

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

Entre la adscripción étnica, la cultura y la supervivencia en contextos de pobreza.

Graciela Hernández.

Cita:

Graciela Hernández. (2001). *Entre la adscripción étnica, la cultura y la supervivencia en contextos de pobreza. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/48>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/bco>

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

LA CUESTIÓN INDÍGENA HOY

COORDINADORA: LILIANA TAMAGNO



Entre la adscripción étnica, la cultura y la supervivencia en contextos de pobreza

Graciela Hernández*

Introducción

En este trabajo intentaremos realizar un análisis de la etnicidad y la cultura mapuche en un ámbito urbano, la ciudad de Bahía Blanca. Partimos de la idea de que las reflexiones y las demandas desde la etnicidad se suelen hacer públicas desde distintos lugares, en cambio, el segundo de los temas, el de la cultura es mucho más difícil de abordar, hay que penetrar en el ámbito de lo privado para poderlo observar, ya que, por tratarse de las manifestaciones materiales y simbólicas de un sector popular no legitimado se hace invisible desde la mirada de la cultura hegemónica. Tratamos especialmente el tema de la cultura con motivo de la realización de la tesis de posgrado a la que titulamos *Relato oral y cultura*. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche, entre migrantes indígenas y no indígenas y en un libro que da cuenta exclusivamente de la realización de talleres de historia en sectores periféricos de Bahía Blanca: *Cultura popular. Cultura indígena*. (Hernández, Visotsky, 2001). Con el universo que tomamos como muestra en estos trabajos, y de otro en realización, sobre la presencia evangélica pentecostal en un barrio, Villa Rosario, intentaremos realizar una síntesis de los aspectos más representativos de la cultura mapuche en Bahía Blanca.

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

* CONICET - UNS Estomba 2530. (8000) Bahía Blanca. E-mail: gbhernan@criba.edu.ar

I- La dimensión de la etnicidad

El tema de la etnicidad y de los grupos étnicos ha estado siempre estrechamente ligado a los intereses de la antropología, pero nunca con la trascendencia de las últimas décadas. Los conflictos étnicos en todo el mundo y el surgimiento de adscripciones étnicas insospechadas hasta hace poco tiempo atrás, han sido una característica distintiva de los procesos históricos de esta época. Como señala Ronald Cohen, la etnicidad apareció recién después de 1971 como un tema específico en los índices terminológicos de los textos más difundidos - cita a un texto de Beals y Hoijer y otro de Harris-; es decir, no era frecuente el uso de los términos "étnico" o "grupo étnico".

Sin duda, la aparición de la obra de Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras modificó el enfoque acerca de los mismos (1978: 380). Barth cuestionó la clásica definición de Narrol (1964) sobre grupos étnicos; esta definición -u otras muy similares- son las que se han utilizado para señalar qué se considera un grupo étnico. Según el autor este tipo de definiciones -que surgen como un resultado final, producto de una suma de elementos- pueden ser operativas para algunos antropólogos, pero presentan muchas deficiencias a la hora de comprender procesos sociales.

Del trabajo de Barth nos interesa especialmente destacar sus aportes a la problemática de la vinculación de los grupos étnicos con la cultura, es decir, qué connotaciones implica observar o definir a los grupos étnicos como portadores de cultura. Con estas observaciones que diferencian y no confunden la etnicidad con la cultura nos estamos acercando a nuestra hipótesis de trabajo, en la cual especulamos que la etnicidad y la cultura no siempre son rasgos coincidentes, sino más bien categorías distintas en nuestro área de estudio. Como plantearon Briones, Cordeu, Oliveira y Siffredi la "cuestión étnica" es muy difícil de definir y una de las mayores dificultades que ofrece en el continente americano es la diversidad de formas de colonización que operan en América y las características coercitivas hacia las minorías indígenas que asumieron los estados - nación, que también las ubicaron en lugares subalternos. A pesar de la historia de dominación colonial que han sufrido estos grupos étnicos, sus etnicidades -increíblemente- no han desaparecido, sino, por el contrario, siguen vigentes (1990/ 1992: 54).

Las manifestaciones de la etnicidad entre los mapuche residentes en Bahía Blanca

Las manifestaciones públicas de la etnicidad mapuche, en general, no coinciden con la exteriorización de comportamientos o rasgos considerados propios de la cultura mapuche.

Sin duda, la etnicidad es siempre relacional y sus exteriorizaciones han ido cambiando desde el momento en que comenzamos a observarlos, esto es en los primeros años de la década del ochenta, en la antesala de la democracia. Durante los últimos años de la dictadura militar y con el tema candente de las violaciones a los derechos humanos, la problemática de los indígenas como víctimas de las acciones militares en el siglo XIX, se popularizó y pasó a formar parte de todos los debates sobre política, jurisprudencia y sobre todo de cultura. Las culturas indígenas eran vistas como una fuente de conocimiento en la que no se había abrevado porque las habían hecho "desaparecer". En ese momento se consideraba a los indígenas como los "desaparecidos" del siglo pasado, de manera que el pasado se homologaba con el presente y se creaba un marco propicio para poner sobre el tapete la situación de los indígenas. En ese contexto se generaron una serie de expectativas alrededor de la "cuestión indígena" que tendrían continuidad en el tiempo. Tal vez el aspecto más dinamizador fue que una serie de jóvenes comenzaron a buscar sus orígenes, motivados por sus apellidos, su lugar de origen o por el relato de algún familiar. La "búsqueda de las raíces" se hizo carne especialmente en maestras que querían enseñar la historia desde otro punto de vista que no fuera el de la "historia oficial", y justamente en ese grupo se destacaron docentes que trabajaron en este sentido. De los encuentros entre los jóvenes que estaban construyendo su historia, los adultos y ancianos que hablaban el mapuzungun, se habían criado en el campo, y habían internalizado las pautas culturales surgió la "Agrupación Mapuche" que se proponía encontrar un lugar de encuentro con el propósito de dar a conocer la cultura, en especial de realizar la difusión de lo transmitido por los más viejos y facilitar su consulta en el ámbito escolar.

La "Agrupación Mapuche" y algunos de los allegados a ella participaron en los debates que se realizaron con motivo de los "quinientos años", momento en el que se acercaron a esta agrupación jóvenes de distintos sectores. Después de esta etapa inicial, los planteos des-

de la etnicidad se plasmaron en nuevas propuestas y metodologías de trabajo y acción, actualmente el grupo Kümelén Newen Mapu, al que traducen como "Bienvenidos a la fuerza de la tierra", es el que tiene mayor actividad y trabaja en forma conjunta con las organizaciones indígenas patagónicas que están peticionando por la tierra de las comunidades indígenas y sus derechos como pueblos originarios.

II- La dimensión de la cultura

Partimos de la hipótesis de que la etnicidad y la cultura son dos fenómenos diferentes entre los mapuche - hoy urbanos- residentes en Bahía Blanca. Esta hipótesis es que (como lo analizamos cuando tratamos el tema de la etnicidad) muchas de las personas que se auto adscriben como mapuche y son parte del movimiento que reclama los derechos de los indígenas desde una perspectiva étnica, no internalizaron a la cultura mapuche; en cambio, encontramos gran cantidad de estas pautas entre migrantes indígenas y no indígenas, originarios de comunidades campesinas chilenas. Existe una serie de motivos geográficos, ecológicos e históricos que hicieron que la cultura mapuche desbordara sus límites y fuera incorporada por los campesinos chilenos; como es obvio, en este caso la cultura no coincide con el grupo étnico. Gran parte de los chilenos que viven en Bahía Blanca son de origen campesino, se sienten diferentes a sus vecinos mapuche, pero desde una perspectiva étnica tienen más afinidades de las que ellos piensan, aunque su identidad étnica se exterioriza en otro sentido.

Gran parte de las coincidencias entre ambos universos - mapuche y no mapuche- se da en el ámbito de los recursos y su utilización, principalmente en la alimentación, la que incluye la elaboración y valoración de los mismos, como así también su proyección simbólica. Cuando hablamos de recursos también incluimos la posibilidad o no de acceder a los especialistas en salud, a los medicamentos; es así como vemos que tanto los mapuche que vivían en reservas, como los campesinos - especialmente los que migraron alrededor de la década del sesenta -, recurrían a las mismas instituciones para resolver sus problemas: la machi o chamán, ya que desde muchas áreas rurales las instituciones que representan a la salud pública eran prácticamente inaccesibles.

La necesidad de comer y la misma forma de satisfacer el hambre, la disponibilidad de lana para hilar y tejer, la misma forma de evaluar las situaciones de salud y enfermedad, ha dado lugar a iguales mecanismos de apropiación de los recursos y a procesos muy similares de simbolización; pero esta similitud de ninguna manera implica la coincidencia entre etnicidad y cultura. Por un lado, los vecinos no mapuche se apropiaron de muchos aspectos de la cultura misma; por otro lado, el sentido de pertenencia a esta etnia pasa por carriles muy diferenciados: un pasado histórico diferente, una lengua diferente, y un presente al cual se piensa enfrentar con una política basada en la diferencia. Esta cultura es sistemáticamente estigmatizada y negada por la sociedad global, no se acepta la existencia de este proceso civilizatorio.

En estos momentos - y más aun en la ciudad-, en los cuales la homogeneización de las culturas se ve con más fuerza que nunca, las pautas culturales mapuche, entre mapuche y no mapuche, se van diluyendo cada vez más, pero aun subsisten aspectos de la misma que directa o indirectamente condicionan la vida de las personas. Decimos que pueden ser observadas claramente cuando comprobamos la existencia de manifestaciones concretas de esta cultura, como creencias, utilización de herbolaria, formas de moler cereales, hilado de lana; e indirectamente, cuando vemos que este mundo es reemplazado por otro, por otras creencias, otras redes de solidaridad, de percepción de los propios lazos parentales, pero evaluamos que no se trata de rupturas sino de complicados procesos de re-significación que conducen a la re-definición de la cultura.

1- Comida y producción en el ámbito doméstico

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

en que se tuesta y se muele de igual manera que antes se hacía con el maíz, o se lo pela con ceniza y se hierve siguiendo la misma tradición.

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

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

También le dedicamos una mirada muy especial a uno de los recursos más importante de la Patagonia: la lana, materia prima de los textiles, uno de los aspectos más significativos de la mayoría de las culturas americanas. En la sincronía podemos afirmar que prácticamente todas las mujeres -mapuche y campesinas chilenas no mapuche- saben hilar con huso y tortera, o al menos la actividad les es familiar; no importa la edad, aún es conocida entre las que tienen menos de veinte años y se han criado en el ámbito rural. La permanencia hasta el presente de este rasgo cultural sólo puede ser explicada en relación a la importancia que tuvieron los textiles en el área de influencia de la cultura mapuche. En la sincronía y en el ámbito urbano, la lana es siempre un recurso útil, se la hila pero ya no se teje en telar, sino que se la utiliza para tejer medias, según la tradición europea. La elaboración de medias con esta materia prima es considerada una actividad propia de las mujeres mapuche patagónicas. En los únicos casos en que se mantiene el tejido en telar es cuando alguna

institución lo considera de interés y lo promueve. Los textiles tuvieron un lugar muy importante en todo el mundo andino, donde la organización estatal estaba basada en la reciprocidad. Esto se reflejó en la estructura económica y en la superestructura, incorporando la actividad textil a los rituales y dando lugar a un significativo proceso de simbolización.

2- Ideas y religión. El surgimiento de nuevas identidades religiosas en el ámbito urbano

En el medio urbano, mapuche y no mapuche comparten el mismo universo simbólico, en el cual ya no aparecen, o lo hacen sólo en determinados contextos muy especiales, las figuras míticas que podían augurar u ocasionar el mal. Todas estas entidades - entre los que el *choñchoñ*, la cabeza alada, es la más popular- no eran necesariamente maléficas, pero podían llegar a serlo. Estas representaciones de las ideas religiosas están siempre en relación con las brujas, pueden causar daño pero no siempre tienen ganas de hacerlo. Es decir, que mientras vivían en el ámbito rural, había un entorno amenazante, pero ellos sabían leer los signos que éstos emitían y de alguna manera neutralizar sus males y aprovechar los momentos propicios. El vuelo o el canto de las aves, la visión del lomo negro o del pecho blanco de un pájaro, distintas apariciones, todo codificaba un universo conocido y tenido por propio, sobre el cual se podía actuar. La tensión entre el bien y el mal se manifiesta claramente y en conjunto: lo que ocasiona el mal también puede ocasionar el bien, quien augura la prosperidad puede augurar la desgracia, siempre es así. El exceso de prosperidad es sospechoso, los mapuche desconfían del oro y de la abundancia; también los campesinos chilenos desconfían de los ricos. Riqueza y pactos con el diablo van siempre de la mano.

A los chilenos que migraron alrededor de año 60 y se criaron en el ámbito rural, la figura de la *machi* (*chamán*) les era familiar, también lo era concurrir al *ngillatún*, ritual colectivo mapuche; los mapuche eran "los dueños" y anfitriones de un ritual con un largo pasado histórico, con profundas connotaciones sociales, políticas y por supuesto religiosas, que permitían el equilibrio del clima y de la producción agrícola ganadera y los campesinos no indígenas eran los invitados, aunque no hablaran la lengua mapuche.

Entre los mapuche y los campesinos chilenos no indígenas han existido sistemas de intercambios recíprocos (en algunos lugares todavía subsisten) de comida,

bebidas y otros objetos. Estos intercambios son recordados en las entrevistas etnográficas y han sido documentados en el material édito. Durante la década del 60, cuando Louis Faron trabajó en Chile, aún tenía vigencia una institución llamada mingaco - originada en la minga del área andina- que obligaba a la ayuda recíproca del grupo familiar, emparentado tanto por lazos de sangre como por lazos ceremoniales (parentesco ficticio). El mingaco funcionaba a través de un sistema que el autor denominó vuelta mano y tenía como objetivo realizar determinadas tareas: cosechas, limpieza de tierras, construcción de viviendas (1961: 48).

El intercambio de determinados bienes tenía un papel fundamental en la creación de lazos ceremoniales de parentesco, pero las relaciones recíprocas fueron siendo dejadas de lado por el impacto de las reglas del mercado, tanto en las comunidades indígenas como en el ámbito rural. La crisis del año 1930 marcó cambios en este continente, fueron desapareciendo las economías de trueque que aún sobrevivían en estos países. Los estados - naciones chileno y argentino sufrieron el impacto de la economía de mercado y la monetarización de los intercambios, la cual llegó hasta en las áreas rurales más alejadas, es así como la población de estas áreas también sufrió el impacto de estos cambios macro económicos y reaccionó como en todas partes: migrando desde el campo a la ciudad. Bahía Blanca en su etapa de expansión como ciudad comercial y portuaria, con la construcción de edificios de altura y otras obras vinculadas a su crecimiento, fue un polo de atracción para los que abandonaban el medio rural, tanto de la Patagonia argentina como del ámbito rural chileno. Estas zonas expulsoras de población habían mantenido bolsones de sistemas de producción y canjes basados en la reciprocidad y la redistribución del excedente, cuando estos espacios se integraron a modelos de acumulación e intercambios desiguales sufrieron el impacto de ingresar rápidamente a un modelo que generaba desigualdades, repartición desigual de la riqueza y por sobre todo, el fin de la reciprocidad.

Jean-Pierre Bastian analizó estas transformaciones económicas que se produjeron en los países latinoamericanos y consideró que son las que generaron "condiciones de la mutación" del campo religioso que llevaron al crecimiento del pentecostalismo (1994: 252). Los marginados de las ciudades, expulsados de sus sociedades de origen fueron creando alrededor de sus nuevas iglesias redes solidarias que de alguna manera tenían el modelo de la sociedad rural, de esta manera la nuevas iglesias generaron un modelo de integración

para paliar a la miseria, la discriminación, el sufrimiento. En estas iglesias los pastores se convierten en protectores - con rasgos del antiguo patrón- a los cuales se los respeta; pero a diferencia de los patrones también se los cuestiona en algún momento; ya que, cuando dentro de la comunidad religiosa hay un grupo disidente se fisiona y forma un nuevo nucleamiento o eventualmente se fusiona con otro ya existente.

Lalive d'Espinay, que ha estudiado el pentecostalismo chileno, sostiene que las características de este movimiento religioso son propias de los contextos de pobreza, de rápido cambio cultural, los cuales impactan sobre los sectores populares dependientes o subalternos (1974). Desde otra perspectiva, también Eric Hobsbawm reflexionó acerca del pentecostalismo sudamericano, y concretamente sobre sus particularidades entre los mapuche chilenos, este historiador puso el acento en el carácter revolucionario de estas adscripciones religiosas, porque según su información era más fácil que participaran de las organizaciones comunistas aquellos que se habían alistado en el pentecostalismo que los que no lo habían hecho (1974: 308).

Los cambios, las rupturas del antiguo orden basado en la reciprocidad, ubicaron al pentecostalismo en el mejor de los lugares: ofreció un nuevo orden en un mundo que se resquebrajaba, es así como los grupos indígenas, los campesinos -también en gran parte indígenas y mestizos-, debían migrar y entrar rápidamente en una sociedad que se había modernizado, pero que no tenía un lugar para ellos.

Las iglesias evangélicas pentecostales se caracterizaron por su accionar en sectores populares y marginados, entre los pobres de los países subdesarrollados, en este contexto económico y social se desarrolló una religión cimentada en bases distintas a las del protestantismo tradicional. La nueva religión sentó sus bases en organizaciones sencillas, sin la complejidad de los protestantismos históricos, capaces de fisionarse rápidamente siguiendo a sus líderes salidos de los mismos sectores populares. También se operó un cambio fundamental en el universo simbólico, la oralidad cobró -o recobró- una importancia inusitada, en detrimento de los textos escritos, de difícil acceso para los campesinos mayoritariamente analfabetos.

El pentecostalismo creció rápidamente en Chile, los años cincuenta vieron la expansión de estos grupos, mientras que el protestantismo tradicional perdía su lugar. El movimiento religioso se expandió a instancias de los sectores populares, semianalfabetos, que predicaban en cualquier lugar, sin ningún tipo de exigencias,

muchas veces en las plazas públicas, en las calles. Los líderes religiosos han basado su prestigio en el carisma personal, en su capacidad de realizar curaciones milagrosas (sanaciones) de vivenciar experiencias místicas singulares. Para ser pastor es necesario básicamente haber recibido un "llamado divino", el cual es evaluado por el propio sujeto, y no es indispensable una preparación específica.

En el momento en que se producía la expansión pentecostal en Chile también comenzaba a hacerse notorio el movimiento desde Chile hasta la ciudad de Bahía Blanca, en muchos casos con escalas intermedias en distintas ciudades patagónicas o en la producción fruti-hortícola en los valles de las provincias de Río Negro y Neuquén. Esta ciudad, en etapa de expansión se convirtió en polo de atracción de migrantes provenientes del área rural, en este contexto migratorio surgieron barrios pobres, "villas de emergencia"; entre las zonas elegidas para la radicación de los recién llegados se encontraron -entre otras- las márgenes del arroyo Napostá, en cuyas intermediaciones surgió Villa Rosario, lugar que elegimos para analizar la presencia pentecostal y sus particularidades en el medio urbano. Existe abundante bibliografía sobre las características del pentecostalismo entre los mapuche, en la Argentina el tema ha sido trabajado especialmente por Radovich (1983). En el ámbito urbano podemos observar que la iglesia pentecostal no sólo es un refugio, sino la principal fuente de socialización. En muchos casos estas iglesias funcionan como nexo para migrar, y después son el lugar para encontrarse con los pares, los paisanos; allí todos hablan el mismo idioma y tienen las mismas necesidades.

Las iglesias evangélicas se convierten frecuentemente en sedes de las Escuelas de Adultos o de los Centros de Alfabetización Municipal a los cuales concurren mayoritariamente las mujeres migrantes, esto ocurre porque algunos barrios no tienen sede ni para albergar a una sociedad de fomento, en otros porque estas instituciones barriales no están dispuestas a prestar sus instalaciones como aulas. En suma, según nuestra experiencia, en muchos casos estas iglesias terminan cumpliendo funciones que la sociedad civil dice cumplir pero de las que no se responsabiliza; es decir, que las iglesias no son sólo un refugio espiritual sino también material.

Además, el concepto de sanación que manejan estas iglesias permite conexiones con el pasado en cuanto al concepto de salud y enfermedad. Las prácticas vinculadas a la sanación se suman a las médicas del mode-

lo médico hegemónico, no son excluyentes. Pero, hay que tener en cuenta lo que señalan las antropólogas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock, ellas advierten que el quiebre de la reciprocidad genera acusaciones de brujerías, las cuales son producto de la resistencia a cambiar los antiguos valores por las nuevas formas de distribución de los bienes. Las autoras sostienen que el cuerpo de las personas también puede ser visto como fenómeno político en el cual aparecen las marcas, ya que la sociedad también habla a través de los cuerpos de las personas. (1987: 24)

Además, los mapuche urbanos tampoco tienen oportunidad de emprender la búsqueda de sus antiguas tradiciones; por ejemplo festejar el año nuevo indígena, *tripantu*, o el ritual colectivo del *ngillatún*, como lo pueden hacer aquellos que viven en comunidades. Es decir, los mapuche urbanos y los migrantes del área de influencia de esta cultura no tienen demasiadas oportunidades de recrearla, y de esta manera se refuerza el papel de las iglesias evangélicas.

Consideraciones finales

Consideramos que en momentos en los cuales hay ciertos permisos para dar lugar a la conformación de identidades étnicas, entre ellas la mapuche en el ámbito urbano, no pasa lo mismo con el reconocimiento de la cultura. También hay que señalar que las organizaciones que reclaman desde la etnicidad y la diferencia tienen derecho a eso, a los reclamos, pero no a obtener aquello que peticionan, es aun mucho más difícil y conflictivo en las comunidades en las cuales reclaman cosas concretas como la tierra. En el ámbito urbano los requerimientos a las autoridades son más de tipo simbólico, entre las cosas que se consiguieron fue sacar un verso del Himno a Bahía Blanca fuertemente etnocentrista. Los planteos que tienen como eje a la cuestión étnica mapuche están comenzando a ser escuchados aunque siempre se les siga pidiendo credenciales a aquellos que se sienten a sí mismos mapuche y por sobre todo sigue pesando la sospecha de que no son argentinos, el origen de esta cultura en una zona que actualmente se encuentra en el estado de Chile, los convierte en "chilenos", aunque la cultura tenga un largo pasado en el actual territorio argentino (más de tres siglos) y las culturas indígenas sean preexistentes a la conformación de los estados nacionales argentino y chileno. Pero aún así, hay más tolerancia para las manifestaciones de la etnicidad que para las de la cultura, la cultura mapuche en Bahía Blanca, ubicada en

los sectores populares pobres urbanos está estigmatizada y no se la reconoce como tal.

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

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

Bibliografía

- BARABAS, Alicia (Compiladora), 1994, Religiosidad y resistencia hacia fines del milenio, Biblioteca Abya-Yala, Ecuador
- BARTH, Fredrik, 1976, Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México
- BARTOLOME, Miguel Angel, 1994, Los procesos de extinción cultural, en: La pluralidad reprimida, de M. A. Bartolomé y Alice Barabas, INAH, México.
- BARTOLOME, Miguel, 1976, La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico, en: América Indígena, vol. 36, N° 3, México.
- BASTIAN, Jean Pierre, 1994, Protestantismos y modernidad latinoamericana, Fondo de Cultura Económica, México.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas, 1972, La construcción social de la realidad, Amorrortu Editores.
- BOCCARA, Guillaume, GALINDO, Sylvia, 1999, Lógica mestiza en América (Editores), Instituto de estudios indígenas. Universidad de La Frontera, Chile.

BRIONES, Claudia, CORDEU, Edgardo, OLIVERIA, Miguel, SIFFREDI, Alejandra, 1990-1992, Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica, en: Relaciones, Tomo XVIII: 53-64.

BRIONES, Claudia, GOLLUSIO, Lucía, 1994, Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural, en: Actas de las segundas Jornadas de Lingüística Aborigen, 499-517. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

CAZENEUVE, Jean, 1972, Sociología del Rito, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

CERUTTI, Angel, 1992, Antropología de la sociedad ideal: el milenarismo, Revista de Historia, N°3, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.

COHEN, Ronald, 1978, Ethnicity: problem and focus in anthropology, en: Ann. Rev. Anthropology, 379-403, Northwestern University, Evanston, Illinois.

CONFERENCE INTERNATIONALE DES ONG SUR LES PEUPLES INDIGENES ET LA TERRE, Palais des Nations, Geneve

CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO, 75ª reunión, 1988, Revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957, Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra.

COONOR, Waltker, 1998, Etnonacionalismo, Trama Editorial, Madrid.

CORDEU, Edgardo, y SIFFREDI, Alejandra, 1971, De la algarroba al algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino. Juárez Editor S. A., Buenos Aires.

ERIKSEN, Thomas Hyland, 1996, The epistemological status of the concept of ethnicity, en: Anthropological Notebooks, Slovenia.

FARON, Louis C., 1961, Mapuche Social Structure, University of Illinois Press, Urbano.

FOERSTER, Rolf, 1993, Introducción a la religiosidad mapuche, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

FORT, Mario, 1989, Milenarismo y conflicto social, en: Conflictos y procesos de la Historia Argentina Contemporánea, N 27, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

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

FRIGERIO, Alejandro, CAROZZI, María, 1994, (Compiladores) ¿El regreso de la religión?: Su estudio científico a fines del siglo XIX, en: El estudio científico de la religión a fines del siglo XX, Alejandro Frigerio y María Carozzi, Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

GAAY FORTMAN, Bas, 1988, La obtención de los derechos indios, en: 46º Congreso Internacional de

- Americanistas, Simposio: La visión india, Musiro, Holanda.
- GEERTZ, Clifford, 1990, La interpretación de las culturas, Gedisa Editorial, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford, 1994, Conocimiento Local, Paidós Básica, Barcelona.
- GOLLUSCIO, Lucía, 1992, Ejecución e identidad, los tayil mapuche, en : Etnicidad e Identidad, 153-167, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- HERNANDEZ, Graciela, 2001, Mito, ritual y parentesco, en las culturas de Patagonia y Tierra del Fuego", Fundación Ameghino, Viedma
- Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche, entre migrantes indígenas y no indígenas. Tesis de posgrado. En prensa EDIUNS, Bahía Blanca.
- Historia oral y estudio de movimientos religiosos contemporáneos, en: CD Investigación metodología y prácticas, del V Encuentro Nacional de Historia Oral, del 13 al 15 de agosto de 2001, Capital Federal.
- HERNANDEZ, Graciela, VISOTSKY Jessica, 2001, Culturas indígenas. Cultura Popular Museo Histórico Municipal de Bahía Blanca, Bahía Blanca.
- HERNANDEZ, Graciela, VISOTSKY, Jessica, 2001, "Damas dorcas o 'señoritas'. El lugar de las mujeres en las iglesias evangélicas en los barrios pobres de Bahía Blanca.", en: Voces en conflicto, espacios de disputa, C.D. Editado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- HOBSBAWN, Eric, 1974, Rebeldes primitivos, Ariel, Barcelona.
- IDOYAGA MOLINA, Anátide, 1994, Movimientos socioreligiosos: una esperanza milenarista entre los Pilagá, en: Religiosidad y resistencia indígena hacia fin del milenio, compilado por Alicia Barabas, Abya Yala, Ecuador, pp. 45-78.
- JULIANO, Dolores, 1992, Estrategias de elaboración de la identidad, en: Etnicidad e Identidad, 50- 63, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- LACLAU, Ernesto, 1996, Universalism, particularism, and question of identity, en : The politics of difference, editado por Edwin Wilmser and Patrick McAllister 45-58, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- LALIVE d' EPINAY, Christian, 1975, Sociedad dependiente, "clases populares" y milenarismo, en: Dependencia y estructura de clase en América Latina, La Aurora, Buenos Aires.
- METRAUX, Alfred, 1942, Le Shamanisme Araucan, Revista del Instituto de Antropología de la Universidad de Tucumán, II, Tucumán.
- MILLER, Elmer, 1979, Los tobas argentinos, armonía y disonancia en una sociedad, Siglo Veintiuno Editores.
- RADOVICH, Juan Carlos, 1983, El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén, en: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Tomo XV: 121-131, Buenos Aires.
- RIBEIRO, Darcy, 1971, El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, LOCK, Margaret M., 1987, The Mindful Body: A Prolegomenon to future work in Medical Anthropology, En: Medical Anthropological Quarterly, 1: 6-40
- SCHWIMMER, Erik, 1982, Religión y cultura, Editorial Anagrama, Barcelona.
- SEGATO, Rita, 1993, Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina, Etnia N° 38-39, Olavarría.
- SONEIRA, Abelardo, 1994, Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal, en: El pentecostalismo en la Argentina, Alejandro Frigerio, 44-50, Biblioteca Política Argentina 459, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- WALLACE, Anthony, 1956, Revitalización Movements. American Anthropologist 58: 264-281.