* Princeton University Press. Princeton.

Van Gennep, A.

1986 *Los ritos de paso.* Taurus ediciones, Madrid.