

# Migrantes quechuas provenientes de Bolivia. La celebración del día de los muertos en Caleta Olivia, Santa Cruz, Argentina

**BRÍGIDA BAEZA\***

## Resumen

Nos proponemos aportar elementos de análisis acerca de los procesos de territorialización, vinculados a la construcción de memorias en torno a la celebración del día de los muertos, en el caso de migrantes quechuas provenientes de la región de Cochabamba (Punata y Cuchupunata), en Bolivia. Nos centraremos en la comprensión de los procesos de recuerdos, olvidos y silencios en migrantes, en contextos de subordinación y movi- lidades. Nuestro caso de análisis se ubica en la ciudad de Caleta Olivia, un centro urbano y petrolero del norte de la Provincia de Santa Cruz (Argentina). Nos interesa analizar el modo en que las adscripciones indígenas y migrantes de estos individuos se intersectan de modo complejo en un contexto territorial urbano, diferente al del lugar de origen asociado mayormente al espacio rural cochabambino. Y el modo en que se construye un ter- ritorio religioso que posee no solo conexiones entre el lugar de origen y la sociedad receptora, sino sobre todo con la territorialidad que este grupo proveniente de Cochabamba (Bolivia), resignifica a través de sus prácticas religiosas en torno a la muerte.

**Palabras claves:** migrantes; quechuas; muerte; Caleta Olivia.

**Fecha de recepción:** 22-05-2016

**Fecha de aprobación:** 06-02-2017

## Quechua Bolivian Migrants. The Celebration of Day of the Dead in Caleta Oliva, Santa Cruz, Argentina

### Abstract

We intend to provide elements of analysis about the processes of territorialization connected to the construction of memories about the celebration of the Day of the Dead in the case of Quechua migrants from the Cochabamba region of Bolivia (Punata and Cuchu Punata). We focus on comprehending the processes of memory, forgetting, and silence –within the context of subor- dination and mobility– amongst migrants. The study analyzed takes place in the city of Caleta Olivia, an urban center and oil hub in the northern province of Santa Cruz, Argentina. We are interested in analyzing the complex ways in which the indigenous and migrant affiliations of these individuals intersect in an urban territorial context that differs from the rural environment of Cochabamba. Additionally, we are interested in the way a religious territory is constructed with connections not only to the place of origin and the recipient country, but also, more importantly, to the territoriality that this group from Cochabamba gives new significance through their religious practices around death.

**Keywords:** Migrant; Quechua; Death; Caleta Olivia.

\* Doctora y Profesora de Historia de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Investigadora del CONICET-IESyPPat-UNPSJB. Correo electrónico: brigida\_baeza@hotmail.com

## Introducción

La ciudad de Caleta Olivia (Santa Cruz, Argentina) pertenece a la denomina- da Cuenca del Golfo San Jorge<sup>1</sup> y posee una base monoprodutiva que gira en torno a la extracción petrolera. Alrededor de esta actividad se gestó un tipo de poblamiento ligado a distintos procesos migratorios de características y orígenes diversos, siendo la heterogeneidad poblacional un aspecto constitutivo de la ma- triz societaria de esa ciudad. Resalta en su composición la presencia de migrantes internos del noroeste argentino, precisamente catamarqueños y riojanos, y desde hace más de una década, grupos de migrantes bolivianos provenientes de –sobre todo– la región de Cochabamba, de la zona de Punata, más precisamente el área rural de Cuchupunata, siendo en su totalidad hablantes quechua.<sup>2</sup> Las adscripcio- nes indígenas y migrantes de estos individuos se intersectan de modo complejo en un contexto territorial urbano e industrial, diferente al del lugar de origen asociado mayormente al espacio rural. Ahí, muchos 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 en el centro de la ciudad. Residen en su mayor parte en un área “alta” de la ciudad, el denominado “barrio 3 de febrero”,<sup>3</sup> y tienen una activa participación religiosa católica, social y política a través de la asociación que los nuclea: “Patria Grande”.

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.

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 aque- llos lugares donde el capitalismo ha generado encuentros heterogéneos y desiguales

1. Esta investigación forma parte de mi Plan de trabajo en CONICET (2015-2016), donde abordo desde una perspectiva comparada el análisis de dos grupos migrantes bolivianos de lugares de origen similar (Cochabamba), que residen en Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut), dos ciudades distantes a 80 kilómetros. En ambas ciudades se dan diversas situaciones de discriminación y xenofobia contra los grupos migrantes, en particular con la comunidad boliviana, donde pesa su adscripción indígena. Hemos indagado en diversas investigaciones acerca de aspectos vinculados al asociacionismo, la inserción en el mercado de trabajo, entre otras problemáticas vinculadas a la presencia de migrantes bolivianos en Comodoro Rivadavia (Baeza, 2013, 2014)

2. Excepto algunos casos de personas que desde la niñez residieron en otras zonas de Argentina.

3. La denominación del barrio refiere a la fecha en que se inauguró la Unión Vecinal en honor al aniversario de San Blas, santo de las dolencias de garganta. De acuerdo a la información provista por la Presidenta de la Unión Vecinal actual, la denominación se encuentra vinculada a la fuerte presencia de riojanos y catamarqueños devotos del santo. Conversación realizada con la Presidenta de la Unión Vecinal del Barrio 3 de Febrero, Caleta Olivia, 29 de octubre de 2014.

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 “primera parada” en un desplazamiento que se extiende a lugares como Caleta Olivia, donde estos migrantes globalizados parecen encontrar espacios no solo 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 en que adquiere la construcción de la memoria en contextos de idas y venidas entre el “viejo” y el “nuevo” territorio.

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”. En esta línea nos faltan entonces estudios que se ocupen de cómo construyen sus memorias los grupos migrantes “económicos” 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. Es en esos contextos en los cuales se practica 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 situaciones de escucha, de compartir, se vuelve necesaria la materialización espacial de los recuerdos, en:

...el objeto nostálgico del migrante, siempre cerca y tan lejos, suspendido en la memoria como puro deseo. No es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia, el pasado que pasó, pero también el pasado que no fue, las fantasías que soñaron, que los soñaron y que siguen soñándolos. (Trigo, 2011: 10)

En la vida de los grupos migrantes se tensionan el pasado perdido y el presente que no se termina de asumir, situaciones de transitividad 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 otras investigaciones analizamos el modo en que se produce un proceso de apropiación del espacio urbano y de inscripción territorial en el caso del barrio “3 de febrero” (Baeza, 2015), donde reside la mayor parte de los grupos que aquí se analizarán y que forman parte de una celebración que los convoca año tras año. Las prácticas en torno a la muerte constituyen una parte de los momentos de encuentro que la familia de cada fallecido organiza en el transcurso del año en la ciudad, e invitan 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 el ingreso a todos los momentos que forman parte del ritual, lo cual nos permitió asumir una perspectiva etnográfica buscando no solo observar, sino también interpretar, y sobre todo, comprender al Otro “desde adentro”. Por eso contemplar, recorrer, preguntar, indagar, entrevistar 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 que surgieron en distintos momentos de una investigación más amplia en la que venimos trabajando desde el año 2014.<sup>4</sup> Y en particular se centra en el trabajo realizado a partir de la observación participante realizada entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre de 2015, así como también en las entrevistas en profundidad a miembros de la familia que nos recibiera en el contexto de la celebración de la muerte del difunto que convocó a familiares, amigos y paisanos.<sup>5</sup>

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. El texto está organizado a partir de una caracterización general del proceso migratorio a nivel nacional y regional, de comunidades quechuas mayormente de la región de Cochabamba en Bolivia, hacia el sur patagónico argentino, centralmente la ciudad de Caleta Olivia. En el siguiente apartado buscamos explicar la conformación de un territorio religioso a partir de las prácticas en torno

.....  
4. Y que actualmente se enmarca en el Plan de Trabajo 2015-2016, titulado: “Migrantes bolivianos en Patagonia Central. Diferenciaciones, identificaciones y marcaciones en contextos de interacción” (CONICET).

5. Agradecemos a la familia Tenorio y especialmente a Yolanda, por su predisposición y aportes para que esta investigación se lleve adelante.

a la muerte, considerando la resignificación de la memoria como contexto donde se produce un juego de escalas interrelacionadas de lo local y lo global, que se manifiestan de modo complejo en el territorio. Y por último destacamos algunas particularidades del proceso de construcción de memoria en torno a la celebración del día de los muertos por parte del grupo de migrantes provenientes mayormente de Cochabamba (Bolivia).

### Migrantes quechuas de Bolivia en el contexto de una sociedad de matriz productiva petrolera

Caleta Olivia surgió como una ciudad portuaria que sufrió importantes transformaciones con la expansión 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 argentinos y el resto se distribuye del siguiente modo:<sup>6</sup>

POBLACIÓN TOTAL NACIDA EN EL EXTRANJERO	8.475
CHILENOS	4.324
BOLIVIANOS	2.741
PARAGUAYOS	648
OTROS GRUPOS	762

Figura 1. Cuadro de distribución de la población migratoria en Departamento Deseado, Santa Cruz. Elaboración de Brígida Baeza sobre los datos del censo 2010

De modo similar que en el caso de la ciudad vecina de Comodoro Rivadavia (Chubut), en Caleta Olivia se puede observar de qué modo la noción de “tiempo de residencia” forma parte de las relaciones cotidianas (Baeza, 2013), pero también posee su fundamento en determinadas legislaciones de acceso al empleo público<sup>7</sup> o en otros ámbitos tales como la construcción. A partir de las últimas décadas se acrecentaron las diferenciaciones entre los Nacidos y Criados (nyc) y los Venidos y Quedados (vyq) o bien denominados como “los nuevos”/ “los de afuera”.<sup>8</sup> En el caso

.....

6. 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.

7. Por mencionar solo 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](http://www.adosac.org.ar/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=27&Itemid=245) Fecha de la última consulta: octubre de 2014.

8. De modo similar a la situación de discriminación en el ejercicio de una ciudadanía plena, tal como lo aborda Rincón Gamba (2012) para el caso de Río Gallegos (Santa Cruz), donde migrantes internos y limítrofes no solo 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).

de Caleta Olivia, las diferenciaciones por “venir de afuera” no solo 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 2014).

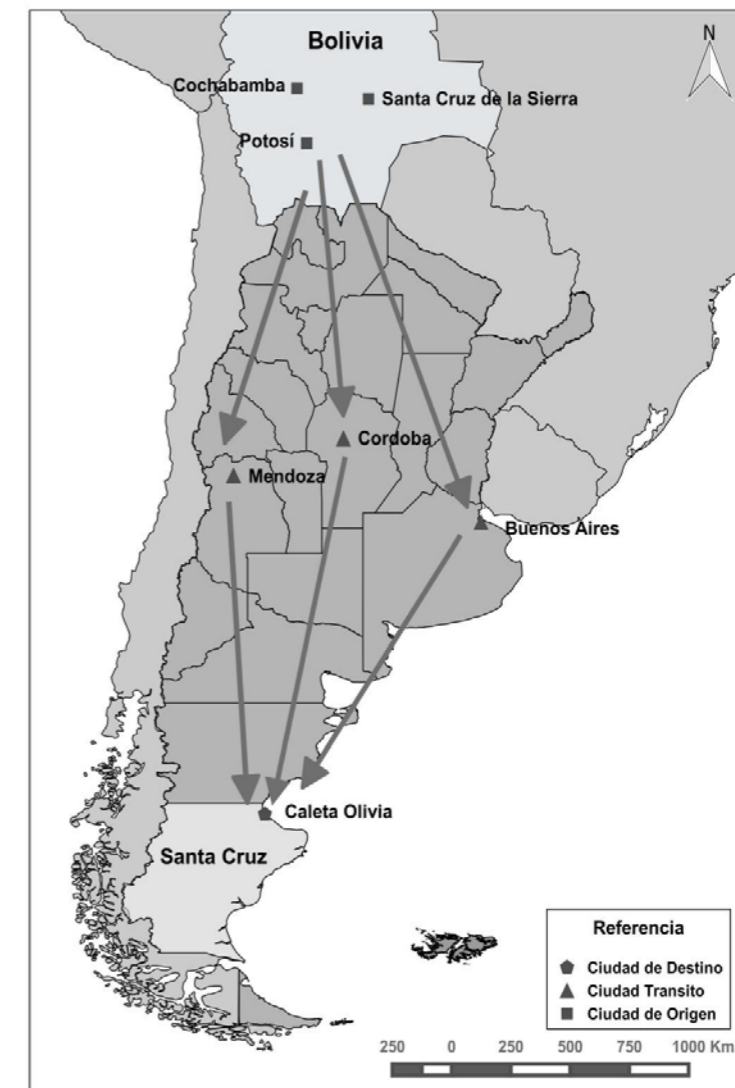


Figura 2. Mapa del trayecto realizado por los migrantes desde Cochabamba (Bolivia) hasta Caleta Olivia (Santa Cruz, Argentina)

Por su parte, los primeros grupos migrantes bolivianos se instalaron en la ciudad en el contexto de construcción del Puerto Caleta Paula, inaugurado en 1998. 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.<sup>9</sup> Sobre la base de las observaciones realizadas, pode-

.....

9. Según un diagnóstico realizado en el marco del Plan Estratégico de Desarrollo Productivo Caleta Olivia del año 2009, por la Fundación Agencia de Desarrollo Caleta Olivia, casi la mitad de la población ocupada se empleaba en el Sector Privado (47,4%), luego seguía el Sector Público (32,1%) y, por último, el Trabajo por cuenta propia (17,9%). Los migrantes se encontraban con los menores índices de desocupación.

mos destacar que los migrantes bolivianos (hombres y, sobre todo, mujeres) se concentran entre 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” (“camino frío” en aymara),<sup>10</sup> ubicada en el ingreso al Barrio 3 de Febrero.

La forma de ingresar al mercado de trabajo por parte de los migrantes bolivianos en Caleta Olivia nos permite observar que a pesar de las fronteras entre nativos y “recién llegados”, se generan una serie de intersticios que “los nuevos” logran considerar como vías para su agenciamiento (Giddens, 1995). En términos de la categoría nativa “nacidos y criados”, estos grupos están representados por catamarqueños, que llegaron a la ciudad hacia la década de 1940 para insertarse en la empresa petrolera estatal YPF, luego fueron ascendiendo socialmente generación tras generación,<sup>11</sup> y actualmente existen profesionales, comerciantes, entre otras ocupaciones, donde los migrantes catamarqueños se insertan dentro de la sociedad caletense. Además, despliegan actividades socio-recreativas desde las asociaciones que representan los distintos lugares de 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, se observa mayor heterogeneidad socio-económica en su composición. Pero sobre la base del contacto con los “recién llegados”, en muchos casos poseen edificaciones de piezas o viviendas que alquilan a los que llegan. En una ciudad que posee poco más de 100 años, si bien existen familias descendientes de los grupos de migrantes europeos que forman parte de los sectores económicos más importantes de la ciudad y fueron construyendo la memoria oficial de la misma, otros grupos, como los catamarqueños y los chilenos, disputan el lugar de “pioneros”. Sin embargo, sobre todo estos dos últimos grupos, pasan a constituirse en los “locales” que parecen formar parte de los grupos que “compiten” por los puestos de trabajo, y por determinados sectores del espacio físico en la ciudad. Nuevamente adquiere valor el “tiempo de residencia” (Baeza, 2009) en la ciudad, y frente a los recién llegados afirman su

10. Ante la consulta acerca de por qué se decidió colocar una denominación de origen aymara a una feria enclavada en un barrio de composición poblacional mayoritariamente quechua, la respuesta fue que se debe a que en realidad Chacaltaya (es una montaña cercana a La Paz) rememora un lugar bello, que representa un paisaje atractivo de Bolivia, sumado a que en el último tiempo la comunidad se está ampliando a la llegada de hablantes aymaras que provienen de La Paz, entre otras zonas del norte-centro de Bolivia. Nota de trabajo de campo, 16 de diciembre de 2016.

11. 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 de desarrollo entre 1955-1963. Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Disponible en [http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com\\_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1](http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1) Fecha de la última consulta: octubre de 2016.

carácter de nyc, que como construcción social trasciende el haber nacido en Caleta Olivia o fuera de ella.

En varios aspectos la situación de las comunidades quechuas provenientes de Bolivia posee problemáticas similares en otros centros de atracción de esta migración. Podríamos decir que desde la década de 1990 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 profundizaron la crisis del sector rural en las economías latinoamericanas, en el caso boliviano, generó el desplazamiento hacia distintos lugares del mundo y en particular a las urbes de 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 patagónico, el sector pesquero. En términos generales, quienes provienen 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 grupo. Podemos mencionar sucintamente algunos de los análisis que investigaron a los migrantes bolivianos en relación con la conformación como comunidad transnacional en el caso de horticultores en la provincia de Buenos Aires (Benencia, 2006), y de su asociacionismo (Pizarro, 2008). Se destacan también esfuerzos por considerar en la perspectiva de análisis tanto a la sociedad de origen de los bolivianos como a la receptora, (Zalles Cueto, 2002); estudios comparativos de acuerdo a los tipos de sociedades “receptoras” (Caggiano, 2003, 2006). Si bien la mayor parte de los análisis acerca de los migrantes bolivianos, apunta a explicar las situaciones de discriminación, los investigadores consideran que se desarrolla un sentido “pragmático” de las identificaciones etnonacionales, y el “ser extranjero” adquiere diversas connotaciones de acuerdo a la situación contextual y relacional (Grimson, 1999; Giorgis, 2004). Es este sentido dinámico de las identificaciones concebidas desde sus marcos relacionales, el cual será recuperado en el abordaje del problema de la experiencia de los migrantes quechuas provenientes de Bolivia en Caleta Olivia. Por razones de extensión no podemos citar la prolífica historiografía existente sobre migraciones bolivianas en Argentina, por ende nos detendremos particularmente en aquellos trabajos que refieren a la celebración del día de los muertos<sup>12</sup> en el cementerio de Flores (Buenos Aires), desde las políticas de control policiales (Canelo, 2006) que restringen los encuentros en torno a los difuntos, y sobre todo nos interesa destacar aquellos trabajos que refieren a la resignificación de una práctica indígena que adquiere connotaciones particu-

12. También existe una vasta historiografía acerca de la celebración a los difuntos entre los nahuas en la Huasteca potosina (México), 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 México (Brandes, 2000).

lares 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 (Bolivia) en Caleta Olivia (Argentina), e incorporando los aportes de los estudios de 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 caletense.

### Procesos de territorialización religiosa y memoria de migrantes quechuas provenientes de Bolivia en Caleta Olivia (Santa Cruz)

En otros trabajos abordamos el análisis de la construcción territorial del grupo de migrantes quechuas cochabambinos de Bolivia, en el barrio “3 de febrero” donde mayormente residen en la ciudad de Caleta Olivia (Baeza, 2015). 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. Básicamente nos interesa captar experiencias, sensaciones, relatos en torno a los recuerdos, olvidos y silencios, que en general son difíciles de objetivar, pero que es necesario relatar, lo cual implica adoptar un tipo de análisis que “[incluya] las geografías emocionales y las experiencias múltiples de los lugares [...]” (Hirt, 2012: 69). Estarán presentes –en distintos momentos– imágenes que nos remiten al lugar de residencia actual, pero también, y a veces de modo paralelo, las vinculadas con el origen rural en Cuchupunata, que es el lugar de donde provienen los cochabambinos protagonistas de este artículo.

Si bien no desconocemos que gran parte de la sociedad caletense, observa al grupo de migrantes quechuas, con cierto recelo, por sus autos, camionetas, edificaciones de materiales perdurables –de dos plantas en algunos casos–, elementos materiales que son observados desde el plano de superioridad que reproducen las alterizaciones mencionadas de sospecha hacia los vyq, y que los migrantes bolivianos parecieran “transgredir” cotidiana y afanosamente en procura de construir un modo de relacionabilidad que busca en cierto modo saciar esa “eterna incompletud” (Sayad, 2010: 24) del migrante, que la sociedad receptora pareciera no comprender.

Debemos sostener que uno de los pilares de la territorialidad quechua en el “3 de febrero” es la religiosidad católica, la cual comenzó a expresarse “desde los primeros tiempos” de llegada de los migrantes que instalaron santuarios en las casas particulares, trajeron a la Virgen de Urkupiña y la Virgen de Copacabana. En el último caso, para el traslado de la réplica, intervinieron distintos grupos de migrantes católicos, sacerdotes y también el Intendente de la ciudad, para colaborar en los trámites que debieron realizarse para pasar los controles fronterizos. Hacia el año 2003, la Virgen de Copacabana estaba entronada en la Capilla Virgen del Valle y, en ocasiones, tenía estadias en los hogares de los migrantes. Del mismo modo, las clases de catecismo para comunión y confirmación se realizaban en distintos hogares alternativamente. Sin embargo, el proyecto de construir el edificio

para la Iglesia “competía”, en cierto modo, con el destinado al Centro de Residentes bolivianos. Finalmente, terminó predominando el grupo que impulsó la construcción de la Iglesia.

El 16 de agosto de 2014,<sup>13</sup> se inauguró la Iglesia “Virgen de Copacabana”, construida con el dinero y el trabajo de la comunidad boliviana, con aportes individuales y de las cooperativas de trabajadores de la construcción y de las pesqueras. El edificio fue emplazado en la parte más alta del “3 de febrero”, desde donde se tiene una vista panorámica de toda la ciudad y el mar que la bordea. La fiesta de inauguración duró tres días consecutivos, en coincidencia con el aniversario de la Virgen de Urkupiña y de San Juan Bosco, patrono salesiano en la Patagonia. El apoyo del Obispado de Santa Cruz, y en particular del sacerdote Néstor Zubeldía, quien posee experiencia con migrantes paraguayos en asentamientos de la ciudad de La Plata (Buenos Aires), fue central para que los migrantes quechuas pudiesen canalizar una demanda que, para ellos, no solo significaba poder practicar un modo de ser católico “no tradicional”, sino que representaba un símbolo en la construcción territorial del espacio que habitan (Entrevista al sacerdote Néstor Zubeldía, Caleta Olivia, 18 de agosto de 2014). A lo anterior, se suma también la incorporación de una catequista punateña en la enseñanza de catecismo, quien posee formación terciaria en educación católica –enseña a rezar en castellano y quechua–, quien se propuso culminar con la obra de construcción de la Iglesia, y quien además reparte sus días entre el trabajo con el fileteado de pescado y las clases de catecismo similares a las que se reciben en Punata, promoviendo “la costumbre boliviana es rezar” (Entrevista a Ximena, Caleta Olivia, 10 de septiembre de 2014).<sup>14</sup>

Sin duda, se practica una estética diferente a la que es posible observar en la formalidad del catolicismo patagónico, los migrantes bolivianos no escatiman en gastos monetarios para las celebraciones en honor a sus vírgenes. El culto se practica hacia el interior de la Iglesia con abundante ornamentación de flores y colores, *aguayos* en el altar, con la bendición de las *chuspas*<sup>15</sup> que representan el culto a la abundancia. Se pide por bienestar económico en el transcurso del año, en un marco que contempla también la nacionalidad de origen y la adoptiva argentina. Así, en el bolso de aguayo del año 2014, estaban presentes: dos banderas que simbolizaban a Argentina y Bolivia, un billete de dólar reconociendo la moneda de cambio “fuerte” y una tinaja con granos. Este despliegue de colores que se realiza en el marco de las ceremonias religiosas apunta a recrear aspectos de la “vida en Punata”, resignificadas en el transcurso del proceso migratorio y “nuevas” para quienes, como niños y jóvenes, no poseen registros memorísticos que si poseen adultos y ancianos. Los ancianos y adultos desean transmitir a las nuevas generaciones el

13. Además de coincidir con las celebraciones de la Virgen de Urkupiña, en Patagonia regularmente se realizan en conjunto con la celebración del día de la Independencia de Bolivia: el 6 de agosto.

14. Entrevista a Ximena, Caleta Olivia, 10 de septiembre de 2014.

15. Es una bolsa de tela (en este caso de aguayo) que sirve para transportar hoja de coca u otros elementos.

modo en que se desarrollan las misas, comuniones, y entre otras ceremonias religiosas como las de matrimonios, que para la comunidad católica quechua poseen una serie de significados que trascienden a la formalidad de adquirir y “cumplir” con un mandamiento religioso.

El sacerdote Néstor oficia de “intérprete” de un tipo de catolicismo donde ve “lo unido que va lo religioso con lo popular (...). Yo los cargo y les digo que dejaron vacía la capilla de San Juan Bautista de Punata en Cochabamba (...). Cuando llegué, Ximena daba catequesis en las casas (...), ellos decían: ‘nosotros no vamos a progresar si no tenemos Iglesia’” (Entrevista al sacerdote Néstor Zubeldía, Caleta Olivia, 18 de agosto de 2014). En cierto modo, la edificación de la Iglesia en el “3 de febrero” puso fin a la incomodidad de no poder expresar el modo de practicar el catolicismo entre los migrantes bolivianos, sumado a que los niños y niñas que debían asistir a otras iglesias al catecismo eran molestados con robos, “peajes” y diversos problemas en el tránsito a otros barrios. Por último, es destacable el sentido que otorga este grupo de migrantes al significado de tener un edificio para el culto, tal como se encuentra simbolizado en la *chuspa*: fe y progreso económico van unidos. El resto de las edificaciones, como las instalaciones para el Centro de Residentes Bolivianos o el centro de salud, serán posibles a partir de saldar “la deuda” con las Vírgenes de Copacabana y Urkupiña.

Las prácticas vinculadas a las celebraciones en honor a las Vírgenes, se desarrollan al aire libre en un sitio ubicado al lado de la Iglesia, año tras año se congregan las fraternidades, con sus bailes y desfiles, ahí se permite mayor presencia de los colores, la música, las comidas y sobre todo expresiones de alegría y festejo. Cada fraternidad se turna para presentar los bailes que durante un año se fueron practicando, mejorando y preparando para la celebración. De modo ingenioso, llegan a reproducir las representaciones de Cochabamba, comprando trajes en Bolivia, confeccionando otros, o bien alquilando a grupos migrantes bolivianos de otras zonas del país. Todas las opciones mencionadas requieren de abultadas inversiones de dinero. Quien oficia de locutor comunica en castellano y quechua los distintos momentos de la celebración a los presentes. En estas prácticas religiosas, vemos integrarse mujeres y hombres de todas las edades, donde destaca la presencia de jóvenes globalizados en sus modos de vestir y hablar, pero que en este espacio religioso se identifican de tal modo que en ocasiones asumen roles centrales en las celebraciones. En este sentido, coincidimos con Carballo al observar que, en estas geografías religiosas, se reconstruyen “nuevas espacialidades, mentalidades, imaginarios, valores y comportamientos que resultan en cambios y recomposiciones religiosas del espacio” (Carballo, 2009: 38).

Sin duda, la realización de las celebraciones religiosas moviliza entre los migrantes quechuas una serie de prácticas tales como el idioma, las comidas, los bailes, los colores, la música, las fotografías y filmaciones de los eventos, los viajes de quienes asisten desde otros lugares de la Patagonia a la celebración, entre otras inversiones que parecieran generar cierto placer. Resulta interesante recuperar aquí una reflexión de Rita Segato acerca del sentido latinoamericano de la acumulación de capital en el contexto de mercados locales y regionales donde, como en el caso andino, se puede llegar a adquirir una riqueza considerable sin “el fin último de la

capitalización, sino teniendo como meta la vida y la fiesta como expresión de la vida” (Segato, 2013: 7).

### Celebrando la vida entre los muertos

El título parece provocativo, pero en realidad pretende ilustrar –en parte– la situación que se presenta en la celebración del denominado “día de los muertos”, y en general, en torno a la muerte. No solo en los momentos de ritualización de la muerte para el 1 y 2 de noviembre<sup>16</sup> (y días previos), sino que el cementerio en el cual culmina la celebración podría ser enmarcado dentro de los lugares “con vida”, tal como nos relató José, un informante que visitaba por primera vez el cementerio de la ciudad (Nota de trabajo de campo, 5 de abril de 2016).

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 (Bolivia), se reúnen para proseguir con el modo de “despedir” provisoriamente a sus muertos, tal como se realiza en su lugar de origen. Para poder “cumplir” con algunas partes del ritual, debieron tramitar música especial para los entierros a Cochabamba y solicitar a la empresa fúnebre local que respete el ritmo de “paso de hombre” 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 barrio 3 de febrero y transitar el espacio público caletense. Desde el año 2008 vienen desarrollando este modo de acompañar a los muertos. La práctica se inició ante la muerte de una niña y por 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, dado que ocupan toda la calle por la cual caminan.<sup>17</sup>

En torno a la muerte de algún integrante de la comunidad, el grupo se reúne: los días del velorio y entierro; luego a los 9 días porque se “salen los ojos”; nuevamente al mes del fallecimiento; otra vez a los 6 meses y al año, que podrá hacerse el “cambio de ropa” negra (que indica el “luto”) por roja; y cada año en el día de los muertos.

.....  
16. Una breve síntesis acerca de ambas fechas: “En el calendario litúrgico, desde el siglo IX, se fijó el primer día de noviembre como Todos Santos, para conmemorar la muerte de la Virgen María y de todos los mártires... Pero además, al ver que en muchos lugares y en distintas fechas, las personas rendían tributo a sus familiares fallecidos, algún tiempo después, la iglesia decretó que el segundo día de noviembre, inmediatamente después de todos Santos, sea Día de los difuntos” (A.A.V.V., 2015: 20).

17. 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).



Fotos 1 y 2. Camino al cementerio. Septiembre de 2014

Si bien en este artículo nos proponemos abordar la celebración denominada como “día de los muertos”, no podemos dejar de mencionar el modo en que se “despide” a los integrantes del grupo que fallecen en Caleta Olivia. Ni tampoco el papel que poseen las mujeres, como “guardianas” de la memoria. A lo largo de todas las celebraciones ellas conducen al resto del grupo, fueron ellas las que 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,<sup>18</sup> como articuladoras de espacio mediante la seguridad alimentaria, la recreación de lugares y la formación de redes. Al contrario de la visión que podría definir las 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 lo 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).

Estas conexiones entre el territorio de origen y el nuevo territorio, al contrario de generar rupturas generan una serie de acercamientos, contactos y nuevos lazos

18. Las mujeres punateñas que residen en Caleta Olivia, poseen experiencias previas en la Feria de Cochabamba, la mayor en dimensiones en Bolivia. Todas ellas desde muy jóvenes participaron en la mencionada feria, de modo activo con la venta de verduras, comidas, flores, entre otros productos. El trabajo cotidiano de estas mujeres transcurre en partir con sus productos alrededor de las cuatro de la madrugada, en colectivos que las conducen a la Feria de Cochabamba, y regresar alrededor de las 16.00 horas para volver a trabajar la tierra, recolectar y realizar las tareas del hogar, para volver a regresar al día siguiente. Notas de trabajo de campo, Cuchupunata y Cochabamba. 8 de diciembre de 2015.

territoriales que fortalecen vínculos y pueden generar nuevos modos de transmisión de saberes y de manifestar la presencia de los y las migrantes quechuas en Caleta Olivia.

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. Estas situaciones nos remiten al modo en que las mujeres construyen identidad a partir de la semejanza con el tejido, donde van hilando 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.

Para organizar el relato de la celebración en la cual participamos en el año 2015, recuperaremos la composición ternaria de los rituales (Van Gennep, 1986). Sin embargo, antes de introducirnos en los momentos principales del ritual, 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 *tanta wawa*,<sup>19</sup> juntando las frutas, preparación de la *chicha*<sup>20</sup> 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*.<sup>21</sup>

19. Paralelamente, en las veredas de las calles del barrio “3 de febrero” se ubican grupos de mujeres punateñas que venden *tanta wawa* con forma de niñas o niños, de distintos tamaños.

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

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



Fuente: Brígida Baeza

Foto 3. Momento de confección de la "pileta". Octubre de 2015

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 "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), en nuestro caso los muertos de la familia.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 4. Montaje de la mesa. Octubre de 2016

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, ge-

nerando 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.



Fuente: Brígida Baeza

Foto 5. La mesa armada: *mast'aku*. Noviembre de 2016

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".

Ahí 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 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*, repartir las figuras que los niños y niñas pintarán y 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. Es en ese contexto el espacio sagrado (Rosendhal, 2002) se transporta al cementerio, donde finalmente descansará el muerto.





Fuente: Brígida Baeza

Foto 6. Imagen del cementerio local. Noviembre de 2015

Pasado el mediodía –ya en el cementerio– se ubica una mesa vestida con *agua-yos*, donde se disponen 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. Luego de recibida la bendición del sacerdote Néstor, y al finalizar la tarde, se produce el último momento del rito con la reincorporación al mundo cotidiano nuevamente (Van Gennep, 1986).

### Memoria y territorio en la celebración del día de los muertos

Las prácticas en torno a la muerte que año tras año resignifica el grupo de migrantes quechuas que residen en Caleta Olivia, refleja el modo en que se recuperan sentidos acerca de la vida y la muerte en contextos de movilidad. Nos referimos no solo a la dinámica migratoria que refleja el pasaje de Bolivia hacia Argentina, sino 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 construye en Caleta Olivia y el que los y las punateñas 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 catolicismo.<sup>22</sup> A su vez,

.....  
22. De hecho la celebración del pedido a las almas de los muertos poseía la misma fecha antes de la

en contextos de movilidades 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, que en nuestro caso de análisis refiere a grupos que si bien manifiestan rechazo ante la presencia de los migrantes quechuas en la ciudad, existe un “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. Nos referimos a que el origen de gran parte de la población de la ciudad está vinculado con la migración interna proveniente principalmente de Catamarca,<sup>23</sup> y reconocen que sus padres y abuelos celebraban de modo similar al grupo de migrantes que provienen de Cochabamba,<sup>24</sup> el día de los muertos o el modo de “despedir” a sus difuntos. De este modo las distancias sociales son menores en relación con una sociedad receptora ajena a este tipo de tradiciones y espacios consagrados a los muertos. A modo de ejemplificación de nuestra afirmación, comentaremos 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 *exvotos*, 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 Caleta Olivia, los migrantes quechuas de Cochabamba (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 Punata (Cochabamba) “es diferente, allá tenemos horno de barro para hornear los *urpus*,<sup>25</sup> carne

.....  
irrupción de la Iglesia Católica, pero se le incorporan las misas católicas (Albó, 2000).

23. Los grupos de migrantes catamarqueños se encuentran nucleados en una asociación que los reúne, ver información disponible en: <https://www.facebook.com/pages/Centro-de-Residentes-Catamarca/C3%B1os-Fray-Mamerto-Esqui%C3%BA-Caleta-Olivia/1417183881845230> Fecha de la última consulta: febrero de 2017. 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.lavanguardia.com/nota/4114/> Fecha de la última consulta: febrero de 2017.

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

25. Se refiere a la masa de harina utilizada para realizar distintas figuras, tales como las escaleras, que

de chanco, pollo, vacas... aquí le mezquinás, allá tienen papas, maíz negro, blanco, locoto,<sup>26</sup> allá producís, acá es diferente” (Entrevista realizada a Julia, 16 de abril de 2016). Actualmente en Cochabamba la celebración en torno a los muertos es un bien cultural en proceso de patrimonialización, orientada a ser presentada como bien turístico (A.A.V.V., 2015).

El día de los muertos en Caleta Olivia, está lejos del ejemplo citado anteriormente y también de la situación que se presenta en el cementerio de Flores en Buenos Aires (Argentina), donde la policía persigue las prácticas en torno a la muerte (Canelo, 2015). Al contrario, en el caso analizado la práctica en torno a los muertos por parte de los migrantes quechuas provenientes de Cochabamba (Bolivia), se desarrolla sin la hostilidad que se presenta en Flores y posee cierta “privacidad” que necesita el ritual, pero paralelamente genera presencia en el espacio público. 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 los muertos. 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 muertos de la comunidad.

### Bibliografía

- A.A.V.V. (2015). “‘Todos Santos’ Sincretismo en su máxima expresión”. En: *Revista Destinos BOA*, Bolivia, octubre, pp. 18-22.
- Albó, Xavier (2000). “Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales”. Ponencia presentada en el encuentro “Cristianismo y Poder en el Perú Colonial”, Fundación Kuraka, Cuzco, CIPCA, La Paz. Disponible en: [http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas\\_XavierAlbo.pdf](http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf) Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Alegre González, Lizette (2004). “El camino de los muertos: Relaciones intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo”. En: *Opción*, vol. 20, nro. 44, agosto: pp. 9-27.
- Atlas Catamarca. Equipo de trabajo interinstitucional de Sistemas de Información Geográfico (ETISIG). Disponible en: [http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com\\_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1](http://www.atlas.catamarca.gov.ar/index.php/index.php?option=com_content&view=article&id=123&Itemid=80&limitstart=1) Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Baeza, Brígida (2013). “Trabajadores migrantes bolivianos y paraguayos en la construcción. Comodoro Rivadavia, Chubut”. En: *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nueva León*, año 15, nro. 37. ISSN: 2007-1205: pp. 31-52. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/607/60728973002.pdf> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Baeza, Brígida (2013). “La memoria migrante y la escucha de los silencios en la

representan una ayuda para que el alma pueda retornar sin problemas (Ver Foto 5).

26. Es un tipo de ají picante.

experiencia del parto en mujeres migrantes bolivianas en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina)”. En: *Anuario Americanista Europeo* (CEISAL y REDIAL), nro. 11, Sección Tema Central: pp.179-197. Disponible en: <http://www.red-redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/viewFile/210/254> Fecha de la última consulta: abril de 2016.

- Baeza, Brígida (2015). “Tan cerca pero tan distintas... Caleta Olivia (Santa Cruz) y Comodoro Rivadavia (Chubut). Mujeres migrantes bolivianas en el sistema de salud”. Ponencia presentada en XII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.
- Baeza, Brígida (2015). “Identificaciones y territorialización de migrantes quechuas de Bolivia en Caleta Olivia, Santa Cruz, Argentina”. En: *Revista de Geografía Norte Grande*, nro. 62, noviembre: pp. 109-126.
- Benencia, Roberto (1998-1999). “El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 13/14, nro. 40-41.
- Brandes, Stanley (2000). “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana”. En: *Alteridades*, vol. 10, nro. 20, julio-diciembre: pp. 7-20.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Editorial FLACSO.
- Caggiano, Sergio (2003). “Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina”. En: *Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social*, nro. 1. Disponible en: [http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/03/cuaderno1\\_caggiano.pdf](http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/03/cuaderno1_caggiano.pdf) Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Caggiano, Sergio (2006). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Canelo, Brenda (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.
- Canelo, Brenda (2006). “¿Qué tenés ahí?”. En: *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/que-tenes-ahi/> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Carballo, Cristina (2009). “Repensar el territorio de la experiencia religiosa”. En: Carballo, Cristina (coord.); *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros. pp. 19-42.
- Carballo, Cristina Teresa (2012). “La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa”. En: *Espaço e Cultura*, nro. 32, jul./dez.: pp. 61-78. Disponible en: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/> Fecha de la última consulta: abril de 2016.
- Garzón, María A. (2008). “El lugar como política y las políticas de lugar. Herra-

mientas para pensar el lugar”. En: *Signo y Pensamiento*, vol. XXVII, nro. 53, julio-diciembre: pp. 92-103

Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorroutu editores.

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

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

Grossberg, Lawrence (1992). “Power and Daily Life”. En: *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge. pp. 89-111.

Harcourt, Wendy y Escobar, Arturo (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hirt, Irene (2013). “Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales”. En: *Revista geográfica del Sur*, vol. 3, nro. 1: pp. 63-90.

Mardones, Pablo (2011). *VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES. Migración y etnogénesis Aymara en Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, mimeo.

Nicoletti, María Andrea y Barelli, Ana Inés (2015). “Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina”. En: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 17, nro. 23: pp. 138-161.

Plan Estratégico de Desarrollo Productivo Caleta Olivia (2009), Fundación Agencia de Desarrollo Caleta Olivia. Disponible en: [http://agenciacaletaolivia.org.ar/images/stories/agencia/descargas/documentos/Plan\\_Estrategico\\_de\\_Developmento\\_Productivo\\_Caleta\\_Olivia\\_2009.pdf](http://agenciacaletaolivia.org.ar/images/stories/agencia/descargas/documentos/Plan_Estrategico_de_Developmento_Productivo_Caleta_Olivia_2009.pdf)

Pizarro, Cinthya (2009). “Ciudadanos bonaerenses-bolivianos: Activismo político binacional en una organización de inmigrantes bolivianos residentes en Argentina”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 2009, Bogotá, vol. 45: pp. 431-467.

Ramos, Ama M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Rincón Gamba, Laura (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, mimeo.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. pp. 1-16.

Robertson, Roland y Giullianotti, Richard (2006). “Fútbol, Globalización y Globalización”. En: *Revista Internacional de Sociología*, 64, nro. 45 (2006): pp. 9-35.

Rosendahl, Zeny (2002). *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Río de Janeiro: edUER.

Sassone, Susana (2012). “Bolivianos en la Argentina: entre la precarización laboral y el empresariado étnico”. En: *Revista Fénix*, nro. 21: pp. 96-101.

Sayad, Abdelmalek (2010). “El retorno, elemento constitutivo de la condición del inmigrante”. *Revista Empiria*, Madrid.

Segato, Rita (2013). “Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder”. En: *Revista Casa de las Américas*, nro. 272 (en prensa).

Tarrius, Alain (2000). “Leer, Describir, Interpretar las circulaciones Migratorias: Conveniencia de la noción de ‘Territorio Circulatorio’. Los Nuevos hábitos de la identidad”. En: *Relaciones*, nro. 83, verano, vol. XXI.

Tsing, Anna (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Trigo, Abril (2011). “De memorias, desmemorias y antimemorias”. En: *Taller de letras*, nro. 49: pp. 17-28. Disponible en: [http://www7.uc.cl/letras/html/6\\_publicaciones/pdf\\_revistas/taller/tl49/letras49\\_memorias\\_abril\\_trigo.pdf](http://www7.uc.cl/letras/html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/tl49/letras49_memorias_abril_trigo.pdf) Fecha de la última consulta: marzo de 2015.

Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus ediciones.

Zalles Cueto, Alberto (2002). “El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina”. En: *Revista Nueva Sociedad*, Mar-Abr, nro. 178.