



**Los cuerpos de la muerte:**  
Yo, vos y él en un cementerio  
al sur de Córdoba

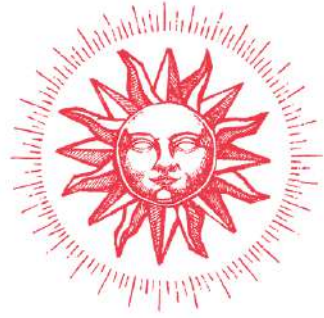
María Eugenia Mackinson











***Entre cemento, energía;  
del hacer(se) de un cementerio  
al sur de Córdoba.***



*Tesis Maestría en Antropología*

**Entre cemento, energía;  
del hacer(se) de un cementerio  
al sur de Córdoba.**

María Eugenia Mackinson

Dirección: Ludmila da Silva Catela

Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades

10/2020





# AGRADECIMIENTOS

Bancar los trapos es algo que creo mis amigos, familia, compañeros de investigación y conocidos han hecho durante estos años en los que, queriendo pensar este campo, atoré de preguntas y explicaciones que no se si han llegado a disfrutar plenamente pero que han recibido con mucha paciencia, comprensión y amor.

A Ludmila y al grupo de tesisistas por las lecturas y los comentarios sobre los ensayos previos de este escrito, pero, más aún, por permitirme leer sus propias investigaciones. No es sencillo dar a leer a otro lo de uno, volcar la palabra, los errores y los marcos teóricos en proceso a la vez que los consejos, intuiciones y certezas, cuando esto se logra supongo yo, se genera un grupo similar a éste al que agradezco profundamente.

A Fabiola, Bernarda y Kike por apoyarme en un momento en el que todo el trayecto recorrido tambaleó.

A la gente con la que me crucé, los mates que tomé y el sol que disfruté. El ambiente es en una y una es allí, y siempre es más fácil cuando se tiene amigos.

A Ricardo Fara, siempre.



*Ilustraciones*

*Micah Ulrich  
@micah\_ulrich*

*Fotografía*

*\* las más lindas*

*Florencia Espinosa  
@flores.espinosas*

En cómo indagar respecto al hacerse de una necrópolis y sobre su hacerse se enmarca la pesquisa llevada adelante en esta tesis en el cementerio municipal de Huinca Renancó, ciudad al sur de la provincia de Córdoba (Arg.). A través de acercamientos y herramientas propias

de la ***antropología de la experiencia, la arqueología de los senti-***

***dos y lo que se ha dado a llamar estudios de culturamaterial***, dar cuenta de la conexión entre los modos de experimentar y hacerse de la necrópolis de mi pueblo natal es el objetivo que se persigue.

El cementerio municipal no es un objeto pasivo al que se accede sino un modo de expresión que agencia y es agenciado por aquello que no sólo allí engarza sino por aquellos dispositivos y experiencias que moldean su devenir.

Las experiencias cotidianas y extraordinarias que expresan su existencia son habilitadas, en su lógica, por el potencial que se despliega no sólo de las experiencias individuales sobre ese cementerio y los cementerios en general sino también por éstas en código colectivo. En tal sentido se recobrarán por medio de un acercamiento etnográfico, las experiencias propias y ajenas del camposanto huinquense lo cual, a su vez, redundará en reflexiones sobre los modos y consecuencia de investigar allí.

*Sobre éstas, el presente escrito.*







**Rodrigo** *\_estaba pasando por arriba de una tumba, me daba cuenta. No es que caminaba como si nada (...) es que porque está el coso, está el coso a la vista arriba de la tierra lo ves, lo tenés más en cuenta, es siempre así. Si vos ves un pedazo de pasto, y está ahí, y pasas, no sabes si hay 10.000 indios metidos ahí adentro, o un perro, o nada, pero pasas; en cambio, si ves una cruz puesta decís ¡ah mierda! por acá qué pasó, o no paso. Vos pensas en eso, queda algo, una marca de que algo está, por eso está la tumba hecha (...).*

**Yo** *\_pero porque desapareció la parte de arriba ¿sigue siendo una tumba o no?*

**Rodrigo** *\_claro, pero yo a lo que voy es que me da cosa pasar arriba de una tumba que está hecha, es por eso, porque está el coso; pero no quiere decir que hay alguien ahí, sino que eso te hace ver que algo que pasó.*

[charla saliendo del cementerio, 01/11/2015]



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	11
ÍNDICE.....	21
INTRODUCCIÓN.....	25
Sobre el tema y el campo.....	31
Modos de acercamiento.....	39
Sobre el escrito.....	50
Ficha de interlocutores.....	57
CAPÍTULO 1.....	73
Hacia el pueblo.....	73
Dios está en todos lados,.....	80
pero atiende en Buenos Aires.....	80
Huinca Renancó.....	87
El barrio: les vecines.....	93
El cementerio municipal.....	99
CAPÍTULO 2.....	111
Dentro del cementerio.....	111
La necrópolis.....	116
Censar.....	119
Público: común/privado.....	130
Tumbas y nombres.....	133
Plano general de cementerio.....	138
Sepulturas.....	144
Panteones.....	144
Nicheras.....	167
Nicheras mutualistas.....	167
Nicheras privadas.....	180
Nichera Municipal.....	187
Sepulturas en... / Sepulturas sin.....	192
Otras marcas.....	201
Lo relevado/revelado.....	205
María A. y María E: electrocardiograma del paisaje.....	207

CAPÍTULO 3 .....	215
Hay alguien .....	215
El Día de los Muertos.....	228
01/Noviembre: Día de Todos los Santos.....	233
<i>Trabajar</i> .....	241
La clientela .....	245
<i>Limpiar</i> .....	253
02/Noviembre: Día de los Difuntos .....	272
<i>Visitar</i> .....	272
<i>Pedir /Agradecer</i> .....	283
<i>Chusmear</i> .....	290
CAPÍTULO 4 .....	295
¿hay... .....	295
Transgresiones .....	299
El día.....	299
La noche.....	308
<i>Brujería</i> .....	311
Afecciones.....	318
Captar muertos.....	324
<i>Recelo, y otros desbalances energéticos</i> .....	327
Aparecidos y enyetados .....	330
PALABRAS FINALES .....	339
Recorrido interno.....	343
Lugar-evento .....	351
BIBLIOGRAFÍA .....	359





*INTRODUCCIÓN*

*“En la disciplina arqueológica (dentro de ese singular juego del lenguaje), mi relación con lo arqueológico (el pasado y sus restos) es una relación epistemológica, y no ontológica.*

*Así, la pretensión disciplinaria es que mi relación con lo arqueológico me afecta como conocedor, no como ser.*

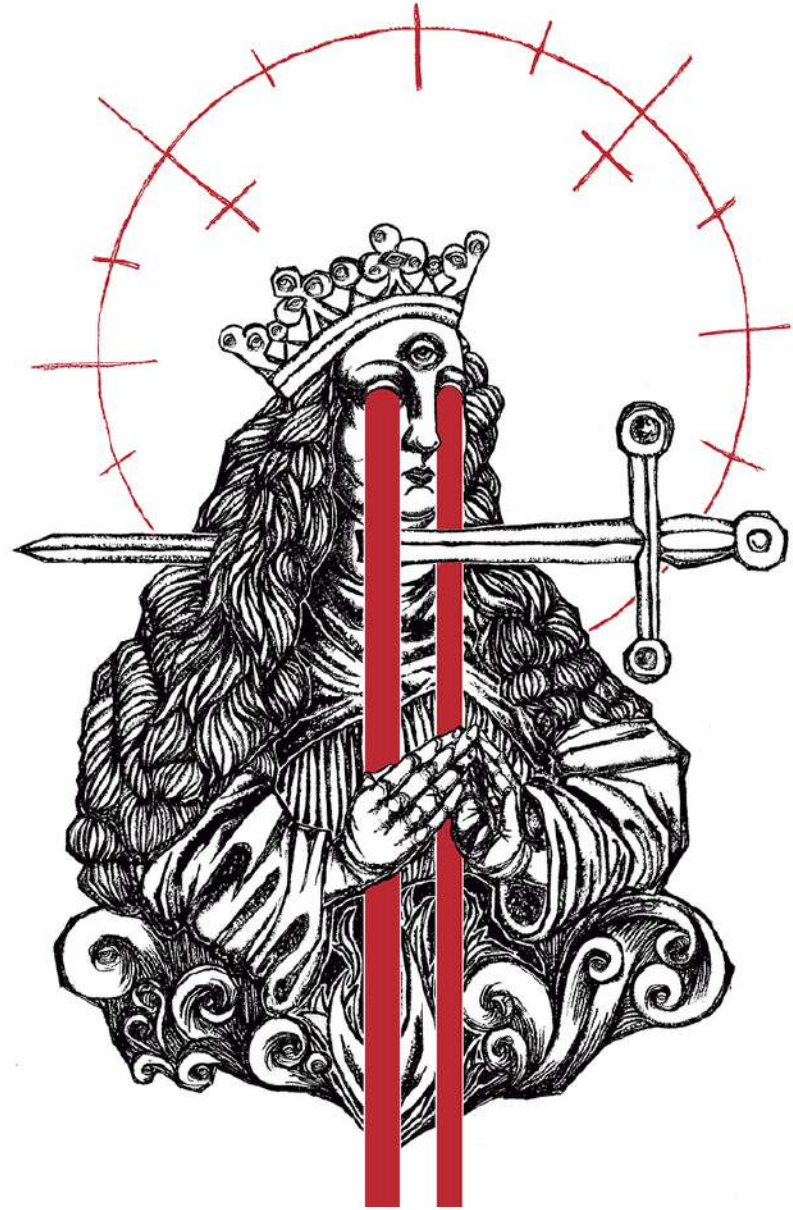
*En los términos de este lenguaje, existe una ruptura metafísica que separa a los seres conocedores y conocidos como diferentes órdenes de seres.*

*Y, una vez que el lenguaje disciplinario deviene el lenguaje aceptado, esa ruptura sólo puede ser atravesada por una relación asimétrica de conocimiento*

*(Haber 1999).*

*(...) La diferencia colonial entre conocedor/colonizador y conocido/colonizado”*

*(Haber, 2013: 54)“.*



Viajando por la toscana italiana varios castillos, ciudades amuralladas, palacios y palacetes aparecen en las colinas entre las que las rutas serpentean: San Grimignano, Siena, Volterra, Orvieto, Florencia y otras circulan por mi mente mientras recorro las fotos de ese viaje. Pasan frescos, olivares y viñedos, lagos, torres y puertas, cementerios, fábricas, gente, montañas, fotos del Diego en estaciones de servicio y el Mediterráneo pero – entre toda esa marejada tana- el Palazzo Vecchio, en Florencia, sigue llamando poderosamente mi atención.

Ubicado frente a la Piazza della Signoria, el palacio es museo y oficina del ayuntamiento florentino que lo ocupa desde el siglo XIII cuando la obra fue iniciada. La edificación había sido proyectada para albergar al cuerpo del poder político florentino, función que cumplió exclusivamente hasta el siglo XVI cuando el señor de Florencia del momento, Cosme I de Medici, decidió mudarse allí con su familia dando inicio a remodelaciones pertinentes para que el palacio sea capaz de albergar la vida doméstica de los Medici.

Su particularidad reside en ser el único palacio en que las habitaciones matrimoniales no cohabitan en la misma planta: las de Cosimo están en el primer piso mientras que las dependencias de su esposa Leonor en el segundo, conectadas por una escalera caracol. Las dependencias de la primera planta se corresponden con salas de iguales dimensiones que, ubicadas en el piso superior, están dedicadas a deidades paganas “de acuerdo a un programa específico diseñado para comparar el ascenso al poder de la Casa Medici, verdaderas ‘deidades en la tierra’, con los orígenes de la genealogía de las ‘deidades en el cielo’” (Traducción)<sup>1</sup>.

Mientras que las paredes de Cosimo relataban las glorias de los hombres de su familia a través de un paralelismo con las glorias de los dioses romanos, en el conjunto de dependencias de Leonor las virtudes morales que reglaban el rol de esposa y mujer propio de la corte toscana del siglo XVI se expresan en frescos y esculturas de las Sabinas, Esther, Penélope y Gualdrada Berti, entre otras.

<sup>1</sup> Disponible en: <https://bit.ly/2QJ1tsT>. En la misma página están disponibles imágenes de todos los espacios citados en referencia al Palazzo Vecchio, divididos por piso y ocupantes.



El talante de cada conjunto de salas calaba diferente en mí mientras por los pisos del palacio caminaba; de las epopeyas masculinas y Marte entronizado a las virtudes mediadoras de las Sabinas y la eterna fidelidad de Penélope en un solo paseo. La experiencia del Palazzo Vecchio me hacía, por momentos, devenir una Sheena romana y por otros, un tipo de Susanita muy propio de Quino, ¿qué sucedía? ¿Qué poder, fuerza, energía, agencia tiene un espacio? ¿Dónde mora ésta? ¿Entre qué cosas se mueve? ¿Cómo engarza a lo existente? ¿Cómo se hacen estos lugares tan disímiles dentro una misma estructura? ¿Qué pasa con quienes nos movemos entre ellos? ¿De qué modos emergen Sheena y Susanita? ¿Qué sentidos y sentires las mueven? ¿Dónde lo hacen?

Estas reflexiones comenzaron a devenir pesquisa cuando tuve que escribir un pequeño relato para un seminario de tesis aunque, esta vez, no fue la del Palazzo Vecchio sino la experiencia del cementerio de mi pueblo natal la que traté de desandar. Esta tesis es el fruto de ese primer intento de ir tras la necrópolis atendiendo a que, si “el mundo es experimentado por los agentes cuyas interacciones produce...produciéndose ellos mismos, o aspectos de ellos mismos, en el mismo proceso” (Munn, 1986: 11. Traducción), es en experiencia de éstos donde el hacerse del cementerio debe buscarse más no a ella confinar. En tal sentido, las preguntas que intervienen en este escrito se enmarcan en indagar respecto a cómo se hace una necrópolis, con quienes y en quienes, y en cómo dar cuenta de ello en el cementerio municipal de Huinca Renancó, ciudad al sur de la provincia de Córdoba (Arg.).

## Sobre el tema y el campo

En agosto de 2015 redacté una carta en la que explicaba que era estudiante de antropología, que me interesaba desarrollar una investigación en el cementerio municipal de Huinca Renancó y que quedaba disponible a reunirme con quien quisiese más información al respecto. Imprimí dos copias, las firmé y me dirigí a entregárselas, atenta a que público más no laico, a las autoridades que siguiendo tal criterio suponía reglaban sobre él: las de la Municipalidad y la Parroquia del pueblo, emplazados ambas frente a la plaza San Martín de la localidad.

En la Municipalidad me recibió la encargada de la Secretaría de Obras Públicas y Privadas a quien le comenté que como estudiante de antropología me interesaba hacer la tesis final de la carrera dentro del cementerio municipal. *Te la dejo para que se la des al intendente*<sup>2</sup> *le dije extendiéndole una copia de la carta, la tomó diciéndome que no había problema y que vaya tranquila ya que, al fin y al cabo, era público, pero* *hablá con Norita*<sup>3</sup>, *ella te va a saber decir.*

---

2 La letra cursiva, en este texto, se utilizará para marcar diálogos que emergieron de la práctica etnográfica.

“Esta práctica ocurre siempre en dos lugares, tanto en lo que hace un siglo hemos llamado tradicionalmente ‘campo’ como en la oficina, el escritorio o el propio regazo” (Strathern, 2014: 345. Traducción) por lo que, en tal sentido, las cursivas indicarán diálogos o interpe-laciones producidas en su hacerse.

3 Los nombres originales han sido cambiados y los diálogos recogidos en lo que tradicionalmente se apunta como campo serán marcados por un guión bajo (˘) y narrados en letra cursiva, como así lo serán las categorías de allí emergentes aunque sin guión Por último, en cursiva también, aunque en amplia extensión se recogerán pensamientos propios, escritos provenientes de diarios de campo y viajes.

Crucé el pasillo y entré a la oficina de Norita donde después de una breve explicación de quien me había mandado nuevamente hablé sobre mis intereses, *¿vos sos la nena del Germán? interrumpió mi monólogo*, asentí, *venite en unos días que te preparo algo que te va a servir*. Volví un par de días después de esa escueta reunión y dos hojas A4 me esperaban sobre su escritorio: una copia del catastro del cementerio y una *“Reseña del Cementerio”* que ofrecía una línea cronológica de la anexión de los terrenos que lo comprenden. En el '99 me mandaron al cementerio, entró una nueva gestión y de castigo me mandaron allá para que haga un planito, aparte de ver que había, me contaba Nora mientras con suma delicadeza desdoblaba los originales de su obra para mostrarlos y pedirme que, apenas los fotocopie, devuelva esas dos hojas de papel vegetal, porque son los únicos que hay.

Aparte de las dos hojas de información catastral, Norita me estaba confiando había dado por llamar *“Plano General del Cementerio”* en el que daba cuenta del loteo de tumbas y su estado material en 1999 además de la ubicación de los pinos dentro del camposanto, los baños, las bombas de agua y los osarios, un depósito y de varios panteones a los que identificaba con apellidos que me sonaban familiares.

El mismo día que fui a devolverle los planos originales, de los que saqué tres copias, pasé por la secretaría de la Parroquia y dejé la otra copia de la carta en manos de la secretaria del párroco prometiendo volver en unos días a ver si había algún tipo de respuesta. Como ni lugar de residencia no es ya mi pueblo natal y éste queda a 440 km. de la capital provincial en la que vivo, la estancia promedio de mis días en el pueblo – más frecuente durante el período de trabajo de campo dentro del cementerio – es de 15 días corridos.

Unas tardes después, yendo hacia otro destino, entré a la Parroquia a probar suerte y me encontré con que Javier- el párroco encargado- tenía unos minutos libres y ganas de que charlemos. Así como el espacio de Norita, de paredes amarillentas por el paso del tiempo, archiveros de metal con malas cerraduras y biblioratos de esquinas ajadas me hacía sentir dentro de la anonimía de administración pública, con sus colores monótonos y banderas polvorientas en astas de madera opaca, la oficina de Javier me vigilaba. Un escritorio de madera tras cuyo vidrio abundaban estampitas, fotos y tarjetitas de bautismo, vírgenes, santos y ángeles mirando desde estatuas e impresiones en las paredes, una cruz grande a su espalda y Javier con su sotana blanca que entraba por la puerta a mi espalda para sentarse frente a mí.

A diferencia de lo que pasó en la Municipalidad, para Javier – nacido en un pueblo cercano era ni *“la hija de...”* ni *“la nieta de...”* como lo fui en mi ingreso a campo para la mayoría de

quienes se entramaron en él; atenta a ello es que, cuando me preguntó qué pretendía hacer en mi investigación, comencé por contarle mi trayectoria de vida: le dije que hoy, como estudiante de antropología debía hacer una tesis y que tenía intenciones de hacerla en el primer cementerio que frecuente. La realidad es que informar a la Iglesia y al Estado sobre mis intenciones a su vez también servía para que, en el caso de que alguien se quejase de mi presencia en el cementerio, sendos avales de mi presencia allí surjan en una controversial disputa.

Como es cristiano, le dije remarcando la cruz pintada de verde que adorna la arcada del ingreso principal a la necrópolis, me parecía correcto comunicarle a usted mis intenciones. La Iglesia ayuda en vida, el muerto ya está. Depende de qué hizo en vida es a dónde va [pero, agregó] se reencontrarán alma y cuerpo, Dios te levanta donde estés, no importa si estás en el cementerio o no, me dijo después de explicarme la extremaunción como primer paso en la creación del cuerpo muerto o muriente que, en ese momento, era la temática a la que pretendía abocarme.

¿Y qué pasa con los que creman y tiran en el campo?, pregunté sabiendo que esa realidad es propia de la forma que asumen los ritos de la zona, ahí Dios viene y del polvo hace cuerpo que se va a juntar con el alma que es eterna, capaz tarda un poco más en encontrarlos, respondió risueño mientras se encogía de hombros, la muerte es un misterio de fe, ¿Y esa fe viene en oraciones?, pregunté haciendo referencia las misas que su iglesia brinda en el cementerio nuevo <sup>4</sup> durante el día de los muertos, la oración acompaña el alma del difunto en su ascensión al cielo, me contestó.

La unión cuerpo/alma, constitutiva del discurso católico sobre el hombre, que la muerte escinde era la que, en palabras de Javier, justificaba la existencia del cementerio como depósito de los cuerpos a la espera de la resurrección. Además

---

4 Cementerio nuevo es como muchos definen a la parte del cementerio que, en 2015, administraba la Cooperativa Eléctrica del pueblo. A mitad de 2018, cuando esa fracción de terreno se hizo insuficiente para los cuerpos que iban llegando, la Cooperativa compró otra anexa y, además compró también con la fracción que le había cedido la Municipalidad para que administre más no disponga como propia.

de un castigo para los municipales <sup>5</sup> que no solían presentarse allí en su calidad de trabajadores, a excepción de los sepultureros, el cementerio tampoco era frecuentado por la Iglesia, a excepción de la misa del 02 de noviembre.

Cuando indagué respecto a esta frecuencia Javier destacó que él no era de Huinca ni tampoco tenía parientes o amigos enterrados allí por lo que sólo cuando retornaba a su ciudad natal pasaba a visitar a su papá que estaba allí enterrado. \_Hay gente que va todos los días, hay gente que llena de fotos las casa, hay otros que hacen desaparecer todo lo relativo a la persona, yo recuerdo a mi viejo vivo, dijo Ni el visitar como modo de estar en el cementerio, ni el recuerdo vívido ni la referencia al entierro como modo del morar de los muertos llamaron mi atención más que en lo que se refería al tema que pensaba explorar durante mi investigación.

Mientras se paraba de su silla, ya dando por finalizada nuestra charla, siguió contándome de su papá, de su niñez en un pueblo cercano al límite con Santa Fe y algo sobre una bicicleta que me apena mucho no haber anotado. \_Somos tiempo y espacio, y el que tiene tiempo tiene esperanza, me transmitió mientras me acompañaba hacia la vereda donde me saludó con un beso, estiró sus brazos mirando a la plaza del frente y, con una pequeña sonrisa un tanto suspicaz, me deseó suerte ante el más allá inabarcable.

*Tan errado no estaba.*

El 07 de junio de 2016, con casi un año de visitas intermitentes al cementerio, con muchas relaciones establecidas y muchas horas de charla y lectura, el tema del cuerpo muerto se desmoronó y nació éste que ahora nos congrega. Comprender al cementerio en relación a cómo hace los cuerpos muertos que allí moran requiere, ante todo, ser capaz de determinar el momento en que comienza el proceso de morir, dar con el instante en que el yugo semiótico de la muerte cambia el estatuto en los cuerpos antes vivos.

En “Las intermitencias de la muerte” a ésta le advierte su guadaña “en todo el mundo, sólo hay un lugar donde la muerte no se puede meter, (...) , Ese al que llaman urna,

---

<sup>5</sup> Municipales es como se le dice a la gente que trabaja en la Municipalidad.

caja, tumba, ataúd, féretro, túmulo, catafalco, ahí no entro yo, ahí solo entran los vivos, después de que yo los mate, claro (...)” (Saramago, 2015: 220). Mi advertencia no vino de una charla sino de un suceso a las 8.30 am, con mucho frío y el matero al hombro, mientras iba caminando a la universidad a cursar un seminario sobre arqueología de los sentidos.

Salí de mi casa e hice el mismo recorrido que siempre hacía para llegar al Pabellón Residencial en Ciudad Universitaria. Mientras iba eligiendo que escuchar, justo – justo justo- en el momento en que el aleatorio del reproductor tiraba un tema de Black Sabbath y yo lo pasaba, justo mientras comenzaban a sonar las trompetas de Chico Trujillo, justo en ese lapso de silencio sonó, como una bolsa de papas. Un cuerpo desnudo muerto, muriéndose, comenzando a enfriar, un muerto muriendo frente a mí, o un vivo muriendo, la muerte entorpeciendo el tránsito peatonal: un pibe desnudo yacía a mi derecha; capaz se había caído del balcón o se había tirado, capaz en ese momento respiraba por última vez, comenzaba a sangrar levemente, el frío sobre el cuerpo desnudo, alguien iba a tener que llamar a la madre, avisarle a la madre, Foucault no me ayudaba a entenderlo, Ariès tampoco.

Enmudeció la calle, todes quietos. Alguien le va a tener que avisar a la madre, todavía pienso alguien tuvo que levantar el teléfono y avisar a la madre. Los porteros que charlaban apoyados en sus escobas miraban al cuerpo en silencio, una chica al lado mío se ponía las manos en la boca, ¿así se hace un muerto? ¿Así comienza el proceso de morir? ¿Este había iniciado antes, cuando decidió tirarse o en los segundos en que el pibe se vio cayendo? ¿Era de la gente a la que, por estar enferma, se la etiqueta como que se está muriendo o es de esa otra que sólo murió?

Cuando caigo en que estaba llegando tarde a clase, habrán pasado no sé, cinco minutos, me voy por mi ruta habitual; una ambulancia dobla en contramano y dos policías comienzan a correr para donde estaba el cadáver, o no cadáver aún, vivo muerto muriendo.

Tres horas después vuelvo por la misma calle; el portero que antes charlaba y enmudecía ahora, manguera y lavandina en mano, cepillaba a escobazos el lugar donde el cuerpo había sangrado. Nunca pasé a dejarle una flor pero seguido pienso en él y cada vez que por ahí paso, lo esquivo, si para pisar tumbas, necesito pedir permiso.

Implacable consigna, inasible sus tentáculos, el pibe desnudo en la vereda me mostró que la muerte no se hacía en los cajones de un cementerio, ni en las tumbas, sino en alguna línea de tiempo que recorría el espacio. Cada vez que paso por esa cuadra, y más aún por esa vereda, lo recuerdo siendo para la muerte, giro la cabeza y veo esa escena, veo como se vuelve parte del paisaje de la vereda, se la hora que sea, el clima que haga, el cuerpo del pibe está ahí. “Es ese cadáver (...) [el que nos enseña] que tenemos un cuerpo, que ese cuerpo tiene una forma, que esa forma tiene un contorno, que en ese contorno hay un espesor, un peso; en una palabra, que el cuerpo ocupa un lugar” (Foucault, 2010: 17) aunque no todes, al mismo tiempo, lo podamos ver.

De cómo el cementerio hace a los muertos a cómo se hace él mismo el tema mutó pero, si hacer trabajo de campo es más un hacer campo (Ingold, 2017, 2012, 2008) estar atenta al modo en que el cementerio se hace es recuperar el “conjunto de trayectorias que interconectan lugares, tiempos, personas y objetos” (Jaramillo, 2013: 15), seres e historias que – en su devenir – podrían ser capaces de asaltar a las certezas teóricas y procedimientos metodológicos de cualquier investigadora.

En mi caso, sabía que exotizar aquello que me era conocido no iba a ser una tarea del todo sencilla pero optar por el cementerio de mi propio pueblo, donde mis familiares moraban, era una experiencia que estaba dispuesta a vivir. Ubicados en los márgenes urbanos, los cementerios públicos usualmente no son de los lugares más seguros para frecuentar en soledad, más aún cuando no son explotados como una atracción turística ni arquitectónica por lo que, al estar en mi pueblo natal, tenía ciertas seguridades propias de conocer a los habitantes del pueblo y al barrio. No me era cotidiana la rutina del cementerio pero si lo era la del pueblo por lo cual, no sólo como antropóloga sino como mujer, me sentía más tranquila de morar en soledad en la periferia urbana.

En línea con ello es que los modos en que me acerqué al cementerio fueron planeados, por lo menos, en las dos primeras idas que enfrenté. La primera vez, donde entré en contacto con quienes habitaban el barrio al cementerio enfrentado (La Arbolada) y escuetamente con Juan– el sepulturero principal-, había optado por ir a pié a los fines de vivir en carne propia la larga caminata que separa mi mundo cotidiano del cementerio. Esa primera ida me sirvió para conocer los barrios que se desandaban entre el centro y el cementerio, en su mayoría de construcciones más precarias y que, asentados en calles de tierra, tenían chimeneas de las que salía el humo de la leña que en invierno dejaba una bruma sobre la ciudad entera. Ese primer día vi un perro, en una

vereda, mascando la pata de un caballo que – aún faltando el resto de su cuerpo – no parecía haber sido desmembrado hacía mucho tiempo, varios ranchos y casas prefabricadas y algún que otro auto herrumbrado dejado a las inclemencias del tiempo y los juegos de los niños.

La segunda vez fui en bicicleta y sufrí horrores por tener que dejarla, aún con cadena, atada a la reja de la puerta principal del cementerio al lado de la del sepulturero con quien ese día hablé largo y tendido por primera vez. Remito el conocer sólo a mi experiencia porque, si bien yo desconocía no sólo quién era él tanto el sepulturero como las familias de La Arbolada, conocían a mi familia por lo que, pueblo chico, se decantaba que me conocían a mí.

Si bien sobre esto se volverá en el capítulo siguiente, no puedo desconocer que la afinidad de mis interlocutores para con mi familia materna y paterna me allanó el camino para ser bienvenida en ambos espacios, tanto en La Arbolada como en el cementerio. En tal sentido, esta tesis está escrita no sólo desde mi experiencia como antropóloga sino desde mi lugar como trabajadora ad honorem del cementerio, amiga y confidente de las y los vecinos e hija y nieta de... pero recuperada desde aquél procedimiento que tanto Skartveit (2009) como Favret-Saada (2010) y Keane (1994) – entre otras- hicieron propio en sus campo: el usarse una, en cuerpo, como instrumento de la realidad que estudia.

“Poner el cuerpo” (Domínguez Mon y Saslavski, 1998) implica transmutar, entramarse, hacerse en campo, ser “los nudos y enredos que se forman en la juntariedad de las líneas de devenir” (Castañeda: 2013, 307), estar abierta a los “quantum de afecto o de una carga energética” (Favret-Saada, en Zapata y Genovesi, 2013: 64) que corren por el cuerpo en esa realidad. Poner el cuerpo es encarnarse el ritmo de en que el campo se realiza, embodiment académico tanto en el escritorio del antropólogo autor como también de éste cuando se halla fuera de esas paredes. El problema de investigación y el campo, por tanto, se fueron retroalimentando a medida que el cementerio se desplegó en mí a la vez que yo en él, en mis experiencias y en las de aquellos y aquellas que hicieron el campo que me acercó, mediante las suyas, al modo de hacerse de la necrópolis.

“La experiencia ocurre continuamente porque la interacción entre las criaturas vivas y las condiciones del ambiente están envueltas en el propio proceso de vivir” (Dewey, 1934:35. Traducción) pero no todo es experimentado del mismo modo más lo es en la



propia vida. En tal sentido se sostiene que el cementerio, al materializar diversas experiencias, no es un objeto pasivo al que se accede sino un modo de expresión que agencia y es agenciado por aquello que no sólo engarza sino que moldea en su devenir. Hay experiencias cotidianas y extraordinarias que lo hacen y son habilitadas en su lógica por el potencial que se despliega no sólo de las experiencias individuales allí sino de éstas en código colectivo.



## Modos de acercamiento

Las pesquisas que toman cuerpo entre tumbas y las que recorren las trayectorias sociales que tejen la muerte serán abordados desde la íntima convicción de que el cuerpo del investigador –tanto el del pesquisador en su escritorio como en campo abierto – debe ser una dimensión más del momento etnográfico que se transita y vuelca en nuestros escritos. “Hacer campo implica, en primer lugar, hacer parte de las relaciones que constituyen a otros como humanos y que, por extensión, transforman al etnógrafo en una versión particular de persona, dependiente de los lugares que habilite, las conexiones que establece y corta, tan dependientes de lo que era el investigador como de lo que quiere llegar a ser” (Jaramillo, 2013: 15) por lo que las líneas desandadas por en obras citadas serán retomadas para aclarar, contrastar o complementar las experiencias que – tanto propias como ajenas- son objeto de la presente tesis.

Dicho esto, y antes de acercar un recorte del estado del arte del amplio campo que se despliega cuando una se acerca a los estudios de la muerte, es que quiero aclarar mi posición como etnógrafa. El apelar a mis experiencias personales para comunicar el hacerse del cementerio responde al intento de dar cuenta del tipo y la intensidad (Rosaldo, 2000) que se despliega al llevar adelante la pesquisa etnográfica como una práctica vivida (Douglass, 2003; Quirós, 2014). Las narrativas surgidas de esta apuesta, así como también el modo de construcción del conocimiento que las sostiene, son narrativas personales en las que juegan actividades cotidianas, entrevistas y charlas a la vez que grabaciones y teorías, citas, temas de música o películas que se imbrican a la hora de pensar sobre lo vivido.

Enmarcado en lo que se ha dado a llamar antropología de la expe-

riencia, Abrahams (2001) sostiene que ésta encarna significados y sentimientos que, individuales y colectivos, al ser puestos en común generan una comunidad entre quienes participan de ese intercambio. Tanto las que el autor denomina experiencias ordinarias como las extraordinarias, marcadas en relación al acervo de conocimiento disponible para procesarlas, serán tomadas a lo largo de este escrito para dar cuenta de cómo vive el cementerio durante los años que yo pasé allí. En tal sentido, esta se desarrolla como una etnografía de la experiencia sepulcral.

Dentro de esta línea de investigación se sigue la base analítica propuesta por Bruner (2001) en cuanto a reconocer que existe una realidad determinada como aquello que está, sea lo que esto sea, y que recuperar la experiencia de ésta es recoger el cómo esta se presenta a la conciencia a través de expresiones que la enmarcan individualmente y la articulan: las expresiones estructuran la experiencia y ésta, a su vez, estructura la expresión a la vez que, también, "la experiencia nos dice cómo interpretar las percepciones, y quizás, incluso, qué percibir, y en consecuencia qué imaginar" (Skartveit, 2009: 112-113).

Sobre la base de este modelo se observa el hacerse del campo aunque, en tal caso, tomando distancia de la idea de estructuración y conciencia. Allí donde el autor habla de que la experiencia se presenta a la conciencia, aquí se sostiene que hay una morfogénesis interna que no puede desconocerse. La experiencia y el modo en que reconocemos su devenir no puede asentarse sobre la idea de una conciencia que conoce a través de experiencias que se presentan sino, en tal caso, sobre el modo en que ambas se enmarañan durante el vivir. Maraña que posibilitará y será posibilitada por las lógicas con que éste discurrir sea leído, dependientes claro del tiempo y espacio en donde se muevan.

Abandonar "la idea de que el pensamiento (humano) es el modo de acceso principal [al mundo] y [sostener que] frotarse, lamer o irradiar son también modos tan válidos (o inválidos) como pensar" (Morton, 2017: 11. Traducción) ha sido parte y consecuencia de llevar adelante esta etnografía en la que lo que Morton entiende como acceso, es entendido como experiencia, teniendo para ello en cuenta los desarrollos que se han llevado a cabo desde la arqueología de los sentidos y la antropología post-estructuralista en diálogo con el materialismo especulativo y los vaivenes propios de las discusiones biopolíticas sobre el lugar en donde éstas se gestan.

Si bien la discusión sobre experiencia, realidad y sentidos/sentires que se enmarañan en el cementerio será retomada a lo largo de este escrito, a ella no se reduce la no base analítica que ha dado pie al desarrollo de esta tesis. Se han recogido variadas investigaciones, ensayos y escritos sobre las formas que asume el culto a lo muertos y sobre la muerte misma, tanto desde la sociología, como desde la psicología, la historia y la antropología han versado como así también desde las ciencias duras y el derecho además de otras referidas a los cementerios en particular.

Entre los años 1950-1960, la obra de Gorer se convirtió en una referencia obligada para quienes se embarcaban en los estudios de la muerte; en "The pornography of death" el antropólogo inglés conectaba el viraje del tabú del sexo, en el Occidente del siglo XX, hacia el de muerte con un cambio en las creencias religiosas afirmando que "el proceso natural de corrupción y decadencia se ha vuelto desagradable, desagradable como lo era el proceso natural del nacimiento y la cópula un siglo atrás" (Gorer, 1955: 51. Traducción). La muerte, tema a evitar, era recobrada por los medios masivos en su morbosidad y violencia. "En [la] Inglaterra [de Gorer], la meta era la desaparición más completa de la muerte en la superficie aparente de la vida: supresión del luto, simplificación de los funerales, incineración de los cuerpos y dispersión de las cenizas" (Ariès, 1984: 494).

En "Historia de la muerte en Occidente de la Edad Media hasta nuestros días" (1975) y en "El hombre ante la muerte" (1977), obras orquestadas cual procesos historiográficos de larga duración, Ariès da cuenta de las mutaciones que las actitudes ante la muerte en Occidente, particularmente en Francia, han sufrido a lo largo de varios siglos. En la "Historia de la muerte..." los modos que asume el morir en el Occidente europeo/anglosajón desde la Edad Media hasta la fecha de edición del la obra son rescatados a través de una minuciosa pesquisa sobre costumbres funerarias - tumbas, cementerios y testamentos<sup>6</sup> - que el autor alinea en lo que dará a llamar la domesticación de la muerte.

---

<sup>6</sup> En el mismo prefacio el autor se distancia de Vovelle (1978), historiador marxista de corte micro histórico que también tomará a los testamentos y juicios testamentarios como piezas fundamentales para comprender el rol de la muerte y las preocupaciones en torno al momento final de la vida.

En el segundo escrito, repleto de referencias a formas de enterramiento y luto, Ariès marcará las mutaciones en la vivencia de la muerte en relación a los escenarios donde el muerto yace (desde la muerte domada y propia de la Edad Media, a una lejana y próxima que corre desde allí hasta el siglo XIX a la invertida propia del siglo XX), afirmando que la ruptura que impone hace que con mayor ímpetu la muerte sea expulsada del ámbito doméstico hasta decantar en la despersonalización propia de su medicalización. Sobre el siglo XX postula que “un aumento de la economía de servicios determina el descenso de los cultos de la muerte - y el tiempo y la importancia que el individuo debe darle-, sobreviviendo en los ambientes populares y las clases media no demasiado intelectualizadas” (Ariès, 2000: 210).

Elías, contrario a Ariès, dirá que con el crecimiento de las ciudades y la proliferación de enfermedades, el miedo a la muerte era constante y colectivo, y por tanto, característico del proceso civilizador de los siglos XVII al XX. En “La soledad de los moribundos” (1989) Elías se aboca a estudiar el aislamiento que rodea la muerte de los ancianos y los mecanismos artificiales de prolongación de la vida, tornándose una gran influencia para las investigaciones se emprenderán sobre esta temática desde la sociología de salud (Menezes, 2014; Adam y Herzlich, 2001; Glaser y Strauss, 1965) como en el caso de éstos último quienes ingresan en unidades de cuidados intensivos dentro de hospitales “preguntándose si las personas pueden estar muertas para las instituciones antes de estarlo realmente” (Gayol y Kessler, 2011: 59).

En línea con este distanciamiento que plantea Gorer desde el tabú y Ariès desde la medicalización, Thomas (1983)- en sus estudios sobre el morir en África y sobre el hacerlo en la sociedad industrial occidental<sup>7</sup> - sostiene que es propio del siglo XX un olvido repulsivo de la muerte. Según él nada sería más natural que un cadáver, un cuerpo sobre el que “(...) el imaginario se dedica a construir un sistema simbólico más cómodo, a fin de amenizar la falta por la reintegración de la muerte en la vida [que] como objeto sociocultural, se convierte en el soporte positivo de un culto para los vivos. A través de los ritos y de las creencias, las prácticas funerarias constituyen, en cierto modo, un intento desesperado de mitigar la muerte, superarla y, al final de cuentas, negarla” (Thomas, 1985: 120).

---

7 Un proceso similar ha llevado adelante Ziegler (1976) en un estudio de corte sociológico comparativo entre la muerte y el morir en la diáspora africana brasileña y la occidental.

“La sociedad funciona no sólo a pesar de la muerte y contra la muerte [...] sino que sólo existe como organización, por, con y en la muerte” afirma Morin (2007: 11) quien ve, el línea con Thomas, la muerte, aquello que induce la ruptura más radical entre el animal y el hombre, como una reafirmación de los lazos humanos a través de la necesidad derivada de generar religiones, ritos y prácticas destinadas a sortear la crisis que con ella adviene.

En el intento su dominio material, Baudry (1995; 2005) sostendrá que los ritos funerarios reinventan el cuerpo del muerto y, al hacerlo de otro material, vuelven conectable el sentimiento de horror que se experimenta ante el cadáver con la propia vida. Sobre éste y su estatuto antropológico, Le Breton (2006; 2010) afirmará que ninguna sociedad humana lo toma como un resto entre otros sino que – a través de disímiles ritos funerarios- cada una, por esa misma diferencia, le da a sus muertos un nuevo lugar. Si el cuerpo es “la carne de la relación con el mundo, indiscernible del hombre a quien él da la cara” (Le Breton, 2006: 20), el cadáver se vuelve una instancia más de esa relación, la marca del hombre a él atado, por lo que es necesario atribuirle alguna identidad que indique al vivo que el otro no está.

Esta atribución puede canalizarse a través de imágenes; en tal sentido, Belting (2007) argumenta que el cambio es el del cuerpo perdido por una imagen, constituida ésta por un cuerpo propio tomado como soporte, modo el difunto se inserta entre los vivos, a través de otra materialidad. En consonancia con ello, el rol de imágenes en relación a la muerte y lo muerto han sido retomadas por da Silva Catela (2017) en cuanto al sentido que asumen los registros fotográficos tomados por la última dictadura militar argentina para los hijos de los desaparecidos por ella. Imagen y duelo también serán explorados por Didi-Huberman (2013) en relación a las imágenes votativas y por Ruby (1995) en su trabajo con fotografías post mortem en Estados Unidos, entre otros.

Autores de la antropología de finales de siglo XIX, hoy clásicos (Taylor, 2017; Frazer, también se han escrito sobre la muerte y el morir. Malinowski (1986) ve a la muerte como institucionalizada a través de normas que determinan no sólo el estatus social del muerto sino también de ritos a constitutivos de la humanidad del grupo; Evans-Pritchard (1977) la enarbola como puntapié del ejercicio de sucesión de poder dentro de un grupo, como la sociedad Nuer, y Lévi-Strauss en “Tristes Trópicos” (1955) la hilvana a la vida cultural y social de los individuos siendo el proceso mortuorio constante de pensarse dentro del grupo de pertenencia.

Si bien para este último es improbable la existencia una sociedad que no trate a sus muertos con consideración, dos modos extremos – y sus consecuentes transiciones-diferencia en este tratamiento; por un lado, el del muerto reconocido del cual explica que se dejar reposar al muerto salvo para ofrecerle pequeños homenajes tendientes a evitar que perturbe a los vivos y, por otro, el que denomina del caballero emprendedor donde el muerto se vuelve una suerte de instrumento que los vivos movilizan en busca de un provecho propio. De todos modos, “se trate de reparto equitativo como en el primer caso, o de especulación desenfrenada como en el segundo, la idea dominante es la de que, en las relaciones entre muertos y vivos es inevitable una relación de a dos” (Lévi-Strauss, 1988: 248) concluye para luego ahondar sobre los muertos en el universo bororo.

Goody (1962) apela a las ceremonias funerarias para explorar el modo en que los La-Dagaa enlazan sus creencias religiosas con su obrar diario y Geertz liga la muerte a consideraciones simbólicas cuando afirma que en ella “los símbolos tradicionales tienden a endurecer a los individuos frente a la pérdida social y también a recordarles sus diferencias; tienden a poner énfasis en los grandes temas humanos de la mortalidad y del sufrimiento inmerecido y también en los temas sociales menores de la oposición de las facciones y de la lucha de los partidos tienden a fortalecer los valores que sustentan los participantes en común y también a unificar sus animosidades y sospechas” (2003: 149-150) por lo que más que para los muertos, la muerte significa y obra entre los vivos. Los rituales devienen “ceremonias restauradoras de los sentimientos morales que han sido perturbados por los cambios de la vida social del grupo” (Radcliffe-Brown, 1972: 201).

Ritos, rituales y ceremonias se han convertido, por tanto, en núcleos analíticos y modos de acercarse empíricamente al proceso que una muerte desanda en los grupos humanos. Douglass (2003) utiliza el ciclo funerario para clarificar la estructura social de una comunidad rural de Euskadi y Rosaldo la caza de cabezas entre los Ilongotes, en Filipinas, como un modo de enfrentarse a la muerte donde los rituales que encierran este proceso serán el modo vehiculizar los procesos que ocurren antes y después de estos, planteados, por tanto, como intersecciones (Rosaldo, 2001: 40). En línea con este núcleo es que se desandan los festejos correspondientes al día de los muertos en el cementerio de Huinca Renancó más sin dejar de reconocer con Van Gennep (2013) el papel de “domar” la disrupción que, en la vida, induce la muerte a través de la celebración de ritos fúnebres.

En tal línea y utilizando el esquema de ritos de Van Gennep (ritos de separación, de transición y de incorporación), Turner (1969; 2013) ahondará en el paso de una persona de una categoría social a otra aunque reforzando, al sostener que la iniciación se da en una suerte de individuo tabula rasa, que éste está más cerca de ser un objeto que el sujeto de su cultura.

En otra vereda, las funciones integrativas de corte durkheimiano serán las que modelen los ritos de paso. A través de exploraciones sobre el cuerpo del difunto, su alma y los sobreviviente y lo que denomina como un estudio sobre la polaridad religiosa, Hertz (1990), a través de los conceptos de sagrado y profano, reflexiona en tal clave sobre el cuerpo del hombre, definiendo – en línea con Mauss – a la muerte como hecho social total; rasgo también presente en el trabajo de Bloch (1992) entre los Orokaivas de Papúa Nueva Guinea.

Además de los estudios de la muerte y los acercamientos desde la disciplina antropología desandada como etnografía, la línea que abren las indagaciones de corte filosófico se retomarán en su vertiente biopolítica en pos de analizar no sólo la creación de la muerte sino del modo de vida de la sociedad huinqueense apelando a la materialización del pueblo y del cementerio.

Corresponde a Bichat, según Foucault, el haber integrado “la muerte a un conjunto técnico y conceptual [de] donde ella toma sus características específicas y su valor fundamental de experiencia” (Foucault, 2011: 198). En “El nacimiento de la clínica” (Foucault, 1963) la muerte, junto al cadáver, son tomados por bases de la clínica moderna al proporcionar un espacio para comprender los fenómenos vitales y patológicos. Según Foucault (2006; 2014) a partir del siglo XVIII y hasta el siglo XIX el poder soberano en occidente, que operaba como un mecanismo negativo condensado en la máxima “hacer morir o dejar vivir”, cambia a un poder que genera y regula la vida (biopoder) en pos no sólo de su preservación sino de su gestión, siendo la máxima “hacer vivir y dejar morir”.

“En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio

práctico y político de la separación” (Agamben, 2007: 35), dirá el filósofo hurgando en la misma separación en que Deleuze (en Giorgi y Rodríguez, 2009) y Espósito (2009) han profundizado a través de las nociones de persona. Retomando figuras como la del musulmán o el refugiado, Agamben (1995) sostendrá que más que una forma de hacer política, el biopoder es el modo de ejercicio tradicional de la política occidental que implica un ejercicio contemporáneo que incluye a la nuda vida en su gestión.

En esta línea, Mbembé (2003) indaga sobre la violencia, la vida y la posición que ocupa el cuerpo mutilado al imaginar a la política como una forma de guerra – necropolítica- y Butler sobre los modos de dirimir las vidas a proteger y aquellas a abandonar. La filósofa afirmará que “incluso cuando la vida y la muerte tienen lugar entre, fuera de o a través de unos marcos mediante los cuales están en su mayor parte organizadas, siguen teniendo lugar, [desde] una manera que cuestiona los mecanismos mediante los cuales se constituyen los marcos ontológicos” (Butler, 2010: 22) dando cuenta de la estrecha relación entre las formas que asumen los modos de vivir y los modos de morir.

Sobre este período de modernidad tardía, Mellor y Schilling (1993) dirán que la conciencia de muerte toma un nuevo cariz adoptado de la exacerbación del yo, lo que “se debe en primer lugar al creciente rol del reordenamiento de las narrativas biográficas en el proceso de construcción de la identidad del yo; en segundo lugar, a la creciente identificación del yo con el cuerpo; y, finalmente, a la desacralización de esferas de la vida social –la muerte entre ellas–, a partir de la secularización weberiana” (Gayol y Kessler, 2011: 68-69). En esta línea, Becker (2013) postulará – retomando a Kierkegaard y Freud – al heroísmo como un modo de dominación del saberse finito del hombre derivado de su auto reconocimiento como una dualidad compuesta por un yo simbólico y un cuerpo físico - en línea con la idea de actitud natural que postulan años antes Schütz y Luckmann (2009) y con la inmortalidad simbólica de Jay y Olson (1974)-.

La muerte política que en la filosofía de la alteridad de Lévinas (2001) denota al matar como una negación de humanidad del otro, podría ubicarse dentro de estas líneas de indagación biopolítica que recuperan los ejercicios de poder desde el cuerpo muerto. En tal sentido, Giorgi (2014) también explorará al yo a través de la noción de persona en relación a las formas de vida humanas y no-humanas –en sintonía con Espósito (2009)- haciendo un paralelismo con la vida de los animales no humanos a través textos tomado de la literatura argentina y brasilera.

De igual manera las investigaciones de por García Sotomayor (2012) –en la que alguien ha muerto en un barrio popular cordobés pero, sin embargo, no está muerto - y Bermúdez (2010) –quien realiza una etnografía sobre las clasificaciones, los valores morales y las prácticas en torno a las muertes violentas en otro barrio marginal de Córdoba capital- son acercamientos, desde marcos conceptuales y prácticas muy diferentes a las muerte en contextos de vulnerabilidad social y exclusión a través del cuerpo de las víctimas del sistema cordobés contemporáneo sobre las que también se expresa Lefernik (2002) en su trabajo de campo en villas miserias cordobesas. El cuerpo muerto no puede obviarse tanto dentro como fuera de un cementerio por lo que, para las ansias de esta pesquisa, será retomado tanto en las devociones que presenta como en los cuidados que se le da una vez que en una tumba ha sido colocado retomando tanto a los cambio materiales como a los estatutos con los que se implican.

En esta línea se debe volver no solo a Hertz, Douglass, Ariés – quien define al cementerio como una institución cultural en un sentido de continuidad histórica de raigambre social- y a Vovelle, sino también a las investigaciones de Dulout (2016), Castiglione y Barile (2018) y Sempé y Flores (2011) llevadas adelante en Argentina. La experiencia de la muerte, como constitutiva y constituyente del cementerio de mi pueblo natal, será retomada teniendo por eje, también, a los estudios realizados en y sobre cementerios argentinos.

Dulout sostiene que éstos son un modo de poner en escena diferentes habitus, en los monumentos allí presentes, que permiten “invocar un pasado, a través de la tangibilidad de las expresiones funerarias, mediante las cuales el pasado se actualiza para los miembros vivientes de la comunidad, permitiéndoles renovar los principios de su identidad y raíces, en acciones que posibilitan la construcción de un imaginario, que es patrimonio de la memoria colectiva” (2016: 1). Estas performances son también recogidas en el compendio que realizan Castiglione y Barile (2018) de diversas perspectivas sobre muerte y cementerios engarzadas en una línea analítica que aúna investigaciones argentinas y brasileras sobre el morir y sus representaciones con el arte, simbología y arquitectura funeraria manifestada en espacios públicos.

Por otro lado, el grupo de investigación dirigido por Sempé analiza las expresiones populares funerarias, las relaciones con los “agentes de deterioro biológico”, la simbología religiosa cristiana y los estilos arquitectónicos dentro del Cementerio de La Plata como así también, a través de análisis semióticos, los epitafios. Según los autores, “la



asignación social de roles y sus correspondientes exclusiones entre hombres y mujeres, lo que implicaba ya una discriminación en vida, reaparecen en las características tanto conscientes y explícitas (la concreta redacción y contenidos de unas y otras placas) como inconscientes e inferibles (porcentajes de presencias y tipos de expresiones rememorativas) como una discriminación en la muerte" (Diario El Día, 2011). La supervivencia de estos rasgos son también llevados adelante por la preservación de los cementerios por la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (compilado en 2005 en "Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte") y a los llevados adelante por la Red Iberoamericana de Cementerios Patrimoniales.

También desde una perspectiva semiológica, las investigaciones de Urbain (1989) se destacan por la observación crítica del modo que asumen los cementerios occidentales, en cuanto a los ítems decorativos de las tumbas. Según Schmitt (1999), el imaginario de la muerte y creencias religiosas dependen de las estructuras y el funcionamiento de la sociedad en un determinado momento histórico, de acuerdo al cual los hombres atribuyen a los muertos el mismo tipo de representaciones que esperan para sí mismos: los muertos sólo existirían del modo en que los vivos imaginan su propia existencia. En tal sentido también la muerte se convierte en un problema público que, en la pesquisa de Gayol y Kessler (2018), podría considerarse una continuación del trabajo iniciado en 2008 por la primera en "Honor y duelo en la Argentina moderna" (2008) donde explora al duelo como un objeto reparador de agravios ante faltas al honor e injurias.

Por tratarse ésta de una investigación enmarcada en lo denominado como antropología de la experiencia, las líneas analíticas e investigaciones respecto a la muerte y el morir, como así también respecto a sus ritos y expresiones, serán recobradas cuando el campo desplegado por el cementerio municipal de mi pueblo natal así lo exija, más no desconocidas en su confluencia en este escrito, tanto en el contenido como en la forma que asume.



## Sobre el escrito

En línea con Ingold se asume que antropología y etnografía no son lo mismo ya que la primera, disciplina esperanzada, se desarrolla como “una investigación en las posibilidades y potencialidades de la vida en el único mundo que habitamos” (Ingold, 2012: 48), empresa factible de ser llevada adelante desde medios diferentes a la etnografía, siendo ésta uno de tantos modos de describir mundos vividos. Si bien con el acuerdo, aún me cuesta presentar a este escrito como una descripción sin hacer una pequeña salvedad en consonancia con los planteos de Miyasaki (2004) sobre las consecuencias de la llevar adelante una etnografía descriptiva.

En “The Method of Hope” (2004), Miyazaki argumenta que ese compromiso con la otredad, a cuya reducción Ingold (2012) niega el quehacer antropológico, puede ser atribuido al hecho de que la etnografía descriptiva, por mucho tiempo base de la disciplina antropológica, presenta una mirada inherentemente retrospectiva en la que subyace la idea de un mundo completo que se describe. “Lo que para la gente son momentos de esperanza, de abrirse a un futuro que «aún no es», de devenir a lo largo de una senda, son convertidos en el proceso de la escritura etnográfica en momentos de clausura y finalidad, envolviendo lo que ya ha sucedido y traduciéndolo para una audiencia o a los lectores” (Ingold, 2012: 47).

Si tras la idea de describir se esconde la noción de que hay-algo-allí que puede ser desmenuzado, creo que tras la de experimentar – como una suerte de revivir- se enmascara un movimiento de construcción más cercano al modo en que esta tesis se plantea tanto en su diagramación como en su presentación. El modo en que fue haciéndome el cementerio de mi pueblo ha afectado no sólo la actividad en este otro campo –el de la escritura- el cual pretendo sea “una recreación imaginativa de algunos efectos de la propia investigación de campo” (Strathern, 2014: 346. Traducción) sino también mi vida completa desde ese momento en adelante.

No creo tener informantes recogidos por una bola de nieve sino amigos como así tampoco confío en que existan los lectores pasivos; no creo que usted que lee, mientras sus ojos vas recorriendo estas líneas, dándoles un orden entre sus pensamientos, entretejiéndolas entre sonidos, rutinas diarias, recuerdos, entramándolas con sus sentires, alimentándolas de posibilidades y potencialidades que no necesariamente compartimos, no experimente la tinta sobre el papel.

Es por tal presunción que esta tesis se presenta más como un movimiento con otros que como una descripción de o un estudio sobre. Recobrar las lógicas inherentes al cementerio de Huinca Renancó implica, por un lado, usarse a una como herramienta dentro de sus muros pero, por otro, estar atenta a los modos en que el mismo se hacen fuera de ellos, en la calle, en otra ciudad. En tal sentido, rescatar los verbos que hacen al cementerio es rescatar los ritmos a través de los que se lo vive y vive, de las experiencias que junto con él advienen y claudican la ruptura metafísica a la que se refería Haber en la cita que abre esta introducción.

En línea con el embate post-estructuralista a las nociones tradicionales de autor y lector, ésta se pretende una celebración de la muerte barthesiana del primero y el advenimiento del lector-actor que significa lo vivido en línea con su experiencia de vida y las referencias que la componen. Si bien el lector, sea usted sobre esta tesis o sean mis nuevos amigos sobre el cementerio, reconoce que “incluso cuando algo está tomando lugar en la propia vida (...) es una repetición, en alguna dimensión, de cosas que le han pasado a otros” (Abrahams, 2001: 60. Traducción) también vive experiencias que,

por ser extraordinarias, deben ser dimensionadas en una complejidad diferente. El énfasis colocado en la vida diaria como línea en que las experiencias se suceden, reconocen e interpretan recorren, necesariamente, el campo de la escritura y el cementerio como así también en la lectura-acción de las palabras que comunican como de las tumbas que hemos recorrido durante un par de años.

Igualmente si “los significados que los individuos atribuyen a los aspectos sensoriales se basan en los modelos sensoriales adoptados socialmente” (Pellini, 2010: 3. Traducción) las experiencias, sean ordinarias o extraordinarias, también deben ser analizadas en cuanto a los sentires que las cristalizan y modelan, y comunicadas teniendo en cuenta que las palabras que lo hacen son un espacio de confluencia más que de saturación de las mismas. Recuperar nociones tales como cosa (proveniente del “me da cosa”) o a la impresión (que también viene del “me da impresión”) requiere interpretar estos vacíos referenciales a través de modos en que el cementerio, y sus objetos, lógicas, potencialidades y marcas internas, agencian sobre a quienes lo viven, sea con su cuerpo allí o recordándolo desde otro punto, o leyéndolos desde otro.

Habitar un entorno abierto y acceso público, como lo es el cementerio de Huinca Renancó, me hizo entrar en contacto no solo con sus visitantes, trabajadores y merodeadores humanos sino también con animales, plantas, energías, bichos y, hasta una vez, una nítida presencia antropomorfa aunque etérea, cada uno afectando el espacio y siendo a él afectado. En tal sentido, se trata de afectar el cuerpo a la realidad que se pretende husmear y, por tanto, considerar que en la multiplicidad de expresiones se enmarcan las múltiples experiencias de las que el cementerio toma cuerpo en propiedades e historias (Alberti y Marshall, 2009).

La presente tesis está conformada por una ficha de mis interlocutores y cuatro capítulos que siguen a esta introducción y que se condicen con mi trayectoria en/hacia/desde el cementerio sumados a unas palabras a modo de cierre a las que les quedaría muy grande el mote de conclusión. En su elaboración no sólo intervienen registros de campo, imágenes y sonidos de allí sino también aquellos propios de mis interlocutores; por tal razón se valdrá no sólo de datos producto de las herramientas antropológicas (tales como la entrevista, la observación participante y los estudios de la basura, entre otros) sino también de novelas, cuentos, películas, leyendas, fábulas y recuerdos, entre otros.

A continuación se ofrecen escuetas descripciones de mis interlocutores a los fines de introducir a quienes, ahora amigos, serán nombrados a lo largo de esta investigación. Seguido a ello, en el primer capítulo, el proceso de gestación del pueblo de Huinca Renancó se desanda en línea proceso civilizatorio llevado sobre el territorio de la República Argentina a finales del siglo XIX; el cementerio municipal del poblado, por ende, hará su aparición a través de la convergencia de procesos y trayectorias propias de la pampa gringa. Dar cuenta del espacio en el que lo existente adquiere ritmo es el objetivo de este primer capítulo de corte territorial histórico.

En el segundo capítulo el interior mismo del cementerio será retomado en un recorrido que va entre árboles, tumbas, pájaros y cadáveres y que se enmarca en el modo de llevar adelante un censo que, pedido/ofrecido a los sepultureros, me hizo devenir trabajadora del lugar. La experiencia del cementerio como materialización de los rituales mortuorios criollos se retomarán a los fines de dibujar el escenario en donde ésta etnografía toma cuerpo. En este punto los cuerpos que son moldeados por el cementerio aparecerán a través del juego biopolítico que las nociones de vida y muerte imprimen sobre lo existente a través de desandar la cotidianidad del espacio así como también las estructuras que lo componen.

En el tercer capítulo, las celebraciones se harán presentes. El advenimiento, celebración y paso de Día de los Muertos, con toda su parafernalia, será objeto de atención en cuanto al entrecruzamiento de los modos de hacerse del cementerio en fechas colectivas. Aquella limpieza, que el proceso civilizatorio llevó adelante en la zona para fundar el pueblo, se vuelca al modo en que mismo se hace durante esos días en particular. El limpiar, como verbo, se revela en este punto como catalizador de procesos y ritos que imprimen en el espacio la huella de la infinita guerra, que se dirime entre las tumbas y las malezas, entre lo cultural y lo natural como categorías de corte moderno.

A su vez, las experiencias del mismo antes y después de esta celebración serán retomadas en relación a los verbos que impulsan el hacerse de la necrópolis. Además de limpiar, visitar y chusmear serán los hilos que entran a quienes esos días recorren los pasillos del lugar siguiendo, a su vez, las relaciones que los emparejan tanto con los vivos como con los muertos que moran allí. Las celebraciones marcan un antes y un después en el régimen material del lugar como así también en los ritmos que adquiere allí su realidad a través de diversos modos de realizarlo.

En tal sentido, ¿de qué vida hablamos cuando hablamos de vida? ¿A qué acepciones del término enfrentamos nuestras referencias? son las preguntas que guían el cuarto y último capítulo en donde se da cuenta, y reflexión, sobre los modos humanos y no-humanos de apropiarse de los topos. Experiencias raras (Skartveit, 2009) o experiencias extraordinarias (Escolar, 2010) serán retomadas en su dimensión sensoconstructiva para referir no sólo a las lógicas inherentes a la realidad sepulcral sino también a cómo éstas son enarboladas a través de los sentidos y sentires de quienes allí andan. Aquí el limpiar ya no se refiere a mantener las tumbas sino a mantener los cuerpos de quienes allí trabajamos.

Del abanico de experiencias ordinarias y extraordinarias que hacen al cementerio de Huinca Renancó esta tesis es fruto por lo que, en su cierre, caratulado como palabras finales, se retomará este recorrido para ser leído en clave metodológica, tanto en las consecuencias de usarse una como instrumento de la realidad que estudia, que experimenta.



## *Ficha de interlocutores*

*"El hombre vio un cementerio  
donde el perro vio una mina de huesos"  
(Los Espíritus, 2013: 1)*



Las charlas y entrevistas que son recobradas en esta tesis conviven, a su vez, con fragmentos de diarios de campo y viajes que me llevaron dentro y, en otros casos, muy lejos del cementerio de Huinca Renancó. A los fines prácticos de ubicar a mis interlocutores, sean éstos personas individuales o representantes institucionales, se ofrece una escueta descripción tanto de su persona como de las locaciones en donde los encuentros tomaron lugar.

Las relaciones interpersonales, en los casos en que no se trata de amigos, conocidos o familiares, tomaron su forma de mi acercamiento al cementerio. Tanto en sus pasillos, en el depósito o en su casita allí dentro como en las calles de tierra lo conectaban a con sus respectivos hogares, es que las conversaciones con guardias/sepultureros tomaron lugar.

En tal sentido también lo hicieron las conversaciones con los niños y adolescentes que lo frecuentaban en el momento en que también lo hice yo; éstas se complementan con las que, en caso de las familias del barrio La Alborada, transcurrieron en la cocina, patio y vereda de su casa. En el caso de Jacinta, además, se complementan con primeros acercamientos desde mi rol de consumidora (ella tiene un kiosco en el barrio) y luego como entrevistadora, camino allanado por mi cercanía con uno de sus hijos.

Respecto a las charlas recogidas con amigos éstas tomaron lugar en mi casa en el pueblo, en mi departamento en Córdoba capital o, respecto a la visita de Rodrigo y Florencia del 01 de noviembre, dentro del cementerio. En cuanto a la presencia del primero durante un par de visitas al lugar, la estrategia consistía en acercar posiciones con los sepultureros a la vez que relevar la experiencia de un par de días ordinarios allí dentro desde alguien que lejos de allí vivía.

Las experiencias recogidas durante los años que duró mi estadía intermitente en el cementerio, desde agosto de 2015 a febrero de 2017, se complementan con las cavilaciones y vaivenes de los años posteriores en los que este escrito comenzó a tomar la forma que hoy asume ante usted. Los datos fueron contruidos, por tanto, atendiendo a los diversos roles que fui adquiriendo entre 2015 y 2017 a la vez que matizados con los sentires y experiencias previos y posteriores al trabajo de campo in situ.

Apenas comencé a comentarle a conocidos, familiares y amigos que pretendía estudiar el cementerio de mi pueblo natal, las pesadillas a la razón (Fernández Juárez, G. y Pedrosa, J., 2008) y la locura aparecieron como consejos y argumentos sobre la elección de mi campo y tema. Historias de fantasmas, brujería y miedo a los muertos conviven con objeciones a la sanidad de mi elección: \_estás loca, \_que miedo, \_no sé como podés investigar ahí, \_¿por qué no estudias otra cosa?, \_tené cuidado, \_hay fantasmas, \_los muertos, que asco eran los modos en que el cementerio se hacía desde ellos hacia mi. Por un lado, se recobraron experiencias colectivas e individuales respecto a los cementerios en general, más en el caso del cementerio de Huinca en particular, a éstas se le sumaba también el \_queda lejos como desaprobatorio de mi decisión.

Una de mis presunciones antes de acercarme a la necrópolis a que las experiencias e historias que la hacían dependían de cuán lejos de ella se viviese. Acostumbrada a habitar el centro del pueblo, pocas eran las charlas que recuperaban ese espacio de Huinca, más en el caso en que lo hacían siempre era como punto referencial para ubicar algún otro lugar o persona.

Cuando a los sepultureros y la gente que moraba y frecuentaba el barrio La Arbolada les comenté sobre mi proyecto esa presunción se arraigó en los vaivenes de esta investigación. La locura y la lejanía, a la vez que el miedo y los sucesos extraordinarios, no se volvían enunciados que buscaban desmotivar mi acercamiento al lugar.

Los dos primeros ni siquiera existían como tales y los dos segundos, dependían en su grado de deseabilidad, de quien hablase respecto a su suceso. la elección respecto al tema y campo de estudio que a mis amigos, conocidos y familiares les generaba recelos devenidos consejos de retirada y fomento de otros temas de investigación, a les vecinos y trabajadores de allí les generaba sorpresa.

Cómo algo tan cotidiano podía convertirse en objeto de investigación convivió con las explicaciones respecto a que hace un antropólogo en las respuestas que di por mi presencia allí. Imagine usted que la única vez que hable con Don Cardoso, cuya casa está enfrentada al cementerio, éste me preguntó si yo era trabajadora social cuando le comenté que andaba por el cementerio haciendo una investigación para la universidad. Le respondí que no, que estudiaba otra cosa y él continuó insistiendo en que no entendía qué hacía yo ahí que ahí solamente iba la trabajadora social a darle una mano, me dijo cuando me ofrecí a hacerle un favor.

Para clarificar esta posición presento a usted dos mapas de lectura complementaria. Por un lado, un mapa elaborado en el marco del relevamiento de situación del pueblo en 2016 para el Plan Estratégico Territorial financiado por CAF- Banco de Desarrollo de América Latina, en el marco del "Programa de Fortalecimiento Institucional" llevado adelante por la Subsecretaría de Planificación Territorial de la Inversión Pública del Ministerio del Interior, Obra Pública y Vivienda de la Nación durante la presidencia de Mauricio Macri (2015-2019) y publicado en mayo de 2017. Por otro, un plano del pueblo en donde se referencia la ubicación de los barrios, instituciones y locaciones citadas en línea con una ficha de quienes intervienen en esta investigación.

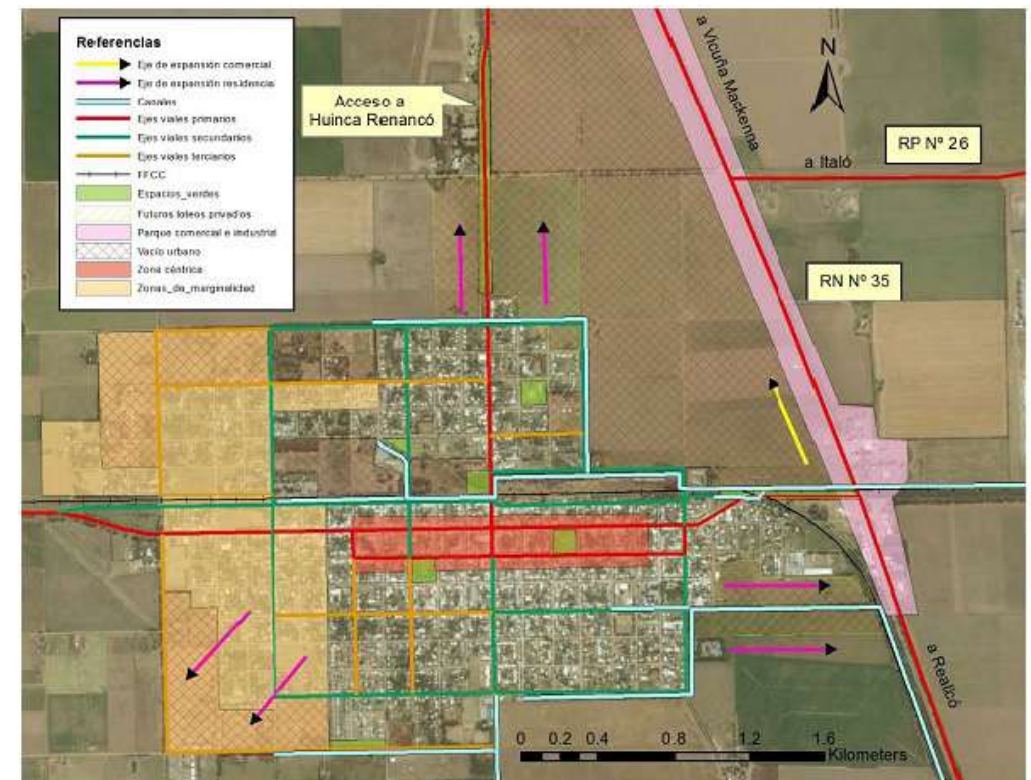


IMAGEN 1. Mapa de Huinca Renancó



Durante los casi dos años de trabajo dentro del cementerio conocí a cuatro sepultureros que, como ayudantes del principal, rotaron. Ubicado el cementerio (17) en la periferia urbana, dentro de lo que se ha determinado como zona de marginalidad (imagen 1), sus vecinos y trabajadores se convirtieron en mis principales interlocutores. Alejados del resto del pueblo, convivimos durante de mitad de 2015 a principios de 2017 en una suerte de soledad compartida; las descripciones de los interlocutores, a menos que se aclare lo contrario, forman parte a su vida durante esos años.

1. Juan vive en una casa en diagonal a una plazoleta improvisada por los vecinos del Barrio IPV Sur que, a finales de 2016, temía perder por haber incumplido el pago de las cuotas para su efectiva posesión. En 2015 hacía más de cuatro años que trabaja en el cementerio luego de haber trabajado en el corralón de la Municipalidad (espacio donde se guardan los materiales de construcción y mantenimiento del pueblo, tanto humanos como no humanos) y manejando el camión regador que, cuando la sequía y el viento golpean la zona con crudeza, pasa para regar las calles y asentar el guadal que de ellas se desprende. Juan tenía alrededor de 60 años que parecían, durante los años de mi trabajo de campo, varios más y siete hijos, de los cuales sólo conocí a Patricio durante los días que lo fue a ayudar y a la mujer de Luis un día que andaba por ahí también.

Maratonista desde hace muchos años, reparte su tiempo entre el entrenamiento para las carreras por la zona a las que viajaba en su fiat duna azul y hoy en su nuevo fiat duna rojo, y las changas que hace dentro del cementerio y fuera de él. Adentro la mayoría de los trabajos que realiza se corres-

ponden con cuidar con más ahínco alguna tumba (limpiarla, arreglarla y velar porque los objetos adentro no sean robados) y fuera de él, sábados y domingos vende pochoclos, chizitos, golosinas y pufritos sobre una mesa que acarrea hasta la plaza del Barrio Villa Crespo. Como guardia principal es él quien recepta la demanda de trabajos in situ aunque, contadas han sido las ocasiones en que sucedió, es también quien los ha derivado a alguno de los sepultureros que lo han acompañado e incluso al padre de Inés.

En febrero de 2020 me crucé a Juan mientras iba con su bici tirando el carro que llevaba la mesa y las golosinas a la plaza. Yo estaba de visita en mi pueblo sólo por una semana y quedé en pasarlo a ver, cita aún pendiente. En la escueta charla que tuvimos me contó que se le había roto el auto pero que estaba arreglándose, que su familia estaba muy bien y que había renunciado al cementerio, *\_tenés 10 años menos*, observé al respecto. Entre risas me dijo que se sentí mucho mejor desde que lo había dejado para volver a trabajar al corralón, Luis también se había ido con él y Luis, también, estaba mucho mejor.

2. Luis tiene alrededor de 45 años y es yerno de Juan; casado con una de sus hijas y papá de uno de sus nietos, había comenzado a trabajar ahí por insistencia del primero. No le gustaba su trabajo aunque no por las actividades que comprendía sino porque tenían lugar en el cementerio; de trabajar en el corralón – donde también entendí hay una planta permanente que personas que realizan trabajos manuales para la Municipalidad- había pasado a trabajar en el cementerio porque pagaban un poco más y para ese momento, ese dinero extra era el que invertía en la casa que estaban levantando. Faltaba una habitación para el nene pero el baño, la habitación matrimonial y la cocina-comedor ya estaban terminadas, más no en sus detalles finos, lo cual le permitía habitar el lugar.

Con Luis a veces fumábamos un puchito juntos sentados en las tumbas, durante los recreos que se tomaba en el casi año completo en que trabajó allí. Antes de que se convirtiese en el ayudante matutino y vespertino de Juan, y tras unas breves semanas en que a su lugar lo ocupó Patricio, Julián y Alberto eran los sepultureros ayudantes. En tal sentido, vale aclarar que sólo Luis y Patricio no encontraban objeciones al rol secundario que en palabras y acciones de Juan desempeñaban, más Julián y Alberto no. Ambos no desconocían el plusvalor asociado a la antigüedad de Juan en el cementerio pero tampoco se consideraban sus ayudantes sino, más bien, sus pares.

3. Julián tiene 33 o 34 años. Nos conocíamos de vista porque, durante un corto tiempo, fue al mismo secundario al que iba yo. Si bien renegaba bastante de su trabajo allí, usualmente por las ínfulas de capataz que Juan tenía para con él, siempre me decía que el cementerio era un buen lugar para trabajar. En 2015, cuando llegué yo a Julián le tocaba cumplir el turno tarde en la necrópolis – de las 14-15 hs a las 18-19hs – estaba cumpliendo con el turno de la mañana también ya que Alberto (a quien le tocaba la franja matutina) no estaba yendo.

Julián convivía con su hija y su mujer en una casa que, en el mismo terreno que un galpón venido a menos, no tenía más estabilidad de éste pero sí más chances de – una vez adentro- evitar la anti-tetánica. No sé si fue coincidencia, confabulación o acuerdo entre ellos pero Julián dejó de trabajar justo cuando Alberto retomó sus labores; según este último el otro renunció porque andaba mal tras la separación y mudanza de su mujer quien, con la bebé, había partido hacia la provincia de San Luis.

Cebador oficial de los mates de recreos que durante la mañana recurrentemente se tomaba, entre tumbas nos quedábamos charlando o, si íbamos caminando, lo hacíamos hasta cerca de la tumba de su abuela, esperando que el reto de Juan nos hiciese volver a nuestras labores cotidianas sobre las que después profundizaré.



4. Alberto también nació durante la segunda mitad de los 80s. Perteneciente a una familia numerosa que vivía sobre el Boulevard del pueblo, su casa era la que más descoordinaba con las del barrio clase media-alta que corría sobre esas siete cuadras.

La tarde que lo conocí yo había vuelto al pueblo después de un mes y algo en otro lado; entré en bici al cementerio, me bajé, la até donde Juan me permitía dejarla (tiempo después le pediré meterla dentro de la guardia, lo que me dejará hacer) y arranqué para el fondo de la necrópolis buscándolo o a Julián, no estaba ninguno. Volví hacia el frente, pispié afuera y no vi el duna azul, efectivamente no estaban; de repente se abrió la puerta de la guardia, me asusté, *\_señora, ¿qué necesita?*, me dijo Alberto sosteniendo unas fotocopias doble faz.

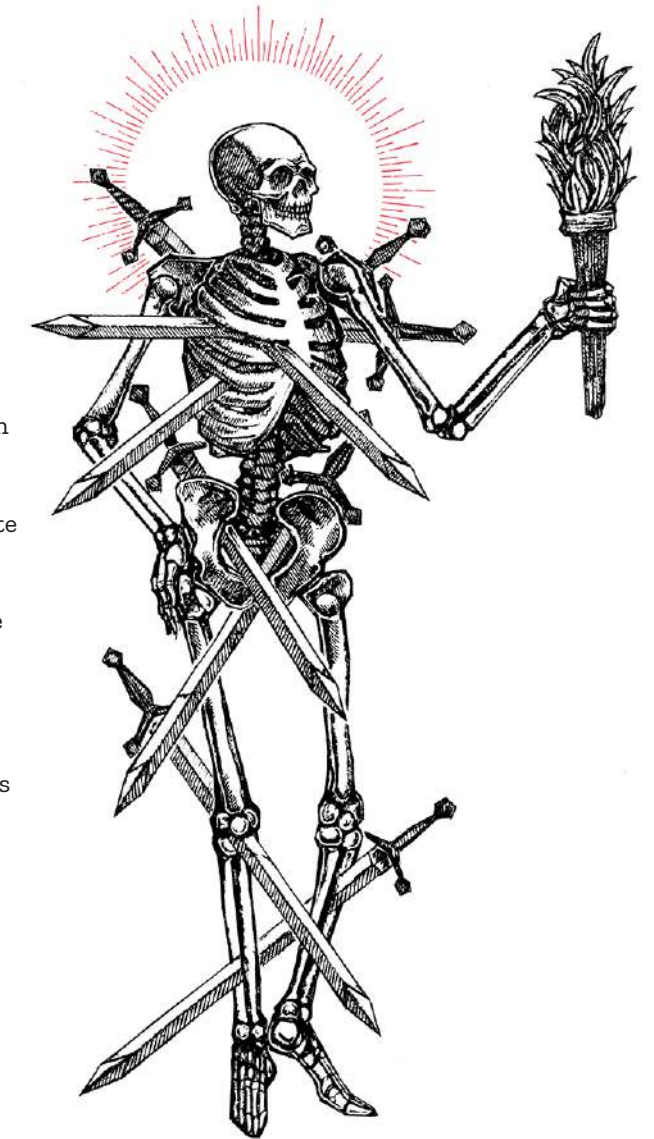
Le conté un poco lo que andaba haciendo pero ya le habían contando Juan y Julián sobre mí. En el mes que estuve sin volver a Huinca Alberto había reemplazado completamente a Julián lo cual, según me explicaba él, le cerraba más en términos monetarios. Alberto quería estudiar trabajo social, de allí las fotocopias que tenía en su mano; en la escuela nocturna estaba estudiando para terminar el secundario y los proyectos sociales que, en ese momento craneaba, no sólo tenían que ver con ello sino con sus ideales, los que admiro fuertemente.

Me costó muchísimo que me deje de decir señora pero lo conseguí después de trabajar en equipo para que él le presente un proyecto a la Municipalidad. Su idea era abrir talleres de costura, bajo la órbita de la Secretaría de Cultura, dirigidos a madres sostén de hogar para que éstas no sólo aprendan un oficio que pueden compatibilizar con su quehacer diario sino para volcar la producción a colegios e instituciones del pueblo que compran en otras ciudades sus uniformes y blancos.

El proyecto quedó trunco pero ahora, en 2020, Alberto se desempeña como profesor ayudante en talleres de ajedrez y folklore y vive, de nuevo, en la casa de su infancia. Durante el tiempo en que nuestra relación era frecuente, se separó de su señora y, casi al mismo tiempo, renunció a trabajar en el cementerio, supongo que no sólo por sus críticas hacia las condiciones de subempleo al que lo sometían sino porque uno de sus hermanos vandalizó, en un estado fuera de sí – según comentaron en las noticias –, la tumba de su padre y, de refilón, algunas aledañas.

5. En 2015 Marina tenía 14 años y era la mejor amiga de Inés, quien vivía frente al cementerio (18). Separado por una puerta, su familia tenía un almacén pegado a la cocina de su casa cuyos ingresos, sumados al taxi que conducía su papá, le permitía tener un estilo de vida un poco diferente al de Inés.

Muy retraída, en comparación a la locuacidad de Inés, a Marina no le gustaba ir a los cumpleaños de 15 ni a reuniones con mucha gente, sino que prefería quedarse en su casa o juntarse con sus primas que, no hacían más de dos años, habían enterrado a su papá en una tumba a la que varias veces me llevó.





6. Inés tenía la misma edad que Marina e iba, al igual que ésta, al IPEM 247, escuela secundaria a la que Julián y yo habíamos asistido. Hace dos años que Inés estaba de novio con Franco, un vecino 5 años mayor que había llegado al pueblo hacía más o menos el mismo tiempo, y, a veces, también a dar vueltas en el camión que manejando trabajaba.

Desde el primer día que la conocí, su fascinación por los huesos me intrigó. No sé si era porque le emocionaba mi presencia o porque la antropología forense era su anhelo, pero ambas hemos terminado leyendo sobre la temática. Yo por buscar textos simples para pasarle y que lea, ella por algún interés que temo no va a llevar adelante a través de una carrera universitaria. Es con Inés, además de con Juan, con quien más tiempo pasé dentro del cementerio, con éste tomando mate o té durante todo el año, con la segunda agregando tereres que, en días de calor, hacía en la cocina de su casa.

En mis primeros días de trabajo de campo conocí a casi toda su familia. A excepción de una de sus hermanas que está ayudando en una clínica de rehabilitación en Córdoba capital, el mismo día que la conocí a ella y a Marina conocí también a Fabián y a Fabián Junior, o Fabiancito como le decían en el barrio. Fabiancito tiene 16 años y juega con los demás pibes del barrio, a los que les lleva más de 5 años, al fútbol contra las rejas de la puerta principal, a cazar palomas adentro o correr sobre tumbas y panteones jugando allí dentro lo cual, cuando molesta a Juan, decanta en una charla de éste con Fabián – su padre – y un posterior reto.

Aparte de Fabiancito, Carola – quien hoy estudia la licenciatura en historia en la UNC – es otra de las hermanas de Inés. En 2015 cursaba su último año de secundario, en el mismo colegio al que Inés y Fabiancito iban, y, a diferencia de sus hermanas, ya no andaba paveando ahí dentro, como varias veces apuntó.

La familia se completaba con Marisa, la mamá de los pibes, que trabajaba de noche aunque cuidando a una pareja de viejitos y con Fabián, de alrededor de 47 años, quien trabajaba como guardia nocturno en el bar de la terminal del pueblo a la vez que, cuando Juan se lo ofrecía, oficiaba de guardia o ayudaba en trabajos de albañilería en el cementerio, actividad – ésta última – que había llevado adelante en muchas ocasiones.

Varios perros, gallinas al fondo, algún gato del barrio que se acurrucaba sobre el sillón terminaban de figurar una casa en la que el mate o el tereré siempre estaba esperando en la mesa del comedor.

7. Jacinta es amor y es fuerza, y yo una morosa que aún le debe una llamada que recién se hará cuando esta tesis esté terminada. Mamá de un amigo que vive en Córdoba hace años, también lo es de otros 5 chicos que – si no viven con ella – frecuentan su hogar todos los días. Es de las primeras habitantes de La Alborada, adonde llegó después de dejar atrás una dura historia familiar en La Pampa. Jacinta tiene presión alta, mate dulce siempre listo, alrededor de 70 largos años llevados adelante con una valentía que nos ha sacado lágrimas en la mesa de la cocina y un kiosco en su casa que, separado por un gran modular de algarrobo, complementa su jubilación básica y en el que fía continuamente a los vecines.

En su casa, al momento de mi trabajo de campo, vivían con ella su hija Julieta, junto a su hijita, y su hija Lucía, la más chica de todas que, por el retraso madurativo con el que nació, nunca se fue a vivir sola. Lucía dibuja sobre la mesa los días en que paso a tomar mates, o va a ayudar a Don Cardoso, su vecino ciego, con los quehaceres domésticos. No es extraño verlos tomar mate en el tapial de Don Cardoso, ambos sentados mirando hacia el cementerio.

Pablo, el hijo del medio de Jacinta, tiene unos 5 años más que yo y vivimos en Córdoba capital hace casi mi misma cantidad de tiempo. Locutor de una banda cuarteto, género que en nuestra adolescencia hasta le ha valido el apodo de Pablo Pachanga, Pablo vive de miércoles a domingos entre los bailes y el colectivo que los transporta desde y hacia ellos tanto en la capital como por sus pueblos y los de provincias aledañas. Los demás días lo hace en su departamento cerca de la Cañada, junto a su hija por lo que, a menos de nos crucemos en una verdulería cercana a nuestros departamentos, juntarnos a charlar requirió de una organización previa bastante importante.

8. Diego nació en Huinca Renancó en 1989 y, como muchos otros, se mudó a Córdoba capital apenas terminó el colegio secundario. Diseñador gráfico, amigo de hace varios años, un día que pasó a tomar mates por casa terminó contándome su experiencia del lugar posibilitada, según él, por los amigos que se hizo al asistir a colegio primario Hugo Wast (16) a cuyo jardincito fui yo.

9. Florencia tiene mi misma edad y es amiga hace muchos años. A diferencia de Diego, Carola y yo ella optó por, una vez terminado el secundario, migrar hacia la ciudad de Buenos Aires donde estudió fotografía. Ni lenta ni perezosa una vez que coincidimos en el pueblo durante el fin de semana del día de los muertos en 2015, le pedí que me acompañe para fotografiar el lugar. La mayoría de las fotos de esta tesis son de su autoría y, serán así referenciadas.

El padre de Florencia, que murió en un accidente automovilístico varios años atrás, está enterrado en el cementerio nuevo al ella fue en soledad la mañana del 01 de noviembre en la que me acompañó; el resto del tiempo lo pasó charlando sobre su infancia con Juan (a quien conocí porque, de niña, vivían cerca), recorriendo el cementerio en soledad o guiada por Inés que ese mismo día – apenas nos vio estacionar y descender del auto de Rodrigo- se cruzó al cementerio.

10. Ese día, la había pasado a buscar Rodrigo para luego recogerme e ir hacia el cementerio. A Rodrigo, amigo de ambas desde hace varios años, le había pedido que nos acompañase para que oficiara de traductor entre los trabajos de albañilería y yo. El 01 fue conmigo para mostrarme los arreglos que se habían realizado sobre las tumbas, los cuales aclararé durante los capítulos 2 y 3 de la presente tesis, pero también para hacer de puente entre los albañiles, todos hombres, y yo, que por mi calidad de mujer ya había sido relegada varias veces tanto de sus conversaciones como del trabajo manual que desarrollaban.

Rodrigo vive en Córdoba capital donde estudia sonido pero, como había hecho la secundaria en una la técnica del pueblo, conocía sobre herramientas, trabajo manual y el desgaste físico aparejado, conocimiento que me transmitió durante las visitas que al cementerio realizó ese día por la mañana y la tarde cuando volvió a recogerme. Además de un par de tardes en las que, coincidente nuestra presencia en el pueblo, se bajó a dar unas vueltas por ahí conmigo.

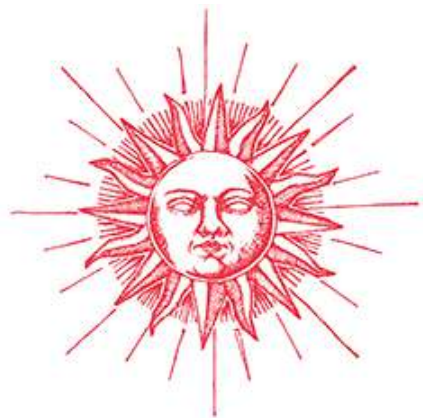
11. En la municipalidad es donde conocí a Norita, quien me entregó los planos que usé para censar el cementerio, y donde está *el papi*, como le dice Juan al intendente – casi vitalicio – del pueblo, el Ab. Ramón Pernidez.

12. Enfrentada a la misma plaza se encuentra la parroquia Nuestra Señora del Carmen que es donde tuvo lugar mi reunión con el padre Javier. El hogar del párroco está conectado a las oficinas de la parroquia por un patio por el que, también, puede accederse a la iglesia a través del sagrario. En la cuadra enfrentada a ésta está el edificio la Cooperativa del pueblo.

13. Por la misma calle se llega a la casa de mis abuelas quienes, en el año y monedas que duró adelante mi trabajo dentro del cementerio, habitaban en Huinca Renancó. Jubilados ambos, mi abuela se desempeñaba como maestra de primer grado y, posteriormente vicedirectora, de la escuela Hugo Wast y mi abuelo, quien completó sus estudios hasta segundo grado de primaria, trabajaba en el campo previo a haberse desempeñado como faenador, carnicero y camionero. Ambos nacieron y se criaron en Huinca Renancó. En 2020, mi abuelo sopló 81 velitas mientras que mi abuela 78.

14. Nora es, hace varios años, no sólo la vendedora oficial de AVON de mi abuela sino también una íntima amiga suya. Cuando Nora te habla de cerca, te pega en el brazo. Su casa se encuentra a un terreno baldío y una casa de distancia de la que, por ese tiempo, había vuelto a habitar Alberto post separación de su mujer.

15. Después de que mi mamá se haya mudado a Córdoba y tras la venta de mi casa de la infancia, ubicada a una cuadra de la plaza de Villa Torroba (21), comencé a habitar la casa de mi padrino ubicada en Villa Crespo (22). Durante el tiempo que duró mi trabajo dentro del cementerio, ese fue el lugar donde pernocté y llevé, post día de los muertos, las bolsas de basura que del cementerio había retirado. Ambos barrios nacieron tomando como punto de referencia del centro del pueblo, así también lo hizo el cementerio y el matadero (19), a la perpendicular que marcaba la calle con los terrenos del ferrocarril (20).



*CAPÍTULO 1*  
*Hacia el pueblo*



*“Ese es nuestro país.*

*Como todo pueblo que se organiza, él presenta los cuadros más opuestos.*

*Grandes y populosas ciudades como Buenos Aires, con todos los placeres y halagos de la civilización, teatros, jardines, paseos, palacios, templos, escuelas, museos, vías férreas, una agitación vertiginosa- en medio de unas calles estre-*

*chas, fangosas, sucias, fétidas,*

*que no permiten ver el horizonte,*

*ni el cielo limpio y puro, sembrado de estrellas,*

*relucientes, en las que yo me ahogo, echando de menos mi caballo.*

*Fuera de aquí, campos desiertos, grandes heredades,*

*donde vegeta el proletario en la ignorancia y en la estupidez.*

*La iglesia, la escuela, ¿dónde están?*

*Aquí, el ruido del tráfico y la opulencia que aturde.*

*Allá, el silencio de la pobreza y la barbarie que estremece.*

*Aquí, todo aglomerado como un grupo de moluscos, asqueroso; por el egoísmo.*

*Allí, todo disperso, sin cohesión, como los peregrinos de la tierra de promisión,*

*por el egoísmo también.*

*Tesis y antítesis de la vida de una república.*

*Eso dicen que es gobernar y administrar.*

*¡Y para lucirse mejor, todos los días clamando por gente, pidiendo inmigración!*

*Me hace el efecto de esos matrimonios imprevisores, sin recursos, miserables,*

*cuyo único consuelo es el de la palabra del Verbo: creced y multiplicaos.”*

*(Mansilla, 2006: 234)*

*"El marcado de un territorio es dimensional,  
pero no es una medida, es ritmo"*

*(Deleuze y Guattari, 2006: 322)*

Servido de la genealogía nietzscheana, la crítica heideggeriana y renegando de los motes de postestructuralista o posmodernista, Michel Foucault ha desandado un camino que –triangulado sobre los ejes analíticos poder, saber y verdad - puede ser ordenado a tres periodos: uno guiado por una pregunta de corte arqueológico, otro por una genealógica y un último, de corte ético. En su primera etapa subyace la premisa de que el orden del mundo existe antes que el hombre por lo que a éste sólo resta "alcanzar la claridad en los conceptos y la certeza de las representaciones" (Castro, 2011a: 111) sirviéndose del lenguaje como elemento de mediación entre las cosas existentes y el pensamiento que lo hace (*ego cogito*).

En "Las palabras y las cosas" (1966) los campos epistémicos son los que delimitan los modos en que las cosas son percibidas, agrupadas y definidas; las ciencias exactas reconocen al ser humano la posesión de un marco cognoscitivo anclado en la "concatenación deductiva y lineal de las proposiciones evidentes a partir de axiomas" (Castro, 2011b: 196), haciéndolo un sujeto de saber posible, y las ciencias empíricas (la economía, la biología y la lingüística) lo compartimentan como objeto de saber posible en relación a sus propios núcleos duros. El hombre deviene finito, disciplinado y seccionado desde las disciplinas que lo objetivan pero, si bien a cada una se le reconoce un modo epistémico diferente, a todas las une la presunción de que la pregunta por el origen del hombre es una suerte de universal al estilo pre-malinowskiano.

El saber sobre el hombre del siglo XIX "de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla (...) nació de las prácticas sociales de control y vigilancia" (Foucault, 1985: 12). La verdad de una época es corolario de las prácticas que sujetan a sus sujetos a través de la regulación de su conducta; la sociedad de normalización moderna, alimentada por lo que las disciplinas han formado como normal, genera diversas sujeciones que Foucault explora durante su obra alrededor de la sexualidad, la salud, la higiene, la sanidad mental.



En “Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber” (1976) explora a través de qué prácticas el saber médico define lo normal o anormal atendiendo no sólo al régimen de verdad que lo dota de veridicción sino también a la red de relaciones que forman al dispositivo de sexualidad sobre el que puntualiza su análisis en tal obra. En “Vigilar y Castigar” (1975) hará lo suyo en cuanto al dispositivo disciplinario y el sistema carcelario, y en el seminario “Los Anormales” (1974-1975) se abocará a desentrañar la asociación de instituciones a través de un dispositivo que no es, propiamente, ni médico ni jurídico pero que funciona a través de la práctica médico-legal de la modernidad europea del siglo XIX.

El ejercicio de poder en este tipo de estructura estatales modernas, como el del pastor que conduce un rebaño del que reconoce a cada oveja, se da sobre el cuerpo de cada individuo y su disciplinamiento a la vez que mediante el control y regulación de los flujos poblacionales. Este ejercicio se denomina biopoder y es definido como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de [...] una estrategia general de poder” (Foucault, 2006: 15).

El concepto de dispositivo puede ser, entonces, delineado respecto a cuatro elementos que le son fundamentales y que, sumando las obras mencionadas a *Defender la sociedad* (1975-1976), deben tenerse por base para entender la respuesta de Foucault cuando en 1977, entrevistado por Jacques-Alain Miller, Gérard Wajeman, Alain Grosrichard, Guy Le Gaufey, Gerard Miller y Catherine Millot<sup>1</sup>, es indagado respecto a la función metodológica del concepto que venía entretejiendo sus obras. En él componentes heterogéneos (discursivos y no-discursivos) se constelan a modo de “red dentro de una multiplicidad espacio-temporal determinada” (Heredia, 2014: 87).

---

Entrevista publicada en la Revista *Ornicar*, núm. 10, julio 1977, pp. 62-93

Si bien reconoce Foucault que en su interior éstos pueden cambiar de función, cumplir un conjunto de éstas o cambiar de nivel de operabilidad, el modo que asume su relación se da como respuesta a una contingencia histórica de carácter urgente. El dispositivo puede también ser definido por su génesis, haciendo foco en el objetivo que apura su emergencia o en los reajustes que va sufriendo durante el proceso de sobredeterminación funcional temporoespacialmente situado.

En el caso del dispositivo civilizatorio, eje analítico del presente capítulo, la conjunción de elementos – discursos, instituciones, enunciados y paradigmas científicos, discursos ocultos y postulados dichos, arquitectura, etc. – que operan no sólo en la forma que adquiere el ejercicio de poder estatal sino también en la clase de sujetos a él sujetos, y al modo que asume esta ligazón, en su gestión, normalización y regulación se desandarará siguiendo el proceso de gestación del pueblo de Huinca Renancó.

Como resultante del proceso civilizatorio llevado a cabo desde finales del siglo XIX, el cementerio hará su aparición a través de la convergencia de procesos y trayectorias de colonización propias de la pampa gringa. De las rastrilladas al ferrocarril y de la incubación de la Colonia Torroba hasta el florecimiento del Municipio de Huinca Renancó, el avance sobre la pampa – “tierra adentro”, “llanura”, “desierto” o “campo abierto” – ha sido en función de anexar este espacio al Estado nacional a través de la implantación de poblaciones estables. En tal sentido, la materialización de la necrópolis no está desligada de los cánones civilizatorios sostenidos durante las presidencias históricas (1862 a 1880) y el orden conservador (1880 – 1916) en los que el higienismo y la agrimensura fueron los dispositivos que marcaron la anexión la zona sur de la provincia de Córdoba.

## ***Dios está en todos lados, pero atiende en Buenos Aires<sup>2</sup>***

En 1860, tras el cese de hostilidades entre la Confederación Argentina y el Estado de Buenos Aires, se reformó la Constitución de 1853 que había sentado las bases jurídicas de la República Argentina. Ésta tomaba como norte las ideas de Alberdi en 1852<sup>3</sup> quien sostenía que gobernar es poblar y que el germen del obrero inglés vivía dentro del gaucho que habitaba la llanura pampeana pero que resumía, en el capítulo XXI, el problema central del Estado en creces en el territorio que, de derecho a él perteneciente, por sus ciudadanos estaba deshabitado.

En dicha reforma, el Estado de Buenos Aires se integró a la conjunción de provincias existentes (13 de las 24 que conforman hoy al país) y en su suelo se emplazaron -primero de prestado- las autoridades federales por la obligación (art. 3 de la Reforma) de residir en la capital de la República. La efectiva anexión de las tierras que, de derecho más no de hecho, la República se había concedido para sí fue el paso natural una vez que el poder político federal, injerencia extrema de los presidentes del período histórico, se hubo asentado a la vera del puerto de Buenos Aires (recién proyectado en 1870).

---

2 Dicho popular argentino.

3 "Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina" (1852) se compone de 36 capítulos más un proyecto de Constitución nacional.

Hacia el norte y el sur la cabeza porteña miró en su decreto (ley nacional 215 de 1867) que la frontera sur de la República quedaría fijada en la confluencia de los ríos Neuquén y Negro lo que recién más de diez años después, con la asunción de Roca en 1877 como ministro de guerra de la presidencia de Nicolás Avellaneda (1874-1880), comenzó a efectivizarse. La Conquista al Desierto, nombre que tomaron las ofensivas militares comandadas por Roca contra los habitantes originarios de la zona, encontraba su justificación en la necesidad de paliar "la extensión: el desierto [que] la rodea por todas partes, y se le insinúa en las entrañas" (Sarmiento, 1986: 19) a la naciente república, como advertía en 1845 la pluma de Sarmiento, sucesor de Avellaneda y predecesor de Roca en el sillón presidencial.

En la zona en que se asienta Huinca Renancó, el croquis levantado por Lucio V. Mansilla<sup>4</sup> entre 1868 y 1870 sirvió de base para que la civilización se llegase a la pampa gringa de la mano del ferrocarril. En calidad de comandante de las Fronteras del Sur de la provincia Córdoba la travesía por "ese territorio inmenso, desierto que convida a la labor" (Mansilla, 2006: 6) llevó a Lucio V. por las rastrilladas que, corriendo entre médanos, los pampas<sup>5</sup>, ranqueles y mapuches usaban para moverse entre los médanos y comerciar entre ellos y con los gauchos de la zona.

---

4 Lucio V. Mansilla es el nombre del colegio donde cursé mis estudios medios, Domingo Sarmiento el de mi escuela primaria.

5 Referencia española que agrupa a – depende la región exacta que habitaron dentro de los márgenes de los ríos Negro, Colorado, Diamante, Quinto y Salado- los pueblos chechehet, taluhet, puelches, het y diuhet.





En este proceso de blanqueamiento y purificación (Briones, 2002) que signó la emergencia del Estado argentino, y que aún no cesa, la nación criolla y terrateniente fue acuñada en tierras robadas a bala y sangre. Según el informe oficial, después de la Conquista al Desierto "de 20.000 indígenas, murieron, fueron hechos prisioneros o reducidos 14.172" (Mafud, 1988: 185); sin entrar en las diferencias que conceptualmente adquiere la esclavitud, de hecho o por derecho, llámese a ésta mita o yanaconazgo, es que el camino del indio se comienza a cercenar una vez en el terreno ganado el poblador criollo hubo germinado y el ferrocarril avanzado. En tal sentido, A excepción de Villa Sarmiento, fundada en los márgenes del Río Popopis, todos los demás poblados del departamento General Roca nacen en relación al trazado de los ramales y muchas comienzan a languidecer cuando, desde la presidencia de Frondizi (1958-1992) en adelante, se llevó adelante un desarme sistemático del sistema ferroviario hasta su privatización durante la presidencia de Menem (1989 – 1999).

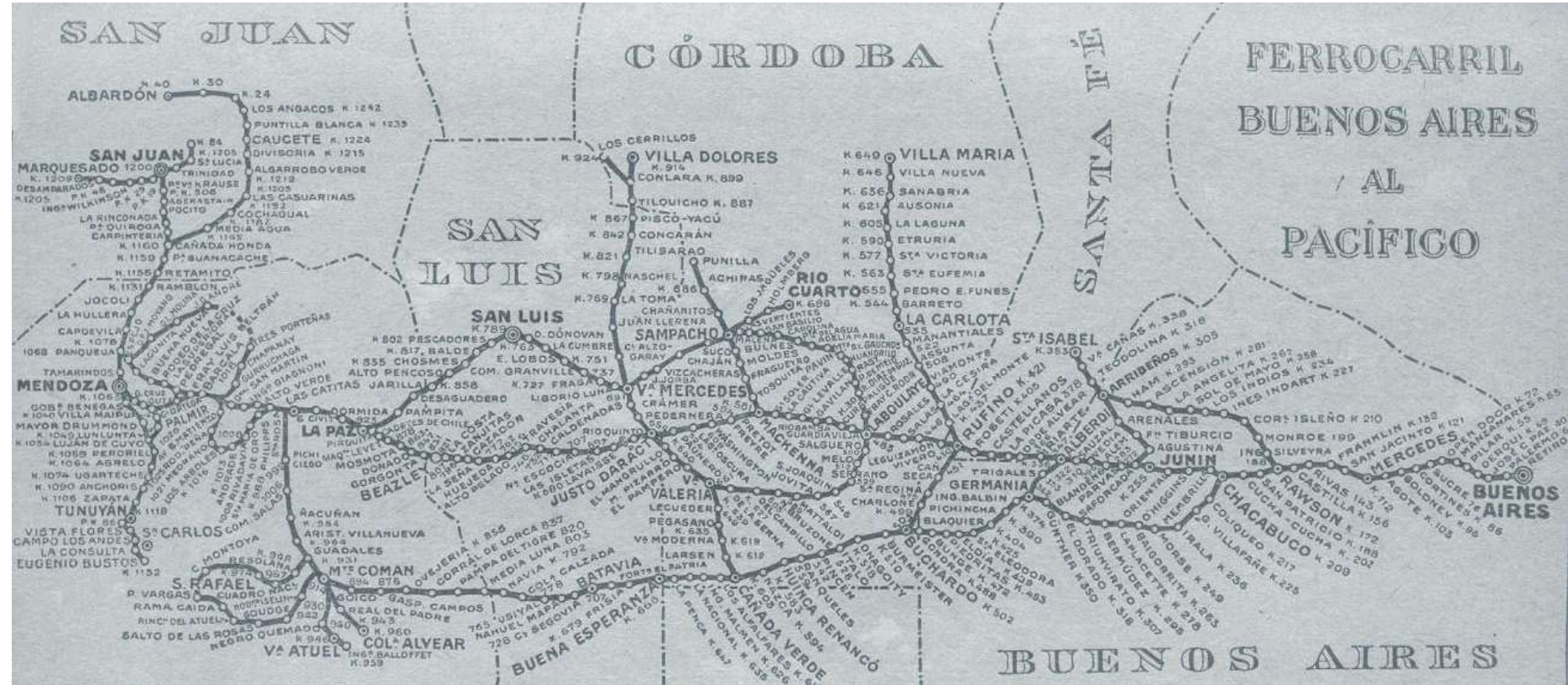


Figura 2. Ramal ferrocarril.

Las nuevas formas de habitar el espacio rastrillaron la llanura en un diseño coincidente con los dedos de una mano abierta (Galeano, 2006); esta proyección del ferrocarril no tuvo por objeto unir las nuevas regiones que surgían tras las campañas militares hacia el norte y el sur sino conectar los centros de producción con los puertos impidiendo, por tanto, el germen del mercado interno.

Cabeza-entrañas, centro-periferia de un esquema mundial de centro-periferia aún más grande, la necesidad de mantener las entrañas andando se volvió imperiosa por lo que el poder estatal, reformulado en el hacer vivir más que dejar vivir, puso manos a la obra en sostener un modo de sujeto que no era ni el gaucho, ni el indio, sino el colono y para su manutención, después de 1871, hasta los centros agrícolas fueron proyectados. La cuestión con el dispositivo foucaultiano en praxis es que su función es producir subjetividades (sujetos sujetos) a determinados efectos de poder saber, variables históricamente, a través de procedimientos y técnicas de poder que se abocan a la resolución y sobre determinación de problemas de orden práctico así como ético político.

La anexión del territorio al Estado, problema urgente, producía un modo de colono que, desde su modo de sedentarización, aseguraba la perpetuación del sistema centro periferia, buenos aires-el interior del país. Cómo le escribía Lavalle en 1879 al Inspector General de Armas, "tengo la satisfacción de comunicarle, que lo que le dije a V.S. en mi telegrama de las sierras Lihuel-Calel, respecto a que lo indios que quedaban dispersos habían de buscar el sometimiento como único recurso o morir de hambre, empieza a realizarse" (Mafud, 1988: 185), el genocidio de una población, el germen de otra.

La barbarie, término que aglutinaba a gauchos y pueblo originarios, debía ser paliada con la civilización blancuzca que, en caso de la pampa gringa, bajaría de los ferrocarriles extendidos sobre rastrilladas indígenas a fin de extraer la materia prima que financiaría, a su vez, el exterminio colonizador llevado adelante, entre 1880 y 1916, por el orden conservador (Botana, 2012).

## Huinca Renancó

En 1888, 300 leguas cuadradas que no se había vendido para financiar las ofensivas militares entre 1878 y 1885 fueron anexadas a las que controlaba el gobierno provincial y traspasadas por este en escritura pública, al empresario de gas y aguas corrientes Esteban Dumesnil a condición de que introduzca un valor de, por lo menos, 100.000 pesos fuertes en infraestructura que sirva para poblarlas. El territorio anexionado post Conquista al Desierto fue bautizado como pedanía Italo (espacio delimitado al norte por el río Popopis que pasó a ser el río Quinto de la provincia, al sur por el paralelo 35, al este por Buenos Aires y al oeste por la frontera con San Luis) y, en 1888, elevado a la categoría de departamento y rebautizado General Roca.

Cinco años después de que Dumesnil – tras no haber podido cumplir su contrato – vendiese las tierras a compradores individuales, teniendo como intervinientes a autoridades de la provincia que marcaban el cómo de cada contrato, 208 colonias habían nacido en el sur cordobés gracias al modo de colonización sedentaria que promulgaba la ley de colonización provincial del 23 de octubre de 1896.

Ésta instaba a que los grandes propietarios de esa venta inicial, a fin de ser eximidos de determinados tributos sobre su tierra, transmitan propiedades a colonos y agricultores cuyos lotes -de alrededor de cinco hectáreas- debían ser ocupados efectivamente por varios años consecutivos y unidos a otros en forma de colonia o villa cuyos planos, para efectivizar de derecho su creación, debían ser presentados al ejecutivo provincial para su aprobación. La ley, además, decretaba que en poblaciones que se hallaban a más de 20 km. de una estación de ferrocarril o tuviesen más de 200 habitantes, un grupo de lotes serían donados al gobierno para la construcción de edificios fiscales y cementerio. Como complemento, las leyes de colonización brindaban exenciones impositivas a establecimientos que agregaran valor a la materia prima (saladeros, destilerías, molinos y aserraderos, entre otros) a la vez que fomentaban la creación de colonias agrícolas a través de asegurar contratos de compra-venta entre privados, como fue el caso de los primeros colonos de la zona.



A las diez colonias que para 1902 se habían fundado en el sur de la provincia de Córdoba se les sumó en 1904, la de Villa Torroba. Compuesta por 25 familias (20 italianas y 5 argentinas) asentadas a la vera de la estación de ferrocarril "Huinca Renancó", la cual había sido emplazada por la empresa de capitales británicos "Buenos Aires and Pacific Railways durante la extensión de sus ramales sobre las las tierras cedidas a Dumesnil; allí el Pacífico fue llegando desde 1883 cuando comenzaba a operar diagramando como punta de vía a la ciudad de Italó (dentro del recorrido Rufino-Buena Esperanza), y desde la que se extendió un ramal a cinco futuras estaciones: Pincen, Ranqueles, Huinca Renancó, Cañada Verde y Alfalfares.

De todas las poblaciones del Departamento General Roca la única que tiene un nacimiento externo al avance los capitales británicos sobre locomotoras y vagones es Villa Sarmiento que – fundada entre rastrilladas indígenas y el Río Quinto- nació de uno de los fortines que defendían el límite provincial antes de que éste fuese extendido. En la escritura de donación de propiedades públicas se formaliza la cesión del terreno que ocupan los rieles del Pacífico a la empresa que lo emplazó y, en la intersección de éstos con su perpendicular, se marca el centro de Villa Torroba. Una legua a cada uno de los puntos cardinales, según el Decreto de 1908 (Nuñez, 1983 :151), forman el punto cero desde el que la Villa es proyectada.

El 01 de diciembre de 1901<sup>6</sup> la locomotora llegó a la estación de Huinca, emplazada a 21 km. al sur de Winga Rünkango (Mollo, 2015), topónimo indígena que Lucio V, Mansilla recogió como Winkarenancó en su croquis de 1871 –usado de base para la proyección de los ramales - y que el Pacífico terminó de pulir. La estación colindaba con una población – la de Villa Torroba- que crecía a la vera de los rieles sobre "un gran bajo de bañado, en cuya parte oeste existen varios jagüeles de agua dulce, de 0,50 m. de profundidad (...) rodeado de altos médanos que al naciente tiene un espeso monte de chañar y otros árboles, y al S.O una extensa laguna de agua salada" siguiendo las fuentes oficiales citadas por Nuñez (1987: 25).

6 Día, mes y año que en 1976 la Municipalidad de Huinca Renancó designó como el año fecha de fundación del pueblo.

En el caso de la ciudad de Huinca Renancó, el plano que presentó Torroba y Hortal – dueño de 10.000 hectáreas en el Dpto. Gral. Roca - al ejecutivo provincial en 1904 comprendía 4.719 hectáreas sobre las que pedía exención de tributos y beneficios según la ley de colonización de 1896. La incipiente población que se anunciaba como Villa Torroba se oficializó en sus chacras y solares, oficinas de gobierno y cementerio en la esquina suroeste de la proyección urbana – bien lejos del centro del pueblo –donde pasé varios años haciendo trabajo de campo.

En 1908 un segundo loteo se sumará al de Torroba y Hortal dando nacimiento al barrio de Villa Crespo y juntos devendrán barrios de Huinca Renancó cuando en 1911, y por expreso pedido de la compañía ferroviaria, la Villa será rebautizada con nombre de la estación de ferrocarril. La proyección de crecimiento de Huinca, según lo que muestran mapas del año 30, no llegan a avecinar el desarrollo urbano con la esquina noroeste de la chacra número 8, destinada al cementerio en el proyecto presentado al ejecutivo provincial.

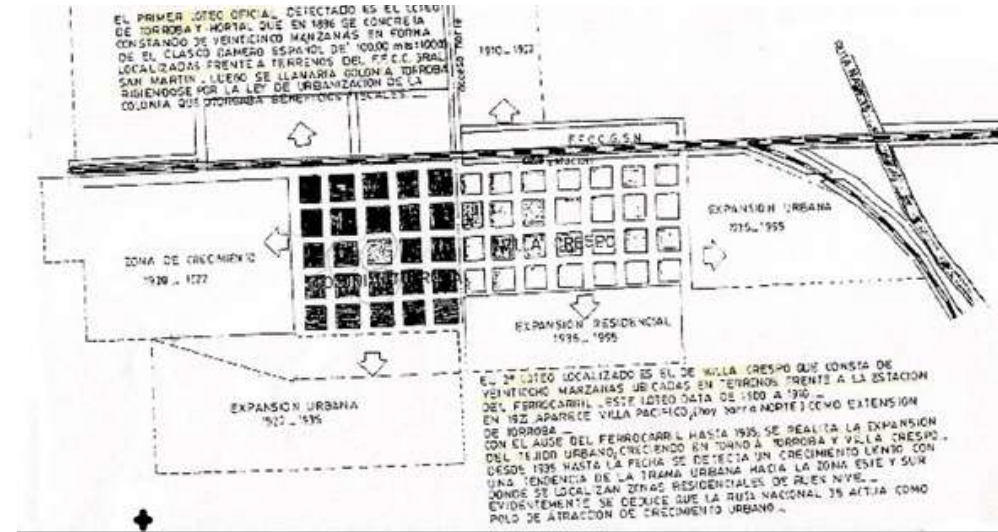


Figura 3. Proyección de la mancha urbana en la década del '30.

El cementerio se comenzará a materializar en 1904 -siendo clausurado en 1916 y rehabilitado otro, en ese mismo lugar, por ese mismo año y en 1920 vuelto a modificar. Lejos de los barrios que toman nombre de quienes los cedieron, y de los que toman los suyos de los espacios del ferrocarril, la necrópolis deberá esperar hasta los años '70 para comenzar a insertarse en las dinámicas barriales que recién entonces tomaban cuerpo en la zona. Hasta esos años, estaba sólo aparejado a quintas y a dos mataderos (uno para bovino y otro más pequeño para porcinos).

Una de las tantas ocasiones en que mi abuelo me fue a buscar al cementerio porque queda lejos, según él, me comentó que a su alrededor *\_era todo quinta, ya por el 60 se empezó a poblar. Nosotros compramos la quinta ahí [frente al matadero, dos cuadras contiguas hacia el este] en el 54, 55, teníamos la casa y un molino, después hicimos los dos tanques. Traía las vacas desde la feria, a la noche si carneábamos a las 4 de la mañana, sino a la tarde para carnear a la noche, \_¿y por donde es que jugaban las carreras de caballo?, le pregunté recuperando una historia que me contaba desde chica, \_ del matadero al cementerio, en el 57-58, me contestó mientras estacionaba frente a su casa.*

Que el matadero y el cementerio sean vecinos es obra de las políticas higienistas aplicadas en obras de proyección urbana después de la epidemia de fiebre amarilla de 1871 que azotó a la ciudad de Buenos Aires y que derivó en un proceso similar al descrito por Foucault (2010) y Ariès (1984) en cuanto a los cementerios franceses: el traslado de los depósitos de cuerpos muertos (saladeros, mataderos y cementerios) hacia los márgenes urbanos y la creación de nuevos allí.

Anegado el centro de la ciudad y varios de sus alrededores por el incremento en las lluvias, las aguas servidas de los pozos invadieron la superficie de la ciudad de Buenos Aires provocando que entre febrero y marzo de 1871 – el 21 de junio se dio por terminada la epidemia- alrededor de 14.000 personas muriesen, lo que representaba alrededor del 7-8% de sus habitantes. Una parte de los sobrevivientes se mudó al campo, otra permaneció en sus hogares y una tercera, dando lugar a las casas deshabitadas que – posteriores conventillos – albergarían a inmigrantes, se mudó hacia el norte de la ciudad.

No sólo las casas chorizo fueron consecuencia del movimiento demográfico interno en Buenos Aires sino también una revisión sanitaria que se inició con un movimiento de los cementerios porteños, la creación del de la Chacharita y un aumento de la inversión en proyectos de la cartera de salud. En la "cercanía o falta de separación entre los fluidos de aguas potables y aguas servidas, como entre los cuerpos de personas y animales, vivos o muertos" (Salessi, 1995: 49) se hallaba la insalubridad a finales de siglo XIX, en línea con la teoría miasmática de la enfermedad propuesta mucho antes por Lancisi y Sydenham.

A fin de asegurar la supervivencia de la cabeza enferma del incipiente Estado, se encaró en la ciudad de Buenos Aires una obra de grandes proporciones que recién tres años después de que la capital allí se hubiese emplazado, fue retomada. Entre 1875 y 1885, los avances respecto a bacterias y vacunas que Lister y Pasteur llevaron adelante dieron al higienismo en Argentina un impulso que, hasta el momento, sólo estaba reservado para algunas ciudades europeas; aunque, en el caso de la fiebre amarilla, la receta desde ambas teorías confluyen en la separación de aguas que era lo que afectaba, no sólo por su estancamiento sino por los mosquitos como vectores de la misma, la sanidad de la mano de obra local.

Para 1883, fecha en que se reactivó el proyecto Bateman - ciudad subterránea de túneles y cloacas que permitía la separación de aguas- la teoría miasmática había sido rebatida por la teoría microbiana de la enfermedad que situaba, ya no en los miasmas, sino en microorganismos cuasi imperceptibles a simple vista, la causa de varias enfermedades entre las infecciosas como la fiebre amarilla y el cólera. Que las necrópolis post 1871 sean proyectadas en los márgenes urbanos, lejos del centro, responde al modo heredado de la epidemia de 1871 como así también a la injerencia del higienismo en los asuntos de Buenos Aires y, por ende, de la República toda.

En pos de sostener la mano de obra que ayudaba en la extracción de los cereales que por el puerto se despacharían, los centros agrícolas – proyectados siguiendo el modo de damero español – marcaban un centro dominante y una periferia en la que se agrupaban las actividades nocivas para los terratenientes, en su mayoría, ubicados en el primero una vez que las migraciones del campo a la ciudad de dieron. Ni siquiera el loteo planeado en los albores de Huinca Renancó tenía como objetivo poblar la zona conexas al cementerio sino mantenerlo, junto al matadero inaugurado en 1920- como las fronteras del espacio urbano que en relevos de 2017 siguen marcándose como zonas marginales y a sus habitantes de igual modo.

Del matadero al cementerio las carreras de caballo se jugaban, ilegalmente, a finales de los años 50; veinte años después, el arreo a caballo del ganado hacia el matadero será reemplazado por camiones, el matadero cerrado y el barrio frente al cementerio, llamado La Arbolada (en referencia a la gran cantidad de árboles presente), loteado y comenzado a habitar por varias familias que, generación tras generación, siguen estando allí.

## El barrio: los vecinos

La Arbolada es un rectángulo que reúne a unas 15 casas de las que, todas habitadas, interactué sólo con cinco de las siete que se enfrentan a la necrópolis desde las que, un par de décadas atrás, la gente solía cruzarse a sacar agua de las bombas del cementerio para tomar y cocinar. *“El agua del barrio era salada y el agua del cementerio era dulce. Los chicos, cuando jugaban al fútbol (y hasta nosotros mismos) tomábamos el agua del cementerio, de la bomba; ahora no por el arsénico, pero antes si [...] pasa que es más rica, me comentó un día Julián mientras cebaba mates. Haciendo caso omiso a la prohibición que la Municipalidad expedía a través de la Dirección de Bromatología les vecinos y los sepultureros me habrán confesado consumían aquella agua sólo dejándolo de hacer por las mismas razones por las que todo el pueblo lo hizo: las campañas, llevadas adelante por la Cooperativa del pueblo para informar los peligros de las grandes concentraciones de arsénico que hay en las napas de la cual se extrae el agua corriente.*

Si bien los primeros pasos de esta investigación se dieron por agosto de 2015 en el centro cuando hube de acercarme, ingresar y hablar con las autoridades del municipio y la iglesia, lo que no había presentado ningún resquemor o novedad para mí, el ingreso al cementerio recién sería dos meses después, durante los primeros días de octubre de ese mismo año. El tema con los pueblos chicos como Huinca en donde se conocen todos es que la identidad suele ser referencial: *una es la hija de... , la sobrina de..., vive al lado de... o al frente de...;* la anonimidad se supera en la propia inserción dentro de esas redes referenciales que hacen a las identidades. Si como “la hija de” había ingresado a la municipalidad, ¿cómo sería en el cementerio? más aún, ¿cómo se mantendría el contacto siendo que debía yo viajar de Córdoba a Huinca y de Huinca a Córdoba?

Nacida y criada en el centro del pueblo, pocas veces había transitado – menos aún sola- los caminos de la zona suroeste. Más allá de haber ido alguna vez al cementerio, usado las calles de tierra para aprender a manejar o pasado para los campos que se extienden al sur, pocas veces había estado por esa zona y muchísimo menos permanecido allí por más que una hora. El cementerio queda lejos no sólo del centro que habito sino también de fuerzas que me llevan a esa zona por lo que, ingresar a ella, se convirtió en el paso a seguir luego de los sendos avales expedidos por las instituciones céntricas de la localidad.

Las primeras visitas fueron realizadas durante la hora de la siesta (entre las 13 hs. y las 16 hs.) por ser un horario no laborable. Tenía en mente explicarle a los trabajadores del cementerio lo mismo que, palabras más palabras menos, decían las cartas que había presentado a la municipalidad y la iglesia y, avisarles también, que tanto el cura como el intendente sabían y avalaban que estuviese frecuentando el lugar. La tercera vez que decidí ir, fui a pie.

Alrededor de las 14 hs. armé la mochila: mate, cuadernos, auriculares, celular cargado, lapiceras, lentes de sol, agua, un par de frutas y los puchos cargué durante el kilómetro y medio que separa la casa de mi padrino del cementerio. Horario de siesta, poca gente en la calle, me crucé a un par de estudiantes que estaban entrando al doble turno de los secundarios, seguí caminando ya por calle de tierra y llegué a la última calle del pueblo, la calle Pichincha que – recorrida por una hilera de eucaliptus puestos para cortar el viento que azota la llanura – si tomaba hacia el oeste me deposita en la entrada del cementerio municipal.

En el kilómetro que separa esa esquina de la del cementerio casi no hay casas. Una cancha de hockey y unas de fútbol infantil de un club deportivo, más un descampado que también le pertenece componen las dos primeras cuadras; dos casas en la cuadra que sigue, un baldío en la otra (la quinta de la que me hablaba mi abuelo), una plaza rectangular, otro baldío que –antes basural- con el paso de los años verá poblarse por casas de muy pequeñas dimensiones, en su mayoría prefabricadas, la cuadra con el matadero y un terreno baldío anexo, otro sector – aunque más reducido – que estaba en el mismo proceso de ocupación que la manzana mencionada, el rectángulo que conforma el barrio “La Alborada” y otro baldío que, cuando yo era chica, era una canchita de fútbol. Todo eso a mi derecha mientras recorría ese tramo, mientras que a mi izquierda la cortina ininterrumpida de eucaliptus escondía tres quintas. Al cese de ella, el cementerio de la Cooperativa y a su lado, el cementerio municipal.

Ingresé por la entrada principal, que da a esa misma calle, y mientras iba caminando hacia el fondo sentí pasos detrás mío. Dos adolescentes con el sweater rojo del mismo colegio al que fui en mi adolescencia, pasaban por atrás cuchicheando y mirándome. *\_Hola*, las saludé, *\_hola*, me respondieron y apuraron el paso para llegar al fondo de la necrópolis más rápido que yo. Ralentizó el paso y me pongo a mirar un par de panteones que, enfrentados, tienen formas muy similares aunque mientras que uno es rugoso al tacto (por estar revocado con una mezcla de cemento y pequeños pedazos de vidrio molido) el otro, de paredes bien lisas, está carcomido por la humedad y oxidada su puerta.

*\_¿Vos sos de acá?*, escucho de repente y me doy vuelta para verlas paradas detrás mío. Les cuento que había nacido en Huinca hacía varios años, y otros varios hacían desde que me había mudado de allí, les conté también había estudiado en el colegio al que ellas iban y que ahora estaba haciendo un trabajo final para terminar mi carrera de posgrado en la universidad. *\_¿Qué hacen ustedes acá?*, pregunté tras mi monólogo y me dijeron que estaban ahí esperando para juntarse con unos amigos.

Charlamos como por 15 minutos hasta que sonó el teléfono de una de ellas, Inés. Al cortar la llamada me preguntó si las quiero acompañar a su casa *ahí al frente*, a hablar con su papá, *\_vamos a serle sincera, nos mandaron a averiguar a qué venía usted todos los días, porque me dicen “¿no estará vendiendo droga? vos no te acerques” (...)* porque mi hermana estaba enferma de la droga (...) lo de juntarnos era una mentira, me confiesa *\_Pero no se juntan acá*, les pregunto, *\_a jugar*, me dice la otra que se llama Marina, *\_a jugar no, a caminar*, la corrige Inés. Ambas tienen 14 años, la primera desde chiquita vive en el barrio frente al cementerio y, la otra a unas cuadras para el norte.

Lo primero que me develó el cementerio es que por más que su osamenta material se mantenga en el tiempo, con leves variaciones, su perdurabilidad no yace en ser inmutable, sino en ser vivida, en transmutar y devenir. Si “las cosas o los materiales no tiene propiedades pre-ocurrentes sino que son ‘procesuales y relacionales’; las propiedades son historias más que atributos” (Ingold, en Alberti y Marshall, 2009: 348 Traducción) el cementerio se haría en las experiencias e historias de quienes lo pueblan, sean éstas tumbas o personas.

Si bien que en el cementerio se venda droga no elimina el que sea un depósito de cuerpos, como dijo el Padre Javier, un castigo, como me contó Nora que vivió su designación allí, o un lugar lejos, como referenciaron mis conocidos del centro, esta forma de existencia que asume ante sus ojos denotaba que era materializado por historias que dejaban su vivencia a la vez que atributos que se suponían a él inmanentes. Ambos reconocemos que un cementerio era un depósito de cuerpos que ya no funcionan pero allí donde yo veía muertos, la familia de Inés cruzaba cocaína y miedo, mientras otros veían el marco de un mercado ilegal. Vender droga, shock inicial. Nunca me había enterado de la venta de droga en el cementerio sino, solamente, en ciertas casas o aguantaderos que hay cerca de allí y también en la zona norte del pueblo.

Crucé la calle hacia la casa de Inés mientras, de reojo, pispiaba en búsqueda del transa. Fabián estaba en la vereda de la casa, en cuero con el teléfono en la mano. Nos acercamos a él, me presenté con mi nombre y apellido, *\_la hija de la Any, tenés la misma voz que tu mamá,* me dijo y empezó a hablarme sobre mi mamá, *\_claaaro,* completa, *vos sos la nena del Germán* (apelando a mi papá), y viene otra corrida de historias en la que – a su hija y a la amiga de ésta – les tiende una suerte de sermón por haber ido a husmear atrás mío.

Fabián trabaja hace varios años en el turno noche en la terminal del pueblo, básicamente cuidando que en el barcito que hay allí todo esté tranquilo. Años después comenzará también a trabajar en el corralón de la Municipalidad, medio turno, como la mayoría de los *municipales*. Me comenta que su mujer no está porque trabaja cuidando a unos viejitos pero que, la próxima vez que venga, tengo que pasarme así la conozco; le pregunto si hace mucho viven ahí, *\_con esfuerzo hicimos la casa, responde, por el 80 y algo la compramos y yo, a veces, hacía changas en el cementerio, de albañilería sobre todo, muchas de las tumbas que ves ayudé a hacerlas yo,* completa su modo de entender mi pregunta. frente al cementerio

El barrio “La Arbolada” es un rectángulo frente al cementerio proyectado en el marco del Plan de Erradicación de Villas de Emergencia a nivel nacional que se inició en 1963 y que, dictadura militar mediante, siguió hasta el peronismo y más allá. Fue loteado a inicios de 1973 y entregados los documentos de tenencia a cada uno de sus propietarios, en la fiesta de pueblo de 197.. Fabián había adquirido el lote post adjudicación pero Jacinta, otra de las vecinas, fue una de las primeras pobladoras que empujada por un marido trabajador golondrina se asentó en uno de estos terrenos apenas se atribuyeron.

Las charlas que, tomando mates en su vereda o cocina, tendré con Fabián, Marisa – su mujer – y sus tres hijos: Carola, Fabián Jr. e Inés recorrerán las páginas siguientes y muchas tardes tanto dentro, como fuera del cementerio al igual que las entrevistas y charlas esporádicas con los demás habitantes de La Arbolada, como así también con algunos que – si bien ya no moran allí- engarzan recuerdos de su infancia con el barrio y, por supuesto, con el cementerio.



Por lo pronto, ese jueves me retiré de la casa de Inés prometiendo pasar al otro día, en horario de la siesta, para seguir conversando y así lo hice. De nuevo armé mi mochila y de nuevo me ladraron perros en el camino, me llenaron de tierra las camionetas y camiones que pasaban y de nuevo entré en la necrópolis. En ese momento, el impulso que me motivaba para caminar esas cuadras era indagar sobre la creación del cuerpo muerto, como ya le conté en la Introducción, por lo que en mi primer contacto con los sepultureros esa fue la explicación de mi querer estar allí.

Supongo que Inés estaba esperándome porque apenas pasé frente a su casa salió a saludarme. Ambas nos metimos al cementerio y, para mi sorpresa, esta vez no estuvimos solas sino que los sepultureros también estaba allí cargando herramientas en el pasillo principal. *¿Anda a hablar con él, éste es nuevo, antes estaba Don Quico que se murió y ese se sabía todo del cementerio,* me alentaba Inés mientras caminaba hacia ellos saludando.

Mi primer contacto con Juan, el guardia/sepulturero principal del cementerio, y con su ayudante Julián duró apenas unos minutos. Inés nos presentó, *ella es Euge, vive en Córdoba y está estudiando el cementerio* les dijo a los dos mientras yo trataba de contener su verborragia adolescente explicitando un poco más mi interés y contándoles, por las dudas, que ya tenía el aval de la municipalidad y de la parroquia para trabajar por lo que, creía yo, sólo me faltaba el de ellos; *¿y vos sos la hija de quién?* me preguntó Juan, le aclaré el nombre de mi mamá y de mi papá, le sonaban pero me miraba con desconfianza aún, *capaz conoce a mis abuelos,* solté mientras pasaba a desandar mi árbol genealógico. *Ahhhhh, sos la nieta del Cacho,* dijo Juan, *y de la Susana,* aportó Julián. Resulta que mi abuelo, varios años antes, le había dejado a Juan entrar al campo a recoger gajos de los eucaliptus de la entrada para que los haga leña y que, por otro lado, mi abuela había ayudado a Julián cuando –por diferentes razones – había necesitado una mano para juntar unos pesos, *ahora estamos haciendo un par de cosas, me dijo Juan, venite mañana a la mañana y charlamos.*

Del mismo modo en que había sido bienvenida en la Municipalidad y en La Alborada empecé a frecuentar el cementerio, a través de las trayectorias que convergen en mí sin que, en las mismas, haya yo tenido más protagonismo que el de nacer. Mi identidad se develaba con esa propiedad referencial que parecía constituir el ejido del pueblo que, con sus casas, instituciones, pobladores y calles, se materializaba por quedar cerca de....

Si la paradoja de Teseo hubiese tenido lugar en Huinca, seguro que la identidad de la nave sería “la de Teseo, el pibe más chico de la Etra”.

## El cementerio municipal<sup>7</sup>

Juan es un hombre que teniendo 60 parece de 70 y que hace cuatro años tomó el lugar de Don Quico, el sepulturero mítico del pueblo, cuando este falleció. En 2015 hacía cuatro años que había dejado su trabajo en el depósito municipal previo paso por el volante del camión regador, también municipal. En la jerga del pueblo, Juan es un *municipal*, modo con que el que se designa a quienes trabajan para la Municipalidad rotando entre diferentes actividades. *el Ramón,* dice en referencia al intendente, *me mandó para acá (...) a mí me gusta, pero a la mayoría no,* es una de las primeras cosas que me comenta sobre el trabajo allí que a ese momento desarrollaba allí.

Sentados en uno de los pasillos centrales del cementerio –espacio que explicaremos en el próximo capítulo– tomamos mate en su recreo de la mañana. El cementerio municipal, cuya fundación oficial data de 1904, es como un damero ubicando dentro de otro (aunque con tintes irregulares) que es el pueblo de Huinca Renancó.

---

<sup>7</sup> <https://vimeo.com/461202738>

Un tapial blanco de unos 1.70 m. de alto y 20 cm. de ancho encierra una superficie de 110 metros por 100 dejando ver, si una asoma su cabeza sobre las tejas naranjas que lo coronan, las cabezas de los panteones que éste guarda; nunca con llave hay puerta de reja negra, cuya barra más alta termina en forma de cruz, oficiando de ingreso principal a la necrópolis. Ésta se complementa por otra que, cual moldería, se ubica arriba de un 1935 marcando el rito católico que encierra este espacio (*\_acá no hay judíos, me dirá una vecina respecto a la población de Huinca).*

Si mira a su derecha el muro blanco gira para convertirse en otro de bloques de cemento gris, mezclado con ladrillos, que bordean el lado oeste de la necrópolis, corriendo en paralelo a una hilera de álamos que separan a éste de la calle de tierra que se extiende a su lado que lleva a kilómetros de campo productivo. Si dirige su vista a su izquierda, el cementerio nuevo, el de la Cooperativa del pueblo con su capillita, su espacio de parque y el de nicheras se erige. El cementerio municipal está dividido de éste por un muro más alto que los que lo cercan al este y al norte pero conectado por dos arcadas abiertas que –desde su interior- permiten el paso de una necrópolis hacia otra.

Sobre el tapial sur se emplazan nicheras a más de 3 metros de alto construidas tras la donación de 10 metros de espacio por la dueña de la chacra donde la necrópolis fue proyectada. Este sector se compone de una galería de nicheras y arcadas– a excepción de una que también tiene tumbas - que siempre huelen a humedad, consecuencia no sólo de la errada inclinación y deficiente manutención de los techos de la galería sino también de los hongos que nacen del guadal usado para el revoque fino que cubre esa zona, sumado a los nidos de paloma que se hacen entre las vigas de madera y la chapa del techo.

Desde el ingreso principal hacia el *fondo*, como le dicen los sepultureros a esa zona sur, se extiende un pasillo de baldosas que recorre 110 metros donde el olor a las flores de los arbustos se pasa a un olor estancado y pesado llegando al final. Esa pasarela culmina en un monolito que la bifurca en un camino hacia el sector derecho (unos 40 y metros) y otro hacia el izquierdo (otros 40y metros más), cada uno de los cuales conecta con otro

pasillo (uno a cada lado) que, levantando sobre tierra y rosetas, va paralelo a los muros este y oeste dejando entre el visitante y los mismos una línea de tumbas, árboles, y bombas de agua.

Estos rectángulos se cierran cuando se dobla hacia el pasillo principal nuevamente, ya habiendo pasando frente a las dos bocas que conectan con el cementerio nuevo- si va en paralelo al muro este- y por la casita de los guardias si desde allí dobla – una vez que llega al tapial- hacia el pasillo principal. Una de estas bocas es la que corona el recorrido de oeste a este, ya que allí desemboca el pasillo que – grande como el de baldosas y el que separa a la galería- recorta al espacio en una calle paralela a la que lleva a la gente a la entrada principal.

En el cementerio viejo se compra la parcela de tierra o la nichera –municipal u corporativista – y desde allí en más es dueño de hacer en ella los arreglos que usted quiera, con los materiales que quiera, las placas que quiera y el tamaño que quiera en pos de enterrar a su muerto. Independientemente de que el cajón vaya a la tierra o dentro de una nichera de cemento, enterrar es el verbo con el que se refiere al acto de depositar al ataúd, con un cadáver adentro, en alguna tumba – cualquiera sea- dentro del cementerio.

Emplazada a cielo abierto, la necrópolis se compone de estructuras variadas tanto en sus materiales como en sus tamaños y formas, pudiéndose encontrar tumbas que van desde una cruz de metal clavada en la tierra hasta panteones de mármol y detalles de bronce, pasando por nicheras familiares o corporativistas (de las organizaciones de socorros mutuos italianas y españolas de inicios del 1900) y tumbas de tamaño mediano donde entra en cajón y nada más, ese es el *cementerio cementerio* del que hablaba Juan en una de las primeras charlas que tuvimos.

En una de mis primeras idas al cementerio, por octubre de 2015, lo encontré haciéndose un recreo sentado en el pasillo y con él me senté. Como ese día había faltado Julián, Juan se había dedicado a baldear el fondo del cementerio, actividad que en soledad se podía llevar a cabo más fácil de a dos y estaba cansado por lo que mi compañía y los mates con galletitas que

la acompañaban eran una buena excusa para descansar.

*\_ ¿Vos tenés idea de cómo se hizo?, le pregunté refiriéndome al cementerio, sentados a la sombra de un panteón en el pasillo principal, ¿se cerró primero y se empezó a construir adentro después?, \_ El cementerio cementerio, contestó Juan, era acá, acá acá, en el pasillo, cuando era una estancia grande, un campo grande. Después lo donaron y nació todo (...) Cuando cambiaron el ingreso varias [por las tumbas] quedaron ahí abajo, porque antes se entraba por allá<sup>8</sup>, dice señalando el este. Había cementerios, no sé si habrás oído nombrar la estancia El Cristiano acá en Cañada, como quien baja por la Difunta Correa, va derecho al Cristiano. Ahí hay un cementerio, todavía hay crucifijos en medio del monte. Era una estancia grande y, en ese tiempo, para no venir al pueblo los enterraban en el campo, y hasta hace tres o cuatro años que yo fui a cazar vizcachas para ese lado, todavía había cruces.*

Las cruces que como objetos simbólicos son utilizadas desde épocas antiguas para denotar una asociación entre lo sagrado, el cosmos y el hombre; asoman desde la punta de los panteones como así también brillan desde las superficies de éstos dentro del cementerio en el que estábamos pero, a diferencia de varios cementerios de la zona, las del Cristiano sólo se pueden ver cuando al lote en el que está, las vacas entran a pastar. Las máquinas que se usan para el grano esquivan ese sector - por su modo de moverse- y sólo los animales, en su errar acceden al espacio que las máquinas ignoran. Sin vacas, por ende, no hay quien corte el pasto, y el monte se come al cementerio cada vez que se elige la agricultura intensiva antes que la ganadería.

---

8 En agosto de 1916, el primer intendente municipal designó a una Comisión Especial de Higiene compuesta por un doctor en medicina y otros dos ciudadanos del pueblo, a los fines de resolver sobre asuntos referentes a salud pública. El 18 de septiembre se clausuró el viejo cementerio municipal y se habilitó uno construido en esos días (Nuñez, 1983) que se remodeló en 1926., extendió entre 1933-34 y cercó en 1935.

El lote cementerio, como aún se llama ese sector, no tiene ni muros ni cipreses sino que está delimitado, por un lado, por un alambrado que lo separa del camino rural por el que suelo pasar de ida hacia un campo cercano y, por otro, por el crecimiento de chañares, yuyos y caldenes propios de la zona. El mito del llanto eterno Cipariso del que emerge la caracterización de los cipreses como árboles del dolor y el duelo por los seres amados, no se materializa en este espacio que es adornado por árboles que entremezclan sus raíces con puntas de flechas indígenas encontradas en las hectáreas propias y cercanas a esta estancia creada en 1884, pero la marca de las cruces y estructuras que asoman entre los pastos indican que un cementerio hay.

Desde la calle se puede ver un panteón de rojo ladrillo y un par de tumbas de gris cemento que levantan sus cruces a no más de metro y medio del suelo; todas las veces que pasé frente a él, el monte se lo había comido pero es en la cruz que se divisa desde el camino donde, contenida la fe y la creencia en la muerte y la resurrección de Cristo, se expresa el significado especial de la muerte, del dolor y del sufrimiento con las que se entiende la formación de los cadáveres que los pueblan.

El del Cristiano no es el único cementerio construido en los márgenes del avance poblacional sobre el desierto pero si atendemos al mapa de la toponimia aborígen presentado páginas atrás, es uno de los más antiguos. De hecho tanto la laguna El Cristiano como el aljibe marcado como Huincarenancó se asientan en el mismo espacio por lo que, considerando la antigüedad de la estancia y la locación del lote cementerio respecto al casco, no es de extrañar que ésta haya pretendido ser un núcleo poblacional trunco al pasar del tiempo.

De todos modos, si tenemos en cuenta que “una real cédula del 24 de setiembre de 1798, ordena que en Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba, se construyan cementerios fuera del perímetro urbano [...] para evitar trastornos de índole sanitaria y edilicia, ya que en pleno campo los olores no molestarían y el peligro de una epidemia derivada de la descomposición cadavérica quedaba reducida a su mínima expresión, como tampoco habría problemas cuando se tratara de ampliarlos» (Nuñez, 1970: 22; 20), no es de extrañar que aún los enterramientos rurales se proyecten, cien años después, lejos del centro de la estancia que – como muchas otras – podría convertirse en el germen de un pueblo. Mientras que la estación de ferrocarril más cercana al Cristiano se encuentran en Lecueder, a 35 km, aproximadamente del casco de la estancia, la de Huinca Renancó está pegada a la población que trabaja en los campos aledaños.

*„Pero en las vías trabajaron hindúes e indios, deben andar por ahí enterrados. Seguro al lado de la vía, me decía un amigo mientras buscaba yo los cementerios no oficiales de la zona. “El Pacífico” no sólo abusaba de la mano de obra nativa sino – empresa de capitales británicos– tamizaba a ésta con su propia fuerza de explotación; “estos peones de piel oscura por lo general no tenían conexión familiar alguna y fue por ello que, habiéndose declarado una epidemia de viruela, cuando las vías se hallaban sobre el primer médano<sup>9</sup> al Oeste de Huinca, los muertos, que fueron muchos, se enterraron en el mismo médano”. Este cementerio no está marcado por cruces, sino por cañaverales que se plantan encima de los médanos para evitar su erosión propia de la llanura siempre azotada por los vientos pampeanos pero, siguiendo las ondulaciones del terreno sobre el que pasa la vía, y notándose sobre éstas cañaverales, aún pueden verse – mientras se transita desde Huinca hacia Villa Huidobro- vestigios de médanos que entre tanto guadal atesoran recuerdos de las poblaciones esclavizadas por el advenimiento de la civilización en locomotora, más no identificar el primero al oeste.*

<sup>9</sup> Información extraída de: <http://heraldicaargentina.com.ar/3-Cba-HuincaRenanco.htm>.

En la cosmovisión ranquel, “los ricos resucitan generalmente al sur del Río Negro, y de allí han de volver (...) razón [por la que] los entierran junto con el caballo y las prendas de plata más valiosas que tuvieron; y alrededor de la sepultura les sacrifican caballos, vacas, yeguas, cabras y ovejas, según la riqueza que dejan, o la que poseen sus deudos. El caballo y las prendas enterradas son para que tengan en qué andar en la tierra ésa, donde deben resucitar; los demás animales son para que tenga qué comer durante el viaje de ida y vuelta” (Mansilla, 2006: 4-5), pero si gobernar es poblar, es poblar criollo y morir criollo también por lo que estas exequias no tomaban lugar en las historias sobre los pobladores de la zona. A su vez, las exequias hindúes requieren de una preparación del cadáver que asegure su reencarnación, y que culmina con la cremación de éste. Ambos procesos dudo que, a la vera de la vía, hayan podido desplegarse en su completitud.

Dejando de lado a los cementerios rurales, a los que podrían sumarse osarios familiares y cenizas/tumbas esparcidas en los campos por sólo dar cuenta de las prácticas funerarias de la zona, el espacio del cementerio oficial del pueblo fue proyectado sobre la esquina NorOeste de la chacra número ocho que poblada de italianos, ingleses y españoles recoge “la praxis social de otorgarles en piedra o en barro un medio duradero, que era intercambiado por el cuerpo en descomposición del difunto” (Belting, 2007: 22), las tumbas entre las que tomábamos mates a principio de este apartado.

Si bien puede ser contrapuesto a otros, como los cementerios no urbanos desarrollados con anterioridad, también guarda sus diferencias con el *cementerio nuevo*, como se le dice al cementerio de la Cooperativa Limitada de Electricidad y Servicio Anexos de Huinca Renancó, una suerte de Dumesnil moderno que comenzó a gestarse en 1934, tomó su forma orgánica en 1939 y comenzó a prestar servicios en 1943.

El cementerio de la Cooperativa empieza a gestarse alrededor de 1986-88 cuando la Municipalidad adquiere una fracción de terreno de 120x160 para la ampliación del *cementerio cementerio*, y se lo cede a la Cooperativa para que levante un cementerio, potestad que se suma al servicio de sepelio cuyo monopolio ésta ostenta: “[es] la segunda prestación que incorpora esta cooperativa, anexandola al servicio eléctrico en el Año 1977, [siendo] en el presente la adhesión al mismo es de la totalidad de la población” (Memoria 2015/2016<sup>10</sup>: 6). Sobre ese total, la Cooperativa funciona como un monopolio que provee luz, cloacas, agua potabilizada de su planta potabilizadora, teléfono fijo e internet, pudiendo también – como lo dice en el art. 5, inc. j de su Estatuto social- “establecer servicios sociales como asistencia médica y farmacéutica, sepelios u otros, prestándolos con medios propios o contratándolos con terceros; para los asociados y el grupo familiar a cargo, en las condiciones que se fijen reglamentariamente”.

*\_Pasa que ellos ya te lo dan todo. Vos lo pagás con la boleta de la luz,, te dan el cajón (que un cajón así nomás está como en \$12.000), el velorio y el traslado. Te entierran ahí, en el cementerio nuevo si no tenés algo acá, me explica Juan otro día cuando le pregunto porque la mayoría de los cuerpos van al cementerio nuevo. Bajo el concepto “sepelio sepelio T normal”, por mes, con la factura de la luz donde también se cobra bomberos voluntarios, banco de sangre, conectado de cloacas y alumbrado público, cada habitante pagaba \$110, en 2015, para acceder a un combo “normalizado” que – bien definido por Juan – comprende: “a) Un ataúd cuyas características fijará el Consejo de Administración; b) Capilla ardiente con cirios a gas, eléctricos o tradicionales; c) tarjetero ; d) Carroza fúnebre y carroza porta coronas para el caso de que esta última la eligieran en razón de ser necesaria ; e) Un Automóvil para el traslado de familiares; f) Impuestos municipales de introducción al cementerio y aviso radial; g) Uso de la Sala Velatoria” (art. 7, Reglamento Interno para la prestación del servicio de sepelio y ambulancia de la Cooperativa Limitada de Electricidad y Servicios Anexos de Huinca Renancó).*

<sup>10</sup> Consultada en 2018 ya que es la última Memoria disponible al público.

Existe la posibilidad de acceder a un servicio que se define como “mejorado” corriendo el monto de la diferencia con el servicio “normalizado” a cargo de quienes van a enterar, como así también existe la posibilidad de – tras seis meses de cuotas impagas – no acceder a este servicio aún siendo socio de la Cooperativa A diferencia de ese combo, los \$150 que se pagan anualmente en el edificio de la Municipalidad en concepto de impuestos sobre el pedazo de tierra que se adquirió dentro de él, no abarcan el cuidado y los arreglos de la construcción que se emplace, ni el ataúd, ni el velorio ni mucho menos la preparación del cuerpo o el traslado.

Que la gestión de la muerte en el cementerio dependía de una administración que prohibía o permitía el modo que tomase claro se volvió cuando, un tiempo después de esa charla, escuche un griterío que venía del cementerio nuevo. La discusión se daba en relación al modo que podía, o no, adquirir una tumba y dejaba claro que, una vez en el cementerio de la cooperativa, la forma de la tumba y el cuidado de éstas dependía de las disquisiciones que tomase su consejo directivo.

Señora\_ *¡vos sos un hijo de puta!, ¡es mi mamá! ¡yo le voy a poner lo que quiera a mi mamá!*, alzaba la voz una señora en el cementerio nuevo, \_ *no puedes, loca. La Cooperativa no te deja, ya te explicamos le podés poner dos placas y nada más*, le contestaba no en un tono menor el sepulturero de ahí, \_ *¡SOS UN HIJO DE PUTA!* se retiraba gritando la señora. La Cooperativa, a diferencia de la Municipalidad, hacía cumplir normas sobre las tumbas que la segunda obviaba siempre y cuando cada una respete el espacio que había comprado la familia.

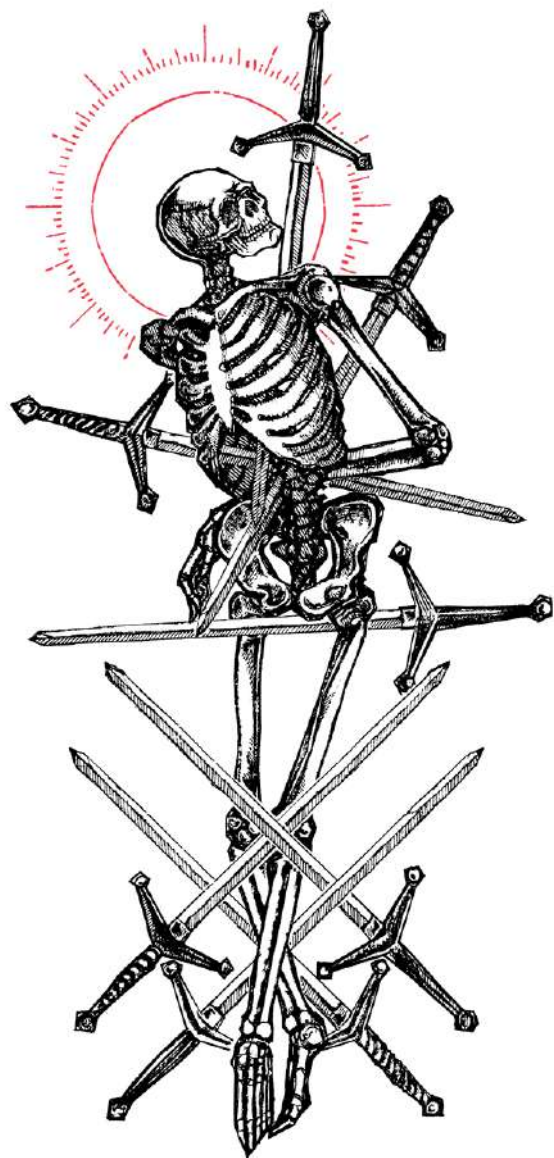
Con su “mirada europeizante [la generación del 80, en Argentina] transformó la realidad a su imagen y semejanza. De manera que los cementerios se transformaron en su producto, uno más dentro de su ‘puesta en escena’ (Magariños de Morentin y Shimko, 2005), como lo eran los teatros, las avenidas, los edificios y las escuelas [también lo veía Mansilla]. Como todo producto simbólico, este se encuentra construido por objetos y comportamientos” (Castiglione, 2016: 4) en los que la necrópolis municipal parecía tomar cuerpo y la cooperativa, con sus nicheras cerradas y su cementerio parque, reflejar otro modo de materializarla.



Pero si Juan tenía razón, ¿cómo se sostenía el *cementerio cementerio* siendo que la mayoría de los cuerpos y los recursos se iban hacia el *cementerio nuevo*? ¿De qué modo era vivida una necrópolis que parecía vaciarse antes que crecer? A ello me aboque durante los años en que frecuenté el *cementerio municipal* hasta 2017 que – bicicleta amiga – fui a entregarle a Juan el resultado del censo que llevé adelante y del que le hablaré a continuación.

La lejanía del *cementerio* respecto al punto cero del pueblo, zona de mayor densidad poblacional, era obra del régimen higienista que se impuso con más fuerza tras la epidemia de fiebre amarilla de 1871 en Buenos Aires y, a su vez, del modo de poblar criollo que – primero con fortines y luego con ciudades – imponía, tras la sedentarización de éste, un nuevo tipo de sujeto que no era propio de la pampa seca. Los pueblos nómades fueron raleados, esclavizados o pactaron con el gobierno federal y provincial que imponía su ley sobre las tierras comprendidas entre los márgenes del río Popopis hasta la confluencia de los ríos Negro y Neuquén y los criollos mantenidos en pos de que, en sus lotes, sean la mano obra de la producción de materia prima que por el puerto de Buenos Aires y el de Rosario salía hacia afuera.

Esquema centro periferia, el centro agrícola urbano de Huinca Renancó funcionaba como espacio de acopio que, conectado por los ramales del ferrocarril a otros, hacía con estos una zona de explotación y beneficios para los grandes terratenientes que pocas veces residían allí. El *cementerio municipal*, producto simbólico del modo de ocupación de la zona, será recobrado desde las materializaciones del morir criollo y cristiano que lo emplazó y aún lo sostiene. En cuanto al *cementerio nuevo*, aún aguarda una investigación in situ, por lo pronto sin miras a ser llevada adelante.



*CAPÍTULO 2*  
*Dentro del cementerio*

*Abuela\_ sacudite los pies  
porque venís de ahí*

y en la puerta de su casa  
sacudi la tierra de mis pies  
contra el suelo.

2015

El cementerio de Huinca, a simple vista, no era muy diferente al modo que asumía la ciudad. La forma de damero, cuasi simétrica en los 100x110 metros que componían su terreno, se recorta en pabellones, tumbas y pasillos así como la ciudad lo hacía en cuadras regulares, barrios y calles. Su lejanía respecto al centro de ésta, no inocente su demarcación respecto a la estación del ferrocarril, tenía su fundamento empírico en el modo de materializarse del poder político residente en las grandes urbes. "Un mayor número de gentes de calidad, que en el siglo XVI y a principios del XVII se habrían hecho enterrar en la iglesia, se hacen enterrar en el cementerio al aire libre a finales del siglo XVII y a principios del XVIII" (Ariés, 1984: 280) en el mediodía mediterráneo, en su preponderancia, países católicos (España e Italia) fueron desde los que zarparon la mayor parte de los migrantes de la zona sur de Córdoba.

Si bien Castiglione (2016) tiene razones más que claras para considerar al trazado de las necrópolis durante la Generación del '80 como una puesta en escena del modo que asumen las ciudades, algo que también avisaba Mansilla(2006) , a "diferencia de los senderos que se forman deambulando, [las líneas de ocupación] se piensan y construyen en relación al tráfico de entrada y salida que se cree que va a transitar por ellas (...) cortando la superficie ocupada en bloques territoriales" (Ingold, 2015: 121). Estas mismas líneas responden, en el trazado de la necrópolis, al recorrido del espacio abierto tanto este espacio como del pueblo.

Al mantra gobernar es poblar se le sumó, después de la quinta ola de epidemias de fiebre amarilla en Buenos Aires, el poblar es mantener. Los higienistas, quienes recomendaron la separación de aguas para sostener la urbe donde la cabeza del poder político tenía asiento, recomendaron para todas las demás, soluciones dependientes de la función que estas poblaciones cumplieren. Esquema centro periferia, el movimiento delineado para ocupar el sur de Córdoba no deja de estar alineado al sistema extractivo sobre el que se erige el Estado argentino.

Originalmente pensada como centro agrícola ganadero, la población de Huinca Renancó fue proyectada siguiendo las recomendaciones post 1871, con sus focos cadavéricos contaminantes -el matadero y el cementerio- alejados del núcleo de residencia de la mano de obra que explotaría los campos y recursos de la zona.

Esa misma división era la que, resumida en la fórmula de mi abuela, marcaba que el cementerio, para ella periferia, para otros centro y, a su vez, reducía a éste al espacio que amurallaban una concentración de tumbas erigidas desde cadáveres o cenizas humanas. Sobre este punto en este capítulo se pretende dar cuenta de las estructuras y objetos que muros adentro, lo conforman. El cadáver, como ya se había apuntado, no es un resto entre otros (Le Breton, 2002) pero aprenderé que no bastaba sólo con dar cuenta de ello sino que "en lugar de intentar colocar la experiencia de los demás dentro del marco de referencia. [de &quot;persona&quot; o &quot;yo&quot;] debemos ver sus experiencias con el marco de su propia idea de lo que es la individualidad"(Geertz, 1975: 225. Traducción). En tal sentido, relevar tumbas, tarea a la que me aboque durante el censo que lleve a cabo y del cual ahorita mismo le contaré, pasó de ser una estrategia para estar allí a una tarea que me hizo devenir trabajadora del cementerio, con todo lo que ello implicó para mi propia individualidad ante otros y ante el mismo espacio.

Si la experiencia es culturalmente construida (Bruner, 2001), el dar cuenta de las expresiones que enmarcan y articulan lo que por cementerio se entiende es el objetivo de este capítulo. Siguiendo las marcas que conforman el plano que me brindó Nora, el cementerio será relevado aunando a éstas aquellas que lo horadan, ¿a los sepultureros también les hacían sacudirse los pies antes de entrar a sus casas? ¿Qué propiedad tenía la tierra que se iba conmigo? y ¿Cuál volcaba en mí? serán las indagaciones que complementarán a este acercamiento a la necrópolis desde el modo material que asume.

## La necrópolis



Considerando que iba a pasar el verano de 2016 en Huinca, después del festejo del día de los muertos a principios de noviembre decidí regresar por unos meses a Córdoba. Durante el tiempo que no estuve en el cementerio, traté de recuperar varios acercamientos al modo en que las tumbas corporizaban los cuerpos muertos en pos de leer, tanto desde Geertz (1976) como desde Belting (2007), Ariés (1984; 2000) y Baudry (1995, 2005), la copia del plano que conmigo había llevado unida a las anotaciones y grabaciones que, durante los meses de 2015, había realizado.

Para ese momento, aún no había encontrado una actividad que me permitiese compartir con los sepultureros sus horas de trabajo sin sentir que entorpecía su andar. Las primeras veces en que me había ofrecido a darles una mano, cargando baldes de agua o llevando la carretilla con yuyos que sacaban de los pasillos, mi condición de mujer había sido esgrimida por Juan como excusa para que no hiciera fuerza. Esas primeras veces me dediqué a cebar mates y charlar con los guardias sobre su trabajo, más éstas charlas sólo podían ser fluidas en los momentos de ocio que, marcados como recreos, encontraba a Juan y a quien lo acompañe, en su momento Julián y en otro Alberto, Luis o Patricio, tomando mates entre los pasillos o un té dentro de la guardia.

El oficio de sepulturero no se agotaba en sepultar a alguien, evento cuasi extraordinario dentro del cementerio de la municipalidad, sino que – y allí residía la cotidianidad del trabajo de Juan, Julián, Alberto, Patricio o Luis – abarcaba mantener a la necrópolis en pie y, a su vez, servir de orientación para quienes la frecuentan. Como la mayoría de los difuntos de Huinca son enterrados en el cementerio de la Cooperativa – dadas las facilidades mencionadas en el capítulo anterior – el cementerio nuevo no se expande, sino que se mantiene. Sin dar cuenta de un dato duro al respecto, me atrevo a aventurar que los cuerpos nuevos que ingresan al cementerio de la municipalidad no llegan a sobrepasar en número a aquellos que desde ésta se mudan al de la Cooperativa.

Las mudanzas de cuerpos, y por ende de tumbas, responden no sólo a las facilidades para el acceso y manutención de la tumba que derivan del obligatorio pago de la boleta de la Cooperativa de Huinca sino también a acercar los muertos viejos de la familia a los nuevos que, insisto nuevamente, son enterrados en el cementerio nuevo ya que el espacio les es asignado, por partida, allí. En los períodos en que pasé haciendo trabajo de campo, comparativamente pocos fueron los enterramientos que tuvieron lugar en el cementerio municipal.



Mi oportunidad de insertarme en el mundo cotidiano del cementerio sin importunar llegó en enero de 2016 charlando con Juan, durante uno de sus descansos de media mañana, parados entre un par de nicheras cuando me comentó que durante el día de los muertos del año pasado, al que yo había asistido, *-Los Bustos estaban buscando a un familiar...y yo no me acordaba donde estaba, sabía que era por ahí, decía señalando al suroeste, pero no exactamente donde;* - Yo te lo censo, respondí sin dudarle. Le gustó la idea, me dijo que lo haga, que necesitaba saber eso porque la Municipalidad no le daba *el libro de los muertos*<sup>1</sup>, *\_es así [y abre sus manos como quien sostiene una caja], grande, y tiene a todos los muertos, como me explicaba indignado por su ausencia, \_Si querés te traigo una copia del plano que hizo la Nora cuando laburó acá. Es el que me prestó cuando fui a pedir permiso a la municipalidad, lo intenté consolar.*

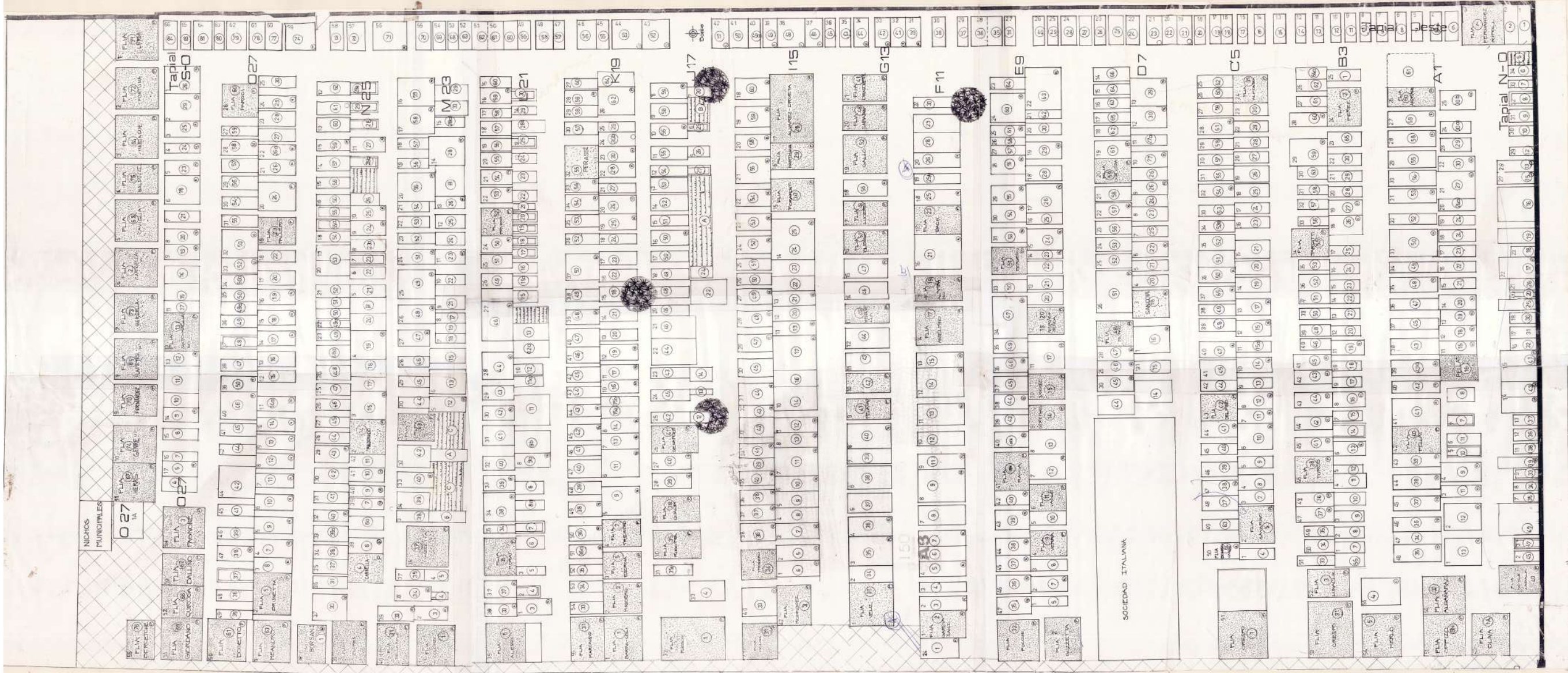
<sup>1</sup> Libro que, desde 1909, lleva adelante la Oficina del Registro Civil de Huinca en el que se consignan fallecimientos, nacimientos y casamientos y que está en poder de la misma, emplazada lindante al edificio donde funciona la municipalidad.

Tres días después doce hojas A4, pegadas no sin tedio, se extendían en la guardia replicado el plano de Nora; *\_ Sabes que muchas tumbas te voy a tener que decir yo, porque las cambiamos de lugar, me dijo apenas lo desenrollé y señaló sobre el mapa un panteón que \_era de los Ginre, pero ahora está Molina porque se los llevaron al cementerio nuevo y le dejaron el espacio ahí, eran parientes, el otro día vino la hija porque hay que mover al don y arreglar el panteón, agregándole otra dimensión a tener en cuenta en el censo que me disponía a afrontar. Ese mismo día, caminando con Julián, quien para ese momento trabajaba en el cementerio hacía unos años, le pregunté qué pensaba que necesitaban saber, \_el nombre nomás, y donde está\_, resumió.*

## Censar

Cuando volví al día siguiente, alrededor de las 9 am, pues verano y calor, lo hice con un cuaderno grande en una mano y otra copia del plano en la otra, la idea era llenar de apellidos el loteo que ella había demarcado. Apenas entré a la guardia caí en que no sería tan sencillo: el plano de Nora estaba colgado al revés, y por revés entiéndase las referencias y el título mirando hacia el suelo de modo que para leerse una debía girar la cabeza, *\_mirá que lindo que me quedó,* señaló Juan, *\_pero lo pusiste al revés,* le contesté, me miró, miró el plano, *\_no, allá está el fondo [colocó el dedo en la parte de arriba y con él recorrió el pasillo central de Sur a Norte], por acá entrás, por el guardia. [esto a extraer].*





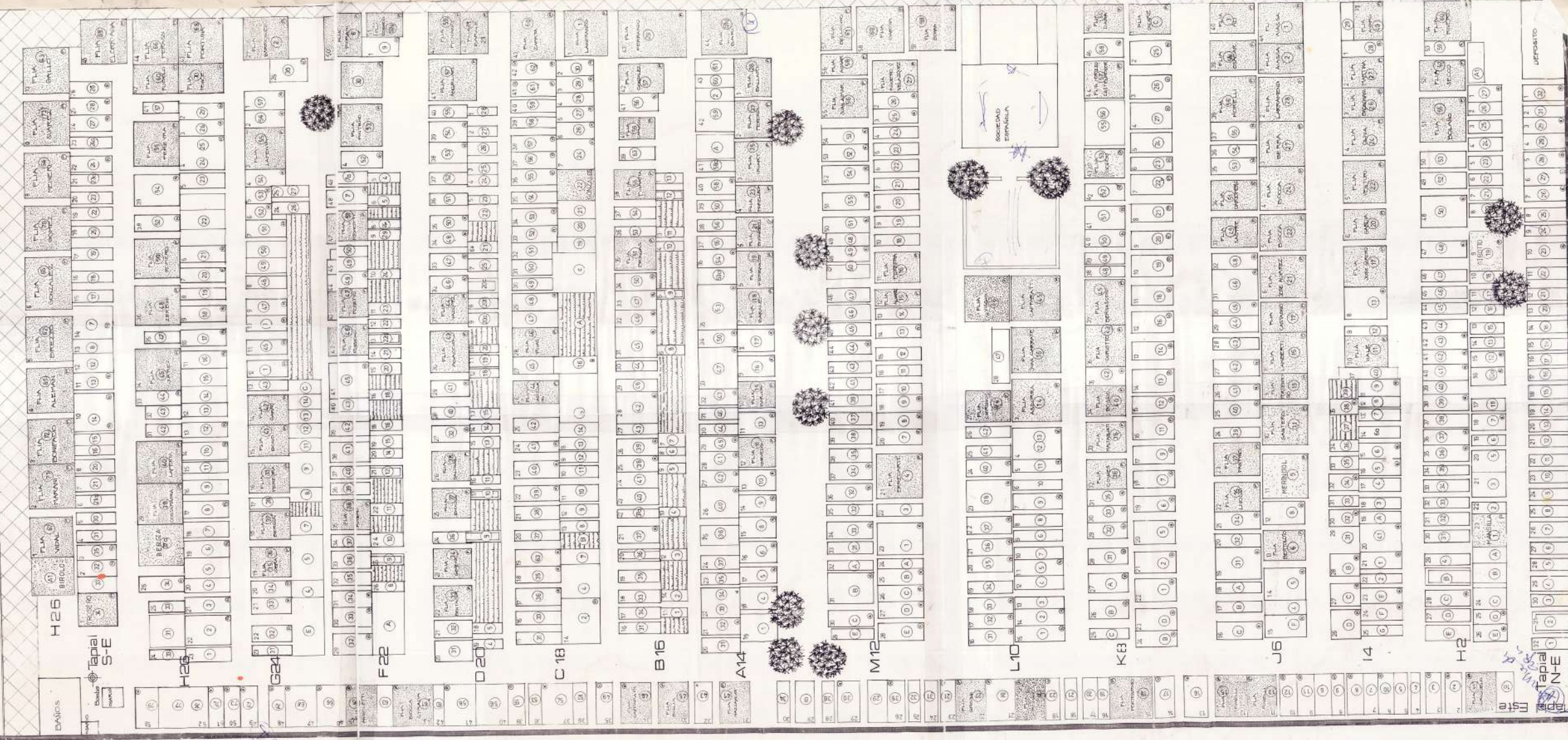


# PLANO GENERAL DE CEMENTERIO

ACTUALIZADO: MARZO 1998  
POR: Sistema de Obras

REFERENCIAS
ESPACIOS A PAROLIZAR
SEPULTURAS SIN DERECHO CONCESION
SEPULTURAS EN MAL ESTADO
SEPULTURAS EN CONSTRUCCION
SEPULTURAS SIN DEMARCAR
SEPULTURAS SIN EDIFICAR

NICOS





La guardia guarda en su pared oeste un par de tachos de pintura que se usan como baldes de agua, un par de palas y un rastrillo, una carretilla, varias telas de arañas, una ventanita que tiene un vidrio roto, humedad en la pared y un armario que contiene fragmentos de tumbas que se han despegado (placas, floreros, alguna que otra foto) y varios de los papeles de ordenanza que la Municipalidad expide describiendo el nombre y apellido de quien será sepultado dónde (referencia de la tumba y el lote) además de un nombre (usualmente de un familiar) que avala tal acto. Todo revuelto está el armario y muchos de sus papeles, amohosados. La pared principal (que se muestra en la foto) no sólo está compuesta por el plano sino también por un llavero del que cuelgan copias de las llaves de los panteones de varias familias \_ *que me las dejan para que los limpie, los arregle*, me cuenta Juan, (...) *hay muchos que tienen mucho bronce y viste que acá lo roban (...) les tengo que echar un ojo*. Si bien hay varias sillas (tres) y banquetas (dos), sólo estaban en uso dos – las que ocupan Juan y Julián – hasta que empecé a frecuentar yo también el espacio y se me dio la silla marrón que sale en la foto.



La complejidad Norte/Sur no es ajena a la lectura geográfica y mucho menos, relacionada a ésta, era mi comentario sobre la orientación vertical de un espacio que se supone en un redondel. *El guardia* se revelaba contra el *depósito* cuando Juan colocaba en el plano según su modo de recorrerlo, de vivirlo, desoyendo la función de herramienta a la que había sido asignado en el *depósito*, de reposo. De hecho, poco se asemejaba éste al real depósito que los guardias tenían dentro del cementerio y se acercaba, en cambio, a una suerte de guardia que aunaba escobas con mates con carretillas y masitas como registro de ocupación. Depósito lo nombró Nora, haciendo de éste habitáculo un mero guardar mientras que en Juan fugaba en su acción de ser residencia de quienes, como él, guardaban y cuidaban al cementerio que desde allí se extendía, el cementerio como espacio práctico (De Certeau, 2000) comenzaba a emerger en los inicios de mi censo.

*La casita de los guardias*, como una vez la había referido Inés, se encuentra a la izquierda apenas una cruza la entrada principal del cementerio; pintado de blanco y franqueado por una puerta a la que *\_tenés que hacerle jueguito*, como me dijo Juan mientras me daba la llave, se abre un monoambiente de unos 5mx4m cuyo piso está siempre limpio. Como usualmente guardaba allí dentro mi bicicleta, a diferencia de Juan que la dejaba apoyada en la pared de fuera, tuve varias oportunidades de habitar en soledad *el frente* (norte) que, contrapuesto al *fondo* (sur) eran las referencias básicas que al *patrón*, como en chiste comencé a decirle a Juan apenas aceptó que trabaje censando las tumbas allí, le sirven a los fines de ordenar la estructura del cementerio tanto para sus labores diarios como para quienes vienen a requerir de ellos para aquellos.

El resto del cementerio es un *por ahí* según reza el pedazo de cartón escrito con fibrón negro que Juan deja en la puerta de la guardia cuando, cerrada ésta con candado, él – sólo, con su perro o con alguno de los otros guardias – se encuentran en algún lugar de allí dentro sea empuñando una pala o de recreo al sol. Su horario de trabajo es bastante laxo y se rige, sobre todo, por las condiciones climáticas y las estaciones del año. Los meses en los que amanece más temprano y menos frío hace (de finales de agosto a finales de abril) de 7 a 12 y de 16 a 19 pueden encontrar a los guardias quienes frecuentan el cementerio, pero los restantes, en los que hacen temperaturas bajo cero en la oscuridad, de 8 a 13 y de 14 a 18 son los horarios que cumplen ambos.

En el *depósito* y la *guardia* muchas de las herramientas que se usan en el cementerio se guardan, y me arriesgo a aventurar que la mayoría no son provistas por la Municipalidad sino por el propio Juan quien un día, mostrándome el mango de una pala ancha, se vanagloriaba de haber extendido para no hacer fuerza con la columna, *\_ pero no te dan los arneses esos para la cintura?*, le pregunté, *\_ pero ¿qué te los van a dar? ni la ropa para trabajar no dan, les tenés que rogar por una pala, por una carretilla...*, se quejó Julián a lo que Juan acotó *\_yo vengo con estas [por sus zapatillas] porque con las otras, corro pero se manchan, y te puedes cortar*. Insisto en destacar que, así como casi no hay control sobre el cumplimiento de los horarios laborales, desde la Municipalidad tampoco hay acompañamiento.





Al *recreo*, cuando no era sentados en el pasillo o cerca de las herramientas de trabajo dejadas in situ, lo tomábamos dentro de la guardia. Tanto a la mañana temprano, como a media mañana, lo mismo que a media tarde, Juan y su ayudante (que en ese momento era Julián pero después será Alberto y después Patricio y después Luis) se sientan en sus respectivas sillas – ubicadas alrededor de la mesa que se haya pegada a la pared este del monoambiente- y toman unos mates o un té, dependiendo de la época del año. Sobre la mesa, formada por un tablón sobre dos caballetes, coexisten una pava eléctrica, un bidoncito de agua potabilizada, un tarro de yerba y otro de azúcar, paquetes de galletitas (varios desde mi llegada allí) con varias placas, destornilladores, tarros de WD-40, frascos con grafito, pegamentos, martillos, tornillitos y tuercas, alguna que otra lapicera y papel, un tarrito con saquitos de té y alguna que otra cosa que anda dando vuelta y debe ser arreglada para volver a la tumba a la que pertenecía. Si bien de afuera podría parecer que allí las cosas se depositan, este era uno de los lugares que más se habitaban en toda la necrópolis pero al que, en cambio, no todos podían entrar, ¿habrá entrado Nora a tomarse un té caliente en invierno?

## Público: común/privado

Paradójicamente los únicos espacios que tenían restricciones, salvadas durante mi estancia allí, eran aquellos en donde las herramientas pernoctaban (*la guardia, el depósito y el sótano*) y no porque el cuidado de los bienes de trabajo primase, sino porque lo hacía la propiedad privada. Subir a los techos de los panteones, bajar a los sótanos y entrar a los depósitos de herramientas sólo estaba reservado para los trabajadores ya que, como se verá en el último capítulo, que otras personas lo hagan abría la posibilidad de llamar a la policía para que los echase.

En retrospectiva, esta habilitación-penalización de los movimientos me recordó a una de las tesis del trabajo de Padya con los Ongees. Un poco más de 70 años después de que Radcliffe-Brown publicará "The Andaman Islanders" (1922), Padya edita "Above the Forest: Study of Andamanese Ethnoentomology, Cosmology and the Power of Ritual" (1994) donde, retomando las cavilaciones sobre la práctica del espacio de Van Gennep y Turner, la noción de espacio práctico de Bourdieu y los mapas ongees, aventura que para los éstos la diferenciación entre el espacio práctico y el cartesiano no funcionaba, ya que a través de patrones de movimiento asientan y definen el espacio y su tiempo en él, lo cual afectaba sus modos y códigos de conducta. Pasar de la investigadora que ceba mates a la trabajadora que censa era pasar de habitar el cementerio siguiendo las líneas de ocupación para ello programadas, a hacerlo deambulando por todos sus niveles. El techo, el piso y el sótano de casi todas las tumbas se abrían a mí, potestad de acceso que sólo detentaban los guardias y por las que definían qué era común, que era de acceso público y que espacio era privado en un espacio que se suponía público. Sobre eso también, mi censo debería dar cuenta.

Censar el cementerio requeriría dar cuenta del espacio como un proceso vivo que deviene desde/en/hacia sus pobladores a la vez que éstos en él. Censar el cementerio me llevaría a enfrentar una suerte de transformaciones no sólo en el rol que cumplía sino también en mi misma. Si consideramos que lo material, por llegar a una categoría base de los estudios de cultura material o de corte arqueológico, tiene agencia performática, los cuerpos que la ejercen – y sobre los que se ejerce – deben ser tenidos en consideración tanto como objeto a voluntad de su dueño (como se considera al cuerpo-cosa) pero también como productos de procesos socioculturales. Censar el cementerio era practicar un cementerio, eliminar la diferencia entre espacio cartesiano y espacio práctico, lo cual partía de reconocer en determinadas formas materiales las formas del rito mortuario cristiano que le daba base y, a su vez, desentrañar qué entendimiento y prácticas de éstos se hacía.

Antes de dar cuenta de los sujetos y objetos lo forman y que, por su presencia y disposición, hacen que entendamos –los sepultureros, los del barrio, los del pueblo, yo y, posiblemente usted también –que ese lugar es un cementerio y no un supermercado, clarificar el cambio que experimenté en mi posición me apremia. Esos primeros días, en los que me iba a dar cuenta que los espacios que Nora relevó en 1999 habían cambiado para 2016, un par de señoras andaban por dentro de la necrópolis.

Como no es usual cruzarse con nadie más que los guardias, mi presencia – mate y cuaderno en mano- no pasaba desapercibida para ellas. Cuando detrás de ellas crucé, una giró y me preguntó qué hacía allí, *\_me crucé a una señora, me preguntó qué estaba haciendo, le conté que estaba censando, me dijo que iba a vivir más, le comenté a Juan sobre esa escena, \_ la gente que trabaja en el cementerio dicen que vive más, ya me lo dijeron a mí, varias veces,* respondió él. También a Julián, quien en ese momento también oficiaba de guardia le había sucedido una secuencia similar, *\_ una señora que estaba acá dijo “¿sabías que los que trabajan en el cementerio tienen más vida?” Es verdad eso,* afirmaba en línea con lo que también le dirán a Alberto un tiempo después, *\_ pero yo no sé en qué parte de la Biblia lo dice, porque en alguna lo tiene que decir, me aclaraba respecto al tema, \_ ¿en serio? ¿Y por qué piensas que te lo dijeron?* pregunté yo, *\_ porque es trabajar para San La Muerte.*

Si bien esa sería la primera vez, no sería la última en que las devociones populares aparecerán dentro del cementerio a la par de la religión oficial que la cruz en su entrada exaltaba, pero sobre éstas se volverá en los capítulos siguientes. No sé dónde situaban las doñas el punto que ahora rebasamos (remarco el femenino porque a los guardias también se lo habían dicho mujeres mayores), pero sí que había un límite que franqueamos al trabajar ahí. Deleuze (1995, en Giorgi y Rodríguez, 2009) habla desde la idea de una vida inmanente que se actualiza en sujetos y objetos, una vida impersonal se singulariza cuando el cuerpo que la encierra es identificable – y sobre este tema, largas discusiones aún se sostienen- desde nuestra política de la corporalidad que sujeta a la carne del cuerpo.

“La persona será tal a condición de ser la dueña de su cuerpo y de su vida, (...) dominio de un cuerpo aislado y demarcado respecto a los otros, privatizado y constituido en su primera propiedad, constituido en cosa. Tal ecuación se proyectará sobre los otros cuerpos: el de los ‘otros’ sociales, raciales, etc.” (Giorgi, 2014: 298) marcándolos en un continuum de persona a no-personas (como si esta capacidad fuese un atributo dado más que un modo mutable históricamente de agenciar) y, por tanto, haciéndolos vivir en base a tal estatuto político que revela, como ya lo sentenció Protágoras, al modo hombre (cuerpo-carne > forma humana > ser humano – persona viva-) como medida de todo lo que hay.

Los cuerpos que forman el cementerio, aquellos cuyos nombres y ubicaciones debía yo relevar, mostraban las dos caras de la misma moneda. Eran para algunos un alguien, una persona social y para otros un algo, la referencia a una tumba o la posibilidad de ganar dinero con una changa. Mi cuerpo, allí también, se develaba con la misma potencia: era mío pero también era del espacio, lo mismo que los cuerpos de los sepultureros que – como se verá en el último capítulo – eran afectados al y por el cementerio tras la serie de ritos que – siguiendo la línea analítica de Van Genneep (2013) – nos habían separado del mundo de la vida cotidiana donde éramos nietos o tíos, llevado hasta allí e incorporado al lugar en calidad de trabajadores, extendiendo la vida que lejos de allí había tenido su origen

## Tumbas y nombres

En el caso de esta necrópolis, la dicotomía algo-alguien se actualiza en la vivificación de las expresiones que marcan el nuevo estatuto en que la persona social (Agamben, 2011) deviene una vez su cuerpo se torna sustancia y relación de la performance biopolítica que allí lo asienta. Según me había dicho el padre Javier, el alma y el cuerpo se escinden al momento de morir; constitutivos de la noción de persona, con arraigo en la filosofía cartesiana, tras su separación el alma y cuerpo siguen procesos de separación, transición e incorporación, cada uno por su lado. El camino de alguien que tiene un cuerpo a algo donde un cuerpo habita, de la vida a la muerte en el cementerio se recobrará a continuación más el que recorre el alma será retomado en los capítulos siguientes.

Quienes, en los registros del Estado, son producto de la unión del sistema antropométrico-fotográfico de Bertillon y de la identificación de las huellas digitales de Galton (Agamben, 2011), en los del cementerio, producto del mismo dispositivo médico-legal, son materializados en certificado de defunción, su inscripción en *el libro de los muertos* y la exención de la orden de su ingreso al cementerio, dentro de una urna o un cajón que irá dentro de una tumba. El cuerpo “funciona social y políticamente como sede del yo y como ontología del individuo (...) sede de la propiedad como principio humanizador” (Giorgi, 2014: 115), ya que desde la porción de espacio que ocupa – que ocupa su situación biográfica- es en donde el mundo toma ritmo y sustancia.

En esta “percepción del yo como una entidad discreta y autónoma” (Descola, 2012: 184), como un objeto de vida unificada, lo vivo y lo muerto se dirimen en un escenario heideggeriano asentado en la diferenciación entre ser /ente, entre aquello que siente (correlaciona sentires y accesos al mundo) semejante a mí y aquello que de ello dista, una diferencia que – replicada desde el derecho romano que nos acosa- marca a la persona y a la cosa, al ser humano (hay que ser – proceso- humano, como si nuestra humanidad estuviese dada para siempre) como centro y a todo-lo-demás como su corolario periférico. Desde el cuerpo – primera posesión, primera herramienta (Mauss, 1979) -se extiende la fuerza que nos permite poseer sin culpa, dañar sin dolor y considerar que pisar sobre pasto es diferente a pararse sobre acero, y a pararse sobre otro como yo, aunque un yo diferente cuando su cuerpo yace en una tumba.

El día de los muertos del 2015 que será recobrado en el capítulo que sigue, dos amigos fueron conmigo al cementerio y uno de ellos, mientras nos subíamos a su auto nos comentó, *\_ estaba pasando por arriba de una tumba, me daba cuenta. No es que caminaba como si nada (...) es que porque está el coso, está el coso a la vista arriba de la tierra lo ves, lo tenés más en cuenta, es siempre así.*

*Si vos ves un pedazo de pasto, y está ahí, y pasas,*

*no sabes si hay 10000 indios metidos ahí adentro,*

*o un perro,*

*o nada,*

*pero pasas;*

*en cambio, si ves una cruz puesta decís ¡ah mierda! por acá qué pasó, o no paso. Vos pensas en eso, queda algo, una marca de que algo está, por eso está la tumba hecha (...). La tumba, según Rodrigo y secundado por Florencia desde el asiento trasero del auto, consistía en un cuerpo y una marca de que algo – no alguien – está. Ese algo que alineaba con el cadáver, se particulariza en una cruz cristiana como indicador de una tumba, *\_pero porque desapareció la parte de arriba ¿sigue siendo una tumba o no?*, le pregunté recordando la gran cantidad de tumbas rotas que guardaba el cementerio del que acabábamos de salir, *\_claro*, respondió Rodrigo, *pero yo a lo que voy es que me da cosa pasar arriba de una tumba que está hecha, es por eso, porque está el coso; pero no quiere decir que hay alguien ahí,**

*sino que eso te hace ver que algo pasó.*





El paso de alguien a algo es lo que relevaría haciendo eje en las marcas de tumbas que allí dentro pudiese hallar. Aplicar la diferencia vivo/muerto sostenida por el cese de la voluntariedad sobre el cuerpo era la base para realizar una identificación del lugar de cada muerto en la necrópolis. Esa ubicación debía yo triangular tomar nota de los nombres que aparecían en las lápidas o placas, el año de fallecimiento y, sobre todo en aquellos casos en que lo anterior no esté, debía dar cuenta de las marcas que indicaban que allí podría haber un cadáver, o que podía haberlo habido en algún momento.

Como guía para relevar los espacios del cementerio sirvió el Plano General que Nora me había brindado. Utilicé las referencias con las que ella dividía al lugar; sus variaciones en los modos de enterramiento como en las diferentes estructuras y las marcas que ella relevó en pos de clarificar el modo material que asume el espacio. En tal sentido, la tumba como rito funerario permite pensar en la muerte pensando los muertos, los cadáveres, en línea con sostener a la ritualidad como conducta (Baudry, 1995), a través de la materialización de un nuevo cuerpo que se emplaza sobre el cadáver en una suerte de reinención – cristiana, en este caso- de éste (Baudry, 2005; Belting, 2007) siendo su ubicación en un nuevo lugar, la ubicación topográfica de su recuerdo.

De todos modos, la marca de la persona al cuerpo atada no se esfuma sino que, en su materialización, se sirven los deudos de diversos objetos que identifican la singularidad del yo que se entierra; “la tumba visible debe decir a la vez dónde está el cuerpo, a quién pertenece y, por último, recordar la imagen física del difunto, signo de su personalidad [que también] designaba el lugar necesariamente exacto del culto funerario [ya que] transmitir a las generaciones siguientes el recuerdo del difunto” (Ariés, 1984: 173) es una de sus funciones. La misma que facilitaría el censo que llevaría adelante yo y que apuraba la necesidad que a Juan aquejaba cuando alguien de visita iba.



## Plano general de cementerio

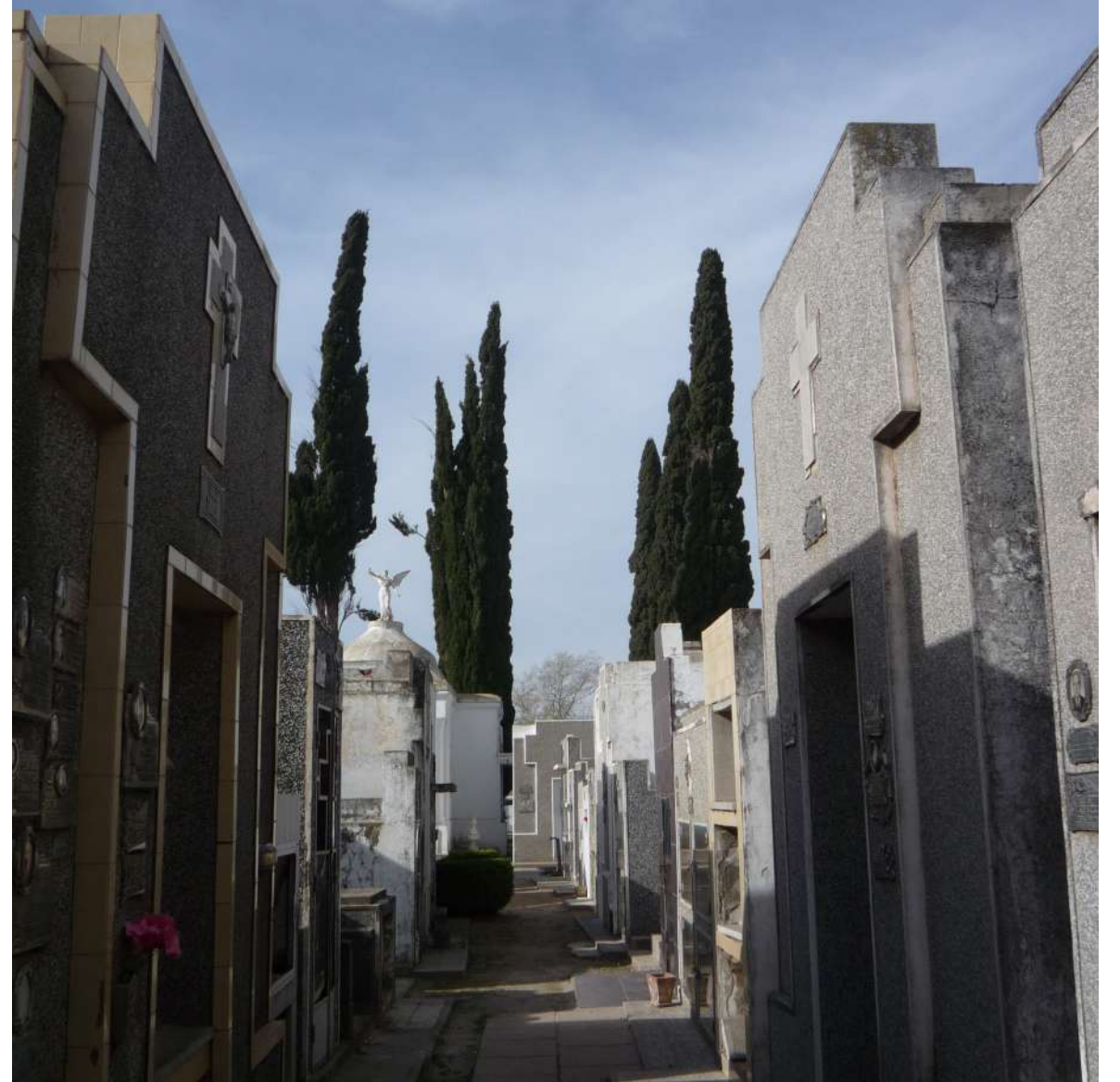
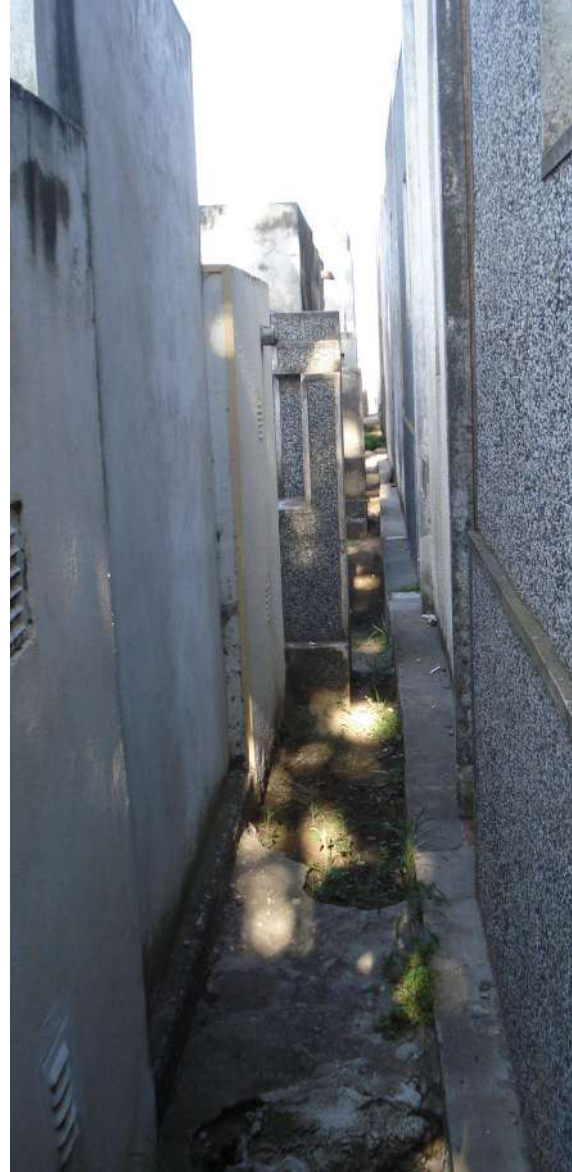
*Cada ciudad, como Laudomia, tiene a su lado otra ciudad cuyos habitantes llevan los mismos nombres: es la Laudomia de los muertos, el cementerio.*

(Calvino, 1998: 59)

En el plano que me había dado Nora, fechado en mayo de 1999, se indica la ubicación de los baños, de dieciséis pinos, del depósito (la guardia según Juan), las bombas para extraer agua, los espacios a parquizar, dos osarios y un catastro de otras tumbas según su estado en ese momento (sepulturas sin decreto concesión, sepulturas en mal estado, sepulturas en construcción, sepulturas en demarcación y sepulturas sin edificar), según su filiación institucional (nichos municipales, Sociedad Española y Sociedad Italiana) y según las familias que las habitan (dejando consignado el apellido del patriarca). Todo cercado por tapias referenciados en relación a la ubicación cardinal de su juntura (tapial S-E, tapial S-O, tapial N-E y tapial N-O) que también servían para ubicar la hilera de tumbas que corría pega a ellos y a los denominados tapial Este y Oeste. El plano del cementerio abarcaba el mismo espacio que mi abuela, retomada los inicios de este capítulo, identificaba con el ahí del que yo volvía y que me obligaba a sacudirme los pies en el portal de su hogar.

Las codificaciones internas lo separan en dos bloques que, por exclusión, marcan un tercero; por un lado, corre el bloque comprendido por A1 a M12 y por otro el que se haya entre A14 y O27, lo que identifica al paredón de nicheras municipales en correspondencia con el tapial S-E y S-O. Cada bloque, a su vez, es dividido en otras dos partes que corren – ambas- de norte a sur, desde la entrada hacia el fondo, [A1, B3, C5, D7, E9, F11, G13] y [H2, I4, J6, K8, L10, M12] complementadas por las tumbas construidas en los límites de ambos cuadrantes y, por otro lado [I15, J17, K19, L21, M23, N25, O27] y [A14, B16, C18, D20, F22, G24, H26] como extensiones de las dos primeras partes, recorridas también de norte a sur y complementadas, en el mismo sentido, por las tumbas en los límites de los cuadrantes.

La mayoría de las filas está antecedida por un panteón identificado por el apellido de la familia que, en suposición, lo mora y cuyo ingreso da a los pasillos principales que recorren al cementerio de norte a sur y de este a oeste que, como haré también yo, Nora utilizó de base para seccionar el espacio. Los bloques territoriales resultantes son agrupaciones alfabéticas que, al parecer, son recorridas en el sentido en que se leen in crescendo los números a ellas pegados; cada uno de los bloques o pabellones de sepulturas se componen por entre una o dos líneas de tumbas que, espalda con espalda, componen, enfrentándose a las de otras filas, los habitáculos que separan los pasillos internos de la necrópolis.









## Sepulturas

La N (nicheras/nichos) y la P (panteón) que Nora marcó dentro de algunas de estas figuras, en la vida cotidiana asumen un espesor propio del modo de morir materializado en la estructura del cementerio a través de variaciones arquitectónicas. Usualmente los panteones asumen formas de casas por lo que quienes antes habitaban una en la ciudad, habitarán una en el cementerio (Barley, 1995), el enterramiento en colectivo atañe a nicheras y panteones pero también a la ubicación de los cuerpos en aquellas construcciones que no fueron diseñadas para tales difuntos en particular.

## **Panteones**

En su mayoría se ubican sobre los pasillos centrales del cementerio e, incluso, contra el último pasillo que da a las nicheras municipales construidas después de la donación por la dueña del campo donde el cementerio se emplazó, de esos 100 metros de fondo donde éstas se erigen de modo vertical. Si bien, en su mayoría, presentan formas similares – tanto por la época de su emplazamiento como por su constructor (cuya firma suele aparecer en el mismo cemento) – otros son modelos gemelos que no sólo comparten medianera sino también forma y material. Los panteones que allí están pueden albergar hasta 40 cuerpos que, por lazos políticos o sanguíneos, se congregan bajo un mismo techo.









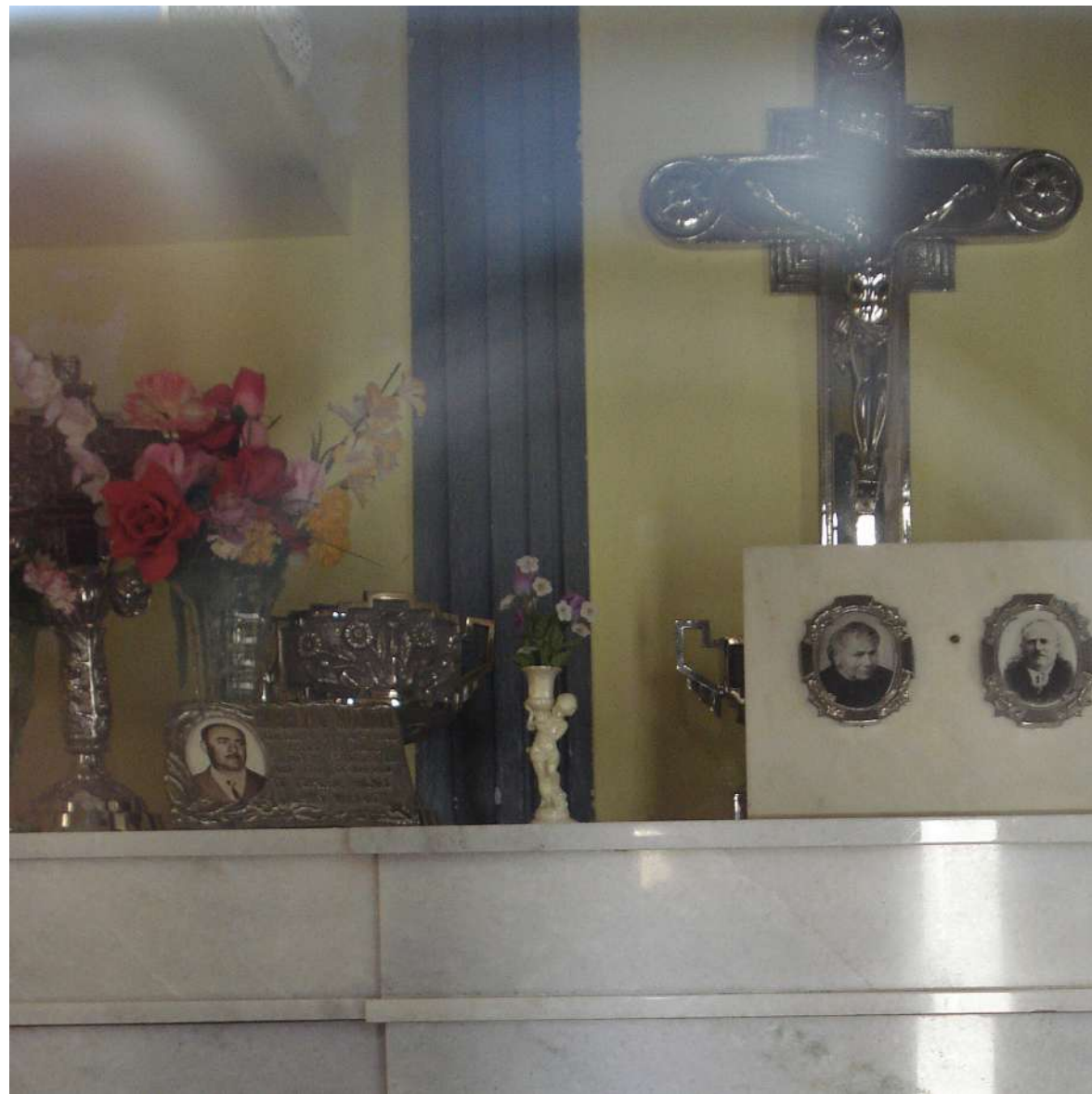
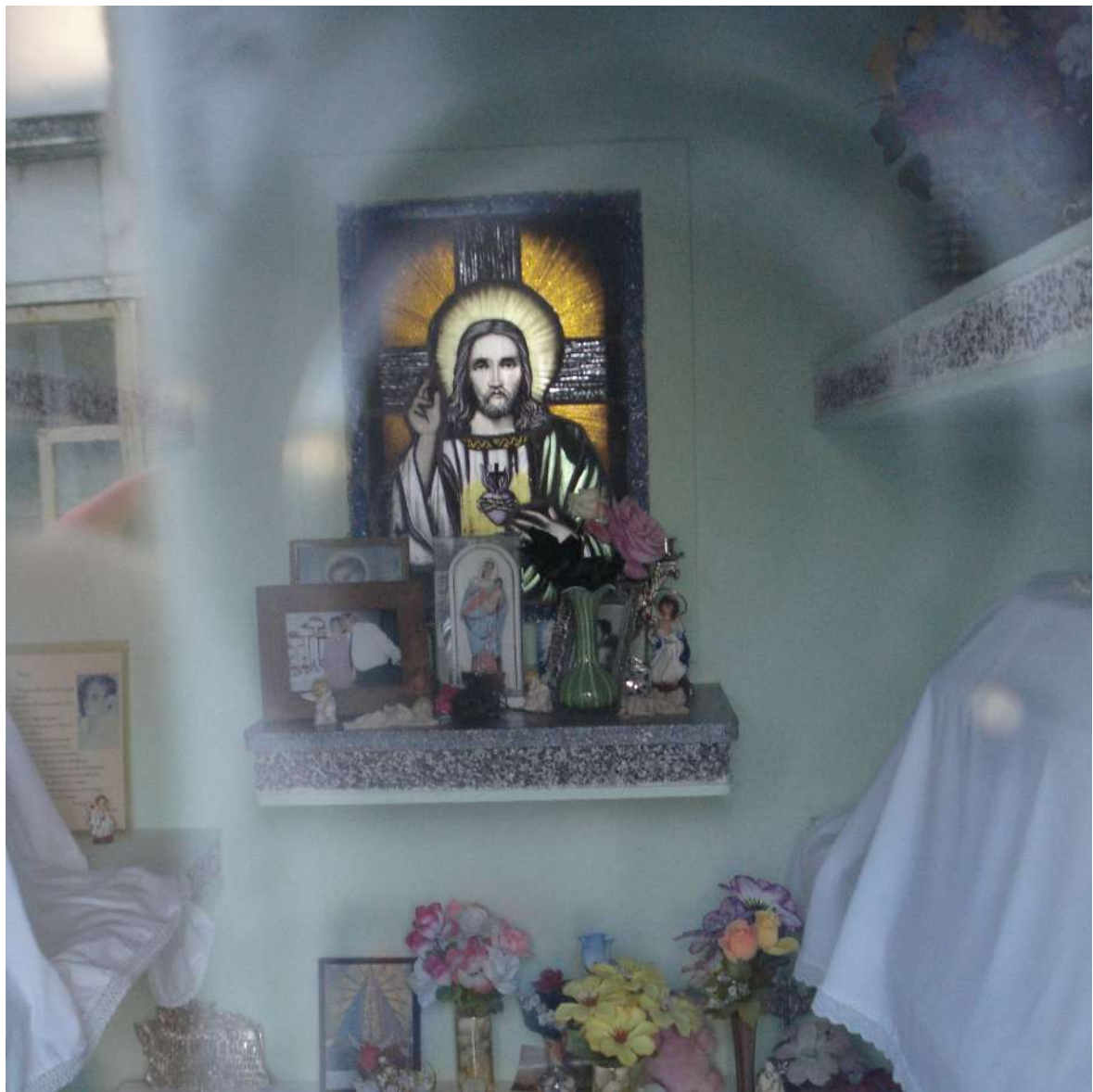
226 panteones fueron relevados por Nora, en su mayoría determinando también el apellido paterno de la familia que lo habita. Dichas estructuras tienen la particularidad de ser edificaciones a las que se puede ingresar, tras sortear una puerta, a un habitáculo donde residen restos (sea en cofres o cajones) de los muertos allí constelados, básicamente, un monoambiente con mayores o menores lujos, usualmente decorado con símbolos cristianos que marcan la adscripción del cadáver a los designios de la religión, aunque no por ello se le pueda aunar plenamente a los dogmas de esa fe.



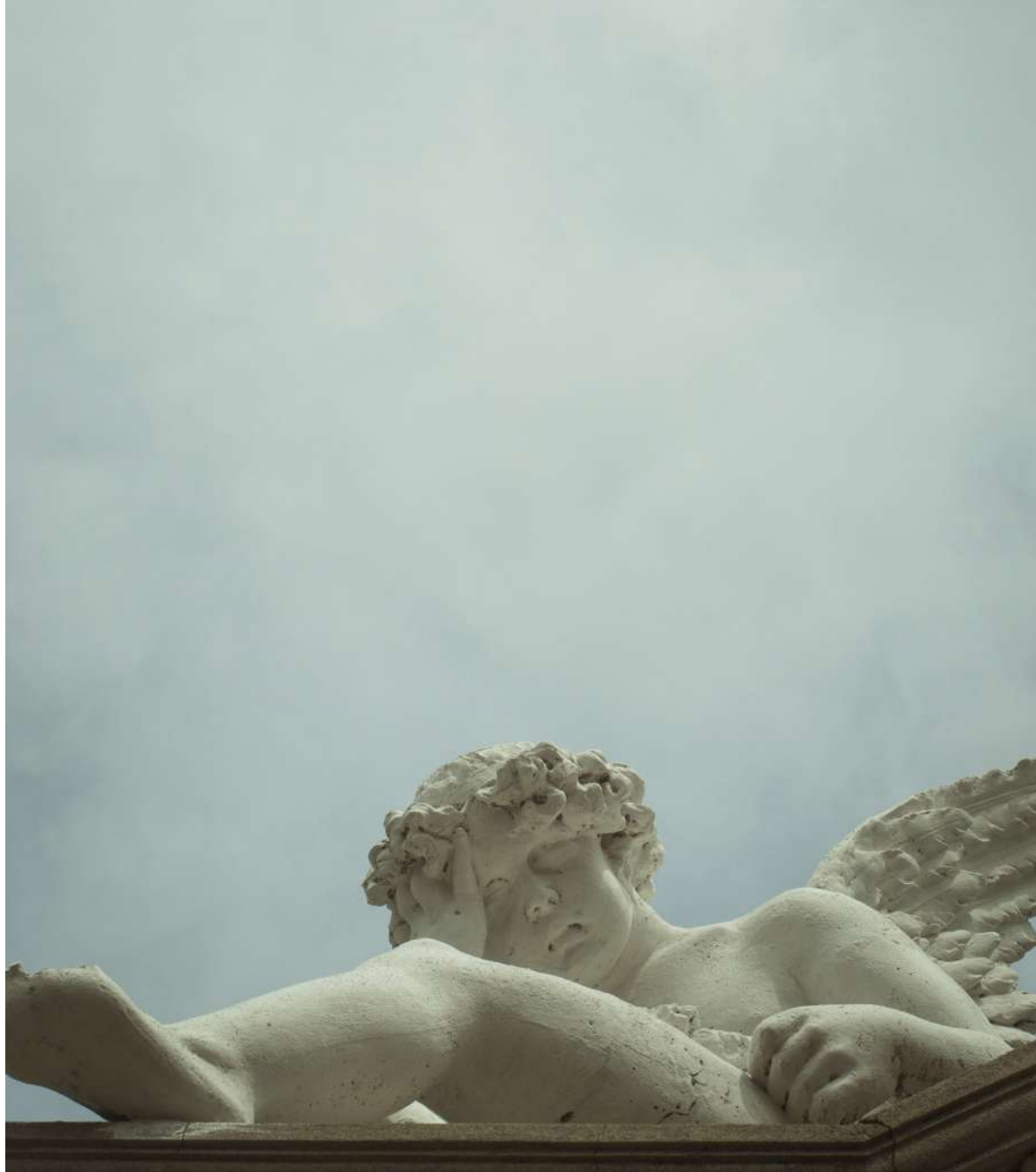
Una vez que la puerta de ingreso es sorteada, se abre un espacio donde conviven restos humanos – tanto en cajones como en bolsas como en urnas y cofres - con cruces de bronce, flores de plástico, escobas y otros implementos de limpieza, fotos, osos de peluches, imágenes cristianas, rosarios, tarjetas y dedicatorias, invitaciones y recordatorios. Varios cuentan con un sótano cuya escalera de acceso suele estar tapada por un enrejado o una plancha de madera que se abre desde el recinto al que se accede pero que, complementariamente, puede tener un espacio de ventilación conexo a la estructura que lo conecte al exterior; al sótano, el ingreso suele hacerse a través de una escalera de metal o madera que rechina a cada paso que se da tierra adentro, mientras aumenta el olor a encierro y humedad.











En el frente de estas construcciones, datos de sus moradores se entrelazan oratorias o despedidas que— lápidas y epitafios — son dirigidas a estos o a ensalzarlos ante los otros vivos que allí se encuentren. Placas de latón, bronce u otras aleaciones, en piedra socavadas, en relieve con los mismos materiales de la tumba, o sólo vestigios de su existencia, son los canales que comunican, siguiendo las palabras de Ariés (1984), no sólo la identidad de quien ha fallecido y allí su cuerpo encerrado sino también signos de su personalidad. Los pocos panteones que no están coronados por el apellido de la cabeza masculina familiar, lo están por los de sus viudas o por el nombre del primer cuerpo que lo habitó que, a su vez, suele ser por quien se hizo



Como sugiere Eggner (2010) respecto a las lápidas en cementerios rurales estadounidenses del siglo XIX, la presencia de figuras antropomorfas afligidas, sean deudos o ángeles, sugiere que la muerte es una forma de presencia que se expresa en sentidos y sentires que comunican al muerto y al vivo los sentimientos que advienen con la muerte del primero. En tal línea, también hay otros epitafios que transmiten el mensaje de los muertos a los vivos, "sabemos que algún día, de algún modo, nos enfrentaremos a nuestra propia mortalidad. En esta contienda, ¿por qué no deberíamos tener la última palabra? (Miller, en Pickover, 2019:39).







Asimismo, otras inscripciones sólo se remiten a dan cuenta del nombre y apellido, fecha de muerte y nacimiento de algunos de los que allí moran, a la vez que otras expresan deseos o anhelos de los deudos, órdenes, conmemoraciones y recuerdos que personalizan al difunto a través de mensajes escritos. Si bien ya lo remarcaba Ariés (2000; 1984) respecto a los comerciantes occidentales de tumbas de los siglos XIX y XX, las placas conllevan una suerte de fórmula hecha la que los deudos pueden apelar en pos de expresar el sentimiento que adviene con la transformación que la muerte imprime; aún hoy, casa que hacen grabados y placas como así también los mismos cementerios - como el de la Cooperativa - ofrecen estas fórmulas en latón, bronce u otras aleaciones.

Éstos eran los que debía yo relevar en pos del censo que acordé con Juan llevar adelante. De todos modos "frente al rostro anónimo de la muerte, el rostro vivo, que representa una personalidad inconfundible, es la expresión de una concepción individual de la vida" (Belting, 2007: 167) por lo que las imágenes que acompañan a las placas, en la parte exterior de los panteones, también debían de ser tenidas en cuenta a la hora de ubicar a las tumbas y sus habitantes.

Asimismo se presentaban otras marcas y objetos que "sugerían la fuga del tiempo [en una] combinación de dos elementos, uno anecdótico que proporciona el sujeto (...), el otro simbólico, una imagen del tiempo y de la muerte" (Ariés, 1984: 273) que hacía del paso del tiempo un eje del morir. No solo de relojes en placas se hacen vanidades, sino del eje de tiempo que - tras el rostro de la foto - marca el paso de las edades entre el nacimiento y la muerte.









Recorriendo así el cementerio, encontré que una vez que los panteones han llegado al máximo la capacidad de cuerpos muertos que pueden albergar, varias opciones se abren ante los deudos: sellar la entrada al panteón (para, de paso, evitar robos de los objetos allí presentes) y enterrar al nuevo miembro en otro lado o mover a la familia que reside bajo ese techo a otro espacio, como me había advertido Juan. Aunque también si han pasado más de \_30-40 años desde que se enterró al cuerpo, lo podés reducir. Le haces así, crack, crack, como me contaba Juan una mañana mientras con sus manos hacía como si enroscase un trapo, y lo metes en un cajón más chico, reduciendo así el espacio que ocupa el cajón que contiene a los cadáveres.

Reducir un cuerpo implica abrir el cajón en el que se lo entierra para extraer el cadáver y trozarlo a los fines prácticos de que, en su completitud, entre en una bolsa de consorcio como la que yo tenía entre mis manos mientras transcurría esa charla y que contenía el esqueleto, jaspeado en rojos, de don Molina. Huesos, huesitos y un fuerte olor a lavandina contenía la doble bolsa de consorcio con la que Juan me consolaba por no poder haber visto un par de exhumaciones que habían pasado la semana anterior a mi llegada. Nunca imaginé que mover un cráneo con piel pegada y un tupido bigote gris a las 10 de la mañana, dentro de un panteón roto y vacío y usando un cartón como herramienta, sería parte del censar que estaba llevando adelante, pero así era y, de todos modos, no estaba tan mal trabajar en el cementerio.







Debo aclarar que enterrar es el primer verbo que determina la acción de guardar tanto bajo la tierra como a su ras o por encima de la misma al cajón que contiene a la persona fallecida. A diferencia de cremar, donde el cajón es un accesorio combustible y las cenizas terminan esparcidas en algún lugar o dentro de una urna, el enterramiento necesita – para poder reducir después un cuerpo – que las condiciones ambientales que brinde el cajón sean propicias para que el cuerpo licúe sus humores, éstos se filtren al fondo del mismo (ya que dentro el cuerpo es colocado sobre una placa metálica porosa) y comience un proceso de deshidratación que seque la piel y *crack, crack*, como trozar pollo con las manos. El horror ante el cadáver, propio de los análisis citados en la introducción de esta tesis, parecía no hacer mella entre los trabajadores del cementerio y, en el caso de los cadáveres resacos que se asomaban entre los cajones rotos que abundaban en la necrópolis, tampoco en los pibes del barrio que allí adentro deambulaban.

## Nicheras

### Nicheras mutualistas

Otra forma de expresión que asumen las tumbas son las nicheras. En línea con los flujos migratorios de finales de siglo XIX, varias instituciones se formaron en pos de generar redes de asistencia a quienes, en su hacerse la América, no contaban con redes familiares que les contengan y, posteriormente, los entierren. Allí donde el Estado faltaba, el mutualismo como modo de asociación se hacía presente en organizaciones de base policlasista que nucleaban, extrayendo estimaciones del censo de 1914, entre el 16% y el 9,6% de la población activa del país (González Bernaldo de Quirós, 2013).

Si bien, para tal año dos de cada tres asociaciones se asentaban en tierras bonaerenses, en Huinca Renancó habían abierto sus puertas la Asociación Italiana de Socorros Mutuos Santa Paula, en abril de 1907, la Sociedad Española de Socorros Mutuos Villa Torroba, en abril de 1909, contando con 114 socios de base, y el Centro Social Progresista Villa Torroba – de corte cosmopolita-, un mes después que la anterior. Tanto la zona como el pueblo eran de reciente anexión y creación en los mapas del Estado nacional por lo que la urgencia de su población atrajo a muchos de los migrantes que, llegados primero a Buenos Aires, se distribuyeron luego por Santa Fe y posteriormente por Córdoba.

Sobre los datos del censo 1914, González Bernaldo de Quirós (2013) sostiene que de las 1202 sociedades de socorros mutuos – cuyos asociados sobrepasaban el medio millón – un 70% aglutinaba a sus miembros por su condición de extranjería, mientras que en de las restantes éstos se agrupaban junto a argentinos nativos (constituyendo sociedades “cosmopolitas”), en asociaciones confesionales o según su oficio. Dentro de las extranjeras, las asociaciones italianas representaban el 38,5% del total relevado mientras que las españolas el 20,7%, diferencia que la autora lee en relación a una mayor tendencia del mutualismo italiano a la dispersión. En el cementerio de Huinca, ambas sociedades extranjeras construyeron nicheras para sus socios.



La nichera de la Sociedad Italiana (SMSA) es una estructura rectangular, tipo galería, con tres arcadas que dan a un pasillo interno y una que, dando al pasillo central-indica en letras oxidadas “Asociación Italiana de Socorros Mutuos”, referenciada como Sociedad Italiana en el plano de Norma. 72 bocas se reparten en 6 filas de 12 nichos sobre la pared que corre de este a oeste, y que – si no están ocupados hoy- se supone que lo han estado en el pasado ya que el primer enterramiento que registré data de 1911 mientras que el último del 2007. Aquí a diferencia de la nichera municipal en la que hay nicheras dobles (en las que caben dos cajones uno delante el otro), sólo un matrimonio comparte espacio. Los demás nichos se encuentran vacíos, sellados sin referencia, referenciados por placas (que dan cuenta de los enterrados), flores o cajones que se pueden ver a simple vista.





El censar requería dar cuenta no sólo de las identidades presentes, sino también de los espacios en los que – habiendo marcas propias de la individualización y loteos de las tumbas – podría haber cuerpos que, en vez de placas, sean de cajones, osos de peluches, chupetes, perímetros, formas de forestar y flores, escritos y hendidias rotas que me permitían ver hacia adentro. Si bien en este cementerio cada tumba se erige desde un primer muerto, al que se le pueden sumar otros, el hecho de que sus cuerpos– reducidos a cenizas o a cadáver – estén ocultos de mi vista (a excepción de un par de cajones) vuelve a las tumbas en la necrópolis, expresiones de necesaria exploración a los fines de determinar si ahí hay un algo o un alguien a consignar en mi censo. Ver un cementerio es ver este espacio en sus marcas mortuorias, aunque no a ellas reducirlo o hacerlo depender ya que si bien, en su mayoría, todas las tumbas guardan dentro de sí a un muerto, no todas –hasta hace varios años atrás- lo hacían.

Sobre las tumbas testimoniales allí dentro, se puede dar cuenta de la que la familia Buendía había levantado para dos de sus miembros asesinados durante la última dictadura en Argentina. Harán unos diez años atrás, según estimaciones de Juan, se reconocieron los cuerpos que, ahora, están dentro de las tumbas que abiertas muchos años antes contenían sus nombres y memorias (Ariés, 1984). Hoy placas sencillas dan cuenta del nombre de los dos hermanos fallecidos, junto a su fecha de nacimiento y mensajes de su familia cercana, en una nichera de doble boca que – en granito – oculta tras un vidrio y una cortina los restos restituidos.





En el caso de la nichera de la Sociedad Española (SME) el día que llegué al cementerio, para hacer campo durante mi primer día de los muertos en noviembre de 2015, apenas Juan me vio entrar comenzó a lamentarse porque no había estado para presenciar la exhumación de dos cuerpos. Uno era el cadáver de un niño que, recién nacido, había sido asesinado por su mamá; como el padre nunca había aparecido y la mamá, procedente de Bolivia, no contaba con familiares en el país, su cuerpo había sido depositado por el propio Juan en un cajoncito en el sótano de la Sociedad Española (al lado de otro cuyo ocupante había corrido, a sus escasos años, una suerte similar). Asesinado en un pueblo cercano, había ido a parar allí porque en Huinca está asentada la sede del poder judicial provincial en la que había recaído el caso.

A pedido del fiscal (quien se había apersonado en el cementerio el día de la exhumación), Juan sacó el cuerpo *\_ que me gustaría que venga el cura y le den cristiana sepultura*. Dar cristiana sepultura requería de aquellos pasos que, de nuevo a lo Van Gennepe (separación > espacio social: cuerpo muerto / cuerpo vivo – transición > exequias: cuerpo muerto / cuerpo vivo - incorporación > cuerpo muerto reside la necrópolis – cuerpo vivo reside en el resto de la ciudad), sistematizaban la incorporación de un nuevo miembro de la población, algo así como el bautismo entre vivos, entre muertos.





A diferencia de la nichera de la SMSA, la de la SME contaba con un sótano al que se accedía sólo tras sortear el candado colocado por los guardias. La puerta de este, que linda con un espacio parquizado antes utilizado para dar el último adiós al difunto, se orienta hacia al este por lo que – hasta aproximadamente las 10 am- el sol filtra por el vidrio que aparte de metal, la conforma. Dentro del sótano se hallan rastros de 13 nicheras ocupadas (sea por el cajón entero a la vista o por los nombres piedra) entre las casi 60 bocas que hay; éstas si no guardan cuerpos, guardan restos de cajones, placas, arañas, suciedad y humedad, además de los dos cajoncitos blancos de los niños asesinados.





La nichera de la SME se completa con dos cuartos, sobre tierra, que son utilizados como depósito de herramientas (sala que da al pasillo entre L10 y M12, según el plano de Nora) y espacio para trabajar con los cajones y, en el caso de la sala que da al pasillo central- capilla según Nora-, como lugar de paso para los cajones a trasladar dentro del mismo cementerio. En ella se dejan los cuerpos que llegan con bastante antelación a su entierro, aquellos que deben ser abiertos por orden judicial o aquellos que, como era el caso del de Don Fonez esa mañana de noviembre, debían ser reubicados.





Para mover el cajón de don Fonez, le habían pedido ayuda al sepulturero del cementerio nuevo. El calor del verano, la premura del día de los muertos y el peso del cajón, junto al cadáver dentro, hacían que moverlo requiriera no sólo fuerza e ingenio sino algunas cintas de camión (las que se usan para asegurar las lonas el acoplado) y, a veces, un carro para trasladar (si es que el piso irregular de los pasillos lo permite y el cementerio nuevo lo presta) el féretro hasta esa sala de la Sociedad Española que era usada como una suerte de limbo mortuorio. *.. Lo trajimos a mano porque carro no tenemos, pero este está livianito, me comentaba Juan mientras palmeaba el cajón, porque es de hace muchos años. Debe tener arriba de 40 años, esto tiene el cuerpo desvanecido. Es un chapón, lo meten ahí y después meten el coso y lo sellan. Tiene un sistema de válvulas. Lo abris así, imita con una perilla un movimiento en media luna, y larga todo el olor hasta que se desvanece el cuerpo. Pasan 2 o 3 meses y después el cuerpo ya... los primeros días hay un poquito de olor, después ya se va. Yo \_ ¿olor a qué? \_ a muerto, aparece Florencia limpiando el lente de la cámara que ese día había llevado para retratar la celebración.*

*.. ¿Sabés que le ponen ellos?, continuó Juan, la Cooperativa le pone ahí en la válvula una tacita con formol, un líquido que larga como un perfume más la ventilación; pero por ahí hay gente que se muere de cáncer, de tantas cosas que les ponen ahora, por ahí tienen mucho olor y por más que les pongas formol, por ahí se traban las válvulas. Yo \_¿y eso? ¿olor a qué tiene?, Florencia.\_ es muy difícil de explicártelo, Juan \_ básicamente es olor feo, es más fuerte; y yo te digo porque he trabajado, vos no lo vas a querer ver pero yo tengo cuerpos que he trabajado, pero no le vas a sacar fotos, le dice risueño a Florencia. Tengo una bolsa ahí que los trasladé del cajón, porque ya los saqué del fondo allá, de la nichera del fondo. La cambiaron porque trajeron a la madre que murió hace 2 años en Pincen, y la trajeron acá. Yo tengo que ir ahora...ayer u hoy tenía que traerme el Fonez hijo, hizo una urna para no gastar porque son carísimos estos, señalando el catafalco. La urna también es carísima. No quisieron gastar así que hizo una urna y yo la estoy esperando para meter la bolsa. Hoy día saqué los huesos.*



## Nicheras privadas

En el caso de las nicheras mutualistas, los cajones o urnas que eran colocados en sus bocas – como iba a ser el de Fonez - perdían contacto con el exterior. Descontando las roturas en las tapas de alguna nichera por las que filtra el aire exterior o por las esclusas del cajón, los cadáveres o cenizas que guardan no tienen contacto con el aire exterior. La teoría miasmática y el hieginismo aun regulan el modo de encerrar los cuerpos aunque, a veces, el paso del tiempo les juega una mala pasada al hacer estragos con los materiales que lo guardan.

En el caso de las nicheras privadas, varias tienen hendijas que filtran el aire hacia adentro de la boca sellada del nicho. Las hay de una, dos y tres bocas pero también de varias más a las que, más que en una mínima proporción, ningún vivo puede entrar sin tener que retirar lo que ella guarde. Allí, cada boca se abre a un nicho, aproximadamente de 2 m. por casi 1 m., que guarda los restos del difunto, o bolsas, o flores, o pedazos de cajones, hay variedad en el cementerio de Huinca.

En el plano general, Nora había marcado 516 nicheras las que, condición *sine qua non* del nicho sobre tierra, variadas formas asumen. Están aquellas que ocultan al cajón tras una cortina, un amurado, vidrio, metal, piedra, como así otras que brindan la posibilidad de acceder a su contenido tras sortear una traba y algunas otras que no. Las hay de granito, de mármol, con mosaicos, con revoque fino de cemento, con placas de bronce o latón, floreros o santos, cada una ornada en relación no sólo a su habitante sino a las posibilidades de los materiales de la estructura donde se emplaza. Si bien por el mantenimiento del espacio del cementerio se paga un canon a la Municipalidad, el terreno sobre el que se hacen las tumbas debe ser adquirido con anterioridad y se considera propiedad privada del dueño.





Si una se fija en la distribución de las sepulturas indicadas no es de extrañar su ubicación sobre los pasillos centrales, ya que desde estos el *cementerio cementerio*, como me había dicho Juan, se había proyectado e iniciado su construcción. El primer loteo de éstos terrenos lindaba con el pasillo principal proyectado en la necrópolis que, modificada desde el pasillo Norte Sur y Este Oeste, experimentó movimientos estructurales fuertes en 1933 (creación de las nicheras municipales) y 1935 (año de construcción del muro que rodea al lugar), además de los que tuvieron lugar en las primeras décadas del siglo XX. La mayoría de las construcciones grandes y con mayor gasto de dinero en materiales y ornamentos se ubican en estos pasillos, mientras que al interior de los bloques que su cruce generan las hay más modestas.



*\_Acá hubo un tiempo que robaron muchas placas, cajones que están abiertos, nicheras así que tienen abiertas las puertas, me comentaba Juan una mañana de censo, Yo\_ ¿y no se meterán adentro del cajón para ver si tienen anillos o eso? Me acuerdo que cuando murió mi abuela y la estaba vistiendo me dijeron "enterrala sin nada que el que cierra el cajón roba todo", Juan\_ yo no sé acá. Viene de la Cooperativa, la Cooperativa se hace cargo y cuando pasa acá yo hago lo que quiero, Yo \_pero ya cerrado, le pregunto refiriéndome al cajón, \_ si, ellos hacen todo el trabajo, también por las instalaciones que tienen, por eso podés durar como Quico [el sepulturero anterior a él], 100 años. Acá dicen que vivís más, tirás más a la vida que en otro lado. Es como que vos estás haciendo un esfuerzo por el trabajo que haces hasta vos y vivís más años. Yo muevo cajones, muevo esto, muevo urnas, lo que sea...y esto debe tener... [mirando al cajón que tiene al lado] Yo\_ ¿Eso es madera?, Juan.\_ No, dice golpeando al cajón, esto es plástico con madera. Es plastificado, después hay otros con manijas... ¿no viste ese panteón? ah, lo tengo cerrado, ese tiene doble puerta, hay con manijas de bronce de muchos años. Igual ahora el bronce no tiene tanto valor.*







### Nichera Municipal

Según la reseña del cementerio que Nora me entregó junto con el plano general, en 1929 el cementerio local tenía una dimensión de 100x100 mts. En 1933 Francisca Errecaren de Crespo [dueña de la chacra en cuya esquina se emplaza] dona una fracción de 11mt. por 100 mts. de fondo para la construcción de nichos municipales. En la actualidad en este sector existen 504 nichos municipales distribuidos en 16 pabellones que funcionan también como tapial sur, conforman en el fondo las nicheras municipales y el límite entre la necrópolis y los campos que se extienden tierra adentro.

Irregulares en su construcción llegan a formar paredes de hasta tres metros de ancho de nichos a los que debe accederse a través de dos escaleras móviles que, en todo el tiempo que allí estuve yo, se movieron pocas veces (y la mayor parte de ellas, por mí). Asimétricos y con pendientes poco funcionales para evacuar el agua de lluvia, los techos de chapa sobre vigas de madera se emplazan formando galerías de tumbas en las que varias palomas anidan. Si a lo anterior le sumamos el hecho de que en la mezcla de cemento fino que recubre la estructura en vez de arena se usó el abundante guadal de la zona, lo que derivó en un constante descascararse de las paredes y al surgimiento de moho, el olor a humedad de la estructura encuentra explicación.





A excepción de un pabellón cubierto a ambos lados de tumbas, los demás, tras cruzar un pasillo, se enfrentan a las filas de panteones H26 y O27. Las bocas donde se ubicarán los restos – sea en cajones, bolsas o urnas – tienen dimensiones similares a las nicheras privadas, pudiendo presentarse bocas en donde entran hasta dos féretros de cuerpos adultos, ubicados uno delante del otro, y a diferencia de algunas de éstas, no poseen rendijas de ventilación ni constelaciones pater familias.



Cada boca veda al cajón de la vista a través de diferentes recursos. Están aquellas que cierran con material la conexión al afuera, hay otras que permiten que uno acceda al cajón abriendo un candado o cerradura en una puerta de vidrio, metal, con borde de madera o de chapa, que da a un espacio translúcido a través de una cortina o de flores u ositos de peluches, que tiene placas, santos, cartas, mensajes, mugre, rosarios, billetes, cigarrillos, juguetes de bebés, todo en la pared del fondo, referido así por sepultureros y vecinos.



Cuando iba por la mitad del sector B de mi propio plano, por junio de 2016, a Julián lo había reemplazado Alberto *\_de las nicheras hay un plano que está bien hecho, me dijo un día, no lo encontré pero mañana lo buscamos mejor*, fue una de las primeras cosas que me dijo cuando entramos en confianza conmigo. El plano era una cuadrícula hecha a mano por Don Quico; en un pabellón por carilla referenciaba a los las bocas de los nichos por el nombre, apellido, fecha de defunción y cantidad de años que, desde 1990 (año de hechura del censo de Quico) hacía que éstos guardaban un cuerpo, convirtiéndose en su tumba.



### **Sepulturas en... / Sepulturas sin...**

Entre las últimas categorizaciones de las que Nora se valía en pos de identificar tumbas, están aquellas que hacen alusión al estado del loteo. *Sepulturas sin decreto concesión*, *Sepulturas sin demarcar* y *Sepulturas sin edificar* marcan, de alguna forma que no se puede apreciar desde los materiales que me expidió, espacios que no tienen marca alguna de su presente o pasado como tumba por ser éstas cruces clavadas en la misma tierra y, por tanto, difíciles de mantener durante los años que transcurrieron entre su plano de Nora y mi investigación. Como en el original del plano general no salía el color que indicaba cada una de estas referencias, me fue imposible trazar desde ella una línea temporal que comience en 1999 y siga hasta hoy. *Sepulturas en mal estado* y *Sepulturas en construcción* completaron los modos de identificar la presencia presente o futura de un habitante más en la necrópolis.

Las cruces se repiten, las placas también, las dimensiones de lotes y las flores y rosarios, musgo, arañas, nombres, apellidos, fechas de nacimiento y de defunción, deudos que se despiden y maridos que recuerdan, las fotos de los muertos, las marcas del cementerio devuelven un modo de materializar el morir criollo y cristiano. "La tumba es un memorial" (Ariés, 1984: 173), una marca de que la muerte pasó y ese algo al que refería Rodrigo al inicio del apartado, era la nueva forma de recordarle a los vivos que antes fue un alguien.

Si bien el uso de los ataúdes de madera los países mediterráneos no se dió sin reticencias, el cadáver que se disimulaba tras sus hojas ocupaba un espacio individual desde finales de 1800 cuando la "repugnancia ante la idea de dejar una tumba anónima e invisible" (Ariés, 1984: 430) fomentaba, en países como Italia y Francia, la singularización y monumentalización de los espacios que ocupaban tumbas, desde ese momento, singularizadas. En una línea de apropiación-singularización de tumbas, puede remitirse la adopción de cadáveres nn enterrados en el cementerio de Puerto Berrio (Colombia) por sus habitantes, como lo expone el director Echavarría Olano en el documental Réquiem NN (2013); allí la fe y el favor, como en el mediterráneo la repugnancia, motiva la visibilización e identificación de cuerpo que la tumba guarda.



En su mayoría tumbas-planas, algunas están compuestas también por una estela vertical en la que las fotos y las placas aparecen junto a cruces y floreros. Esta conjunción "un elemento vertical y de un elemento horizontal anuncia la tumba común de los siglos XIX-XX en Francia, en Italia. Bastará con reemplazar la estela por la cruz recortada cuando ésta era solamente grabada o esculpida sobre la losa, y, recíprocamente, transferir la inscripción de la estela a la losa: entonces se obtendrá el modelo continental más difundido en nuestra época" (Ariés, 1984: 229) a los que las cruces se suman en diferentes materiales y, dependiendo su orientación, en diferentes marcas de la vertiente que alienta al rito mortuorio, como es el caso de las cruces ladeadas de los cementerios de la patagonia argentina y las tumbas anglosajonas en el país (Castiglione, 2018) que aún conservan los cercos que sobresalen de la tierra para, en caso de nevadas, poder hallarlas (como muestra la foto a continuación).













Si tenemos en cuenta que los 16 años que separan el trabajo de Nora y el mío se corresponden a 4 períodos de intendencia municipal y que, en cada una, la administración del cementerio puede verse afectada, es difícil – como encontré apenas empecé con ese proceso – tomar a los loteos que indica como espacios constantes; no sólo por los cambios que pudieron haber sufrido luego de mayo de 1999 sino porque las tumbas que están hechas de materiales vulnerables a los vientos y heladas de la zona pampeana podrían haber cedido ante los embates de éstos. De hecho, aquí donde la constancia parecería regla (y no deja de venir a mi cabeza la paz de las naciones de Kant), muchas mudanzas tienen asidero. Si no hay algo, ¿hay alguien?

## Otras marcas

Casi los mismos interrogantes surgieron respecto a los osarios que sobre la esquina sureste Nora coloca *\_dicen que ahí había huesos, me comentó una tarde Inés moviendo un bloque de cemento rectangular que tapa este supuesto osario en suelo (del que Nora no da cuenta) \_y ahí la Difunta Correa. Los chicos se roban las velas, los rosarios (...), completa la vecina del cementerio respecto a la esquina sureste. El osario que Nora coloca en diagonal a la bomba de agua que ya no existe es la Difunta Correa<sup>2</sup> de Inés y un espacio para quemar basura, al igual – en este último uso – que el otro por Nora puntualizó.*



2 Junto a ésta, otras devociones populares no ortodoxas (Coluccio, 1995) el Gauchito Gil y San La Muerte a la vez que el culto a la tumba de Thelma, completan un abanico de rituales devocionales dentro del cementerio que será retomado en el último capítulo de esta tesis.



De los rastros devocionales a Deolinda Correa, difundida por arrieros y camioneros a través de altares sobre la ruta, el osario sólo guarda una placa de agradecimiento que se enmaraña con las marcas del humo que el fuego realizado allí dentro ha dejado junto a flores plásticas deshechas, envoltorios de velas, parafina fundida, mosaicos y partes de vidrios además de esporádicas cajas de vino, velas, bolsas y ramas. En caso de también guardar hue-

sos, la estructura nada revela más que en palabras de Inés y en su emplazamiento allí que, en caso de ser una ermita unitaria, la convertiría en la única dentro de la necrópolis. La Difunta Correa, el Gaucho Gil y San La Muerte a la vez que el culto a la tumba de Thelma, completan un abanico de devociones populares no ortodoxas (Coluccio, 1995) cuya presencia dentro del cementerio será retomada en el cuarto capítulo de esta tesis.

Junto a éstos, las últimas marcas que completan el plano general son aquellas que refieren a las bombas de agua, los baños, los pinos y el tapial que cerca el espacio. Sobre las primeras, Nora marca una hoy inexistente, otra de extracción manual que no funciona (la ubicada sobre la tapia oeste) y deja sin marcar la que se ubica en la esquina noroeste del cementerio. Si bien Nora no contempló en 1999 las canillas dispuestas en el cementerio – una de las cuales recuerdo de años anteriores a ese –, dos sobre el pasillo principal (A14 y pasillo central N-S + G13 y pasillo principal) y otras dos en los baños, tampoco lo hace la Municipalidad hoy en cuanto a su control.

De hecho, y recordando la separación de aguas que Salessi (1995) marcaba en cuanto al modelo de política higienista argentino, sólo en las dos bombas de extracción manual de agua que aún siguen en pie las advertencias sobre su consumo son clarificadas por la Dirección de Bromatología Municipal. PROHIBIDO SU CONSUMO rezan los carteles escritos en un chapón oxidado por el tiempo y ubicado al lado de sendas bombas. Las canillas de los pasillos si funcionan más las del baño, no; *la bomba tira, pero anda al otro, al del nuevo, me aconsejó Alberto cuando le pregunté por los baños, no me gusta ese lugar, me da cosa, le confesé, si, a mí también me da recelo.*

Ubicados dentro de una estructura –que teniendo una puerta ubicada al norte y otra al sur – cuyas paredes laterales están pobladas de nichos, los baños del cementerio municipal se encuentran pegados al mural que separa a ambas necrópolis y, por su estado, no esperan ser visitados. A diferencia de los de la Cooperativa, que están limpios y con los elementos de aseo propio de un baño, éstos no poseen ni puertas que los separen del afuera ni tampoco otras que separen los inodoros del área del lavabo. En las contadas veces en que a ellos entré, un rollo de papel higiénico sin papel yacía en uno y, en otro, un trapo que – vestigios de humo en el inodoro – parecía haber sido bañado de alguna sustancia inflamable. Solo los pibes del barrio entran a ellos, sea para jugar, para esconderse o para propinarse muestras de cariño adolescente.

De los 16 pinos que Nora marca en el plano, sólo 7 continúan en pie. Algunos, según Juan, se secalon y hubo que talarlos *para después vender la leña. Yo así lo conocí a tu abuelo, le pregunté si podía ir a sacarle las ramas caídas del campo para vender la leña, y me dejó; otros directamente fueron talados para restarles fuerza, pasa que tienen raíces profundas (...)* se comieron a las tumbas, mira aquella [señalando la que está enfrentada al segundo árbol dibujado entre la hilera de tumbas del tapial noreste y la fila H2], *la levantó, y si, la sepultura en tierra tiene su base ladeada por las raíces que claramente penetran allí.*

Lo único que Nora no marcó, y es de extrañar porque su construcción es anterior a 1999, es el monolito que divisa desde la entrada principal. En la estructura blanca, adornada por una ligustrina, varias placas dan asiento a personas individuales, instituciones y agrupaciones que eligen el espacio para recordar a sus fallecidos. *A Fidencia Olguin de Maltagliatti sus alumnos 1981-1982; La Fraternidad ferrocarril, 20 junio 1987, a sus compañeros fallecidos; la Cooperativa de Servicios Anexos a sus socios fallecidos; Clase 19—a los compañeros fallecidos, oc-*

*tubre 1983; la Comunidad de Huinca Renancó evocación del Día de la Memoria...* entre otros se disponen a recordar y homenajear aniversarios y recuerdos que presentan, usualmente en género masculino, a grupos que rememoran a otros. La función memorial del monolito, en ese caso, no surge de un cadáver allí sino del deseo de recuerdo de colectivos a colectivos o de colectivos a personas individuales a las que, a su vez, destacan por sus labores o a quienes recuerdan en su desaparición.



## Lo relevado/revelado

4232 columnas, sin contar aquellas que marcan sólo lotes, tiene el archivo final que le presenté a Juan y que me hizo devenir trabajadora, y extendió mi vida y me marcó de locura. Alguien, mi abuela no me dijo quien, *\_me vió barriendo la vereda y se vino y me dijo "vi salir a tu nieta con bolsas del cementerio, ¿qué le pasa? ¿está loca?" no, no, está haciendo su tesis le dije yo*, fue lo único que me contó.

El participar para observar, mantra etnográfico post barandilla, se materializó en una carpeta tamaño oficio, compuesta por varias páginas impresas a simple faz que, realizado con el programa Paint reproducen los bloques en los que había decidido dividir el cementerio para censarlo. A éste lo completaron referencias que permitían ubicar a las tumbas por zona, pasillo, bloque de filas, fila y ubicación.

ZONA A (recorrida de Norte a Sur): pasillos 1, 2, 3, 4, 5, 6.

PASILLO CENTRAL (recorrido de Este a Oeste): pasillo 7.

ZONA B (recorrida de Norte a Sur): pasillos 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15.

PASILLO ESTE (recorrido de Sur a Norte): pasillo 16.

NICHERAS MUNICIPALES (recorridas de Este a Oeste): pabellones 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 en pasillo 19.

ZONA C (recorrida de Sur a Norte): pasillos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

PASILLO CENTRAL (recorrido de Este a Oeste): pasillo 10.

ZONA D (recorrida de Sur a Norte): pasillo fantasma -corresponde a un pasillo que Nora marco entre F11 y G13. En su salida al pasillo principal una tumba bloquea el paso dejando tras de sí, un pasillo formado entre espaldas de tumbas y que sólo contiene una cruz en su acceso desde el pasillo Oeste de mi referencia-, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

PASILLO OESTE (recorrido de Norte a Sur): pasillo 17.

PASILLO PRINCIPAL (recorrido de Norte a Sur): pasillo 18.



Dentro de cada pasillo y cada bloque, cada tumba se determinaba en un esquema de recorrido orientado por los puntos cardinales y la derecha/izquierda del cuerpo orientado entre ellos. Por último, cuatro referencias organizaban los nombres/apellidos que marcaban las tumbas (3631 totales) extraídos de las placas e inscripciones sobre las mismas, espacios vacíos (36), espacios cerrados en los que había marcas de tumbas (floreros, placas con años, algún que otro rol, adornos, cajones a la vista siendo 346 las totales) y una doble x que indicaba 219 espacios que, también como había aprendido del plano de Nora, se ajustaban a las dimensiones del loteo.

Dar cuenta de la ubicación de cada muerto en el espacio, de la ubicación de cada nombre (a fin de cuentas, lo único que necesitaba Juan) era sólo una pata del censar. Otra era dar cuenta del lugar donde existía, recordando que dar cuenta de alguna cosa implica encerrarla en un modo de existencia que, a los fines de esta tesis, será el que emerge de “la impresión perceptiva esencial que los lugares presentan en una experiencia encarnada dada” (Pellini, 2014: 77-78. Traducción).

Partimos de un tecnopoder que nos encarna -mediante el dispositivo personalógico- como propiedad de un Estado y propietarios de nuestros cuerpos, replicando una vez – en la separación persona (el que posee) / cosa (lo poseído) (Espósito, 2009) – la separación entre sujeto/objeto-cultura/naturaleza que opera en la base interioridad/fisicalidad que Descola (2012) supone ontológicamente universal. En tal sentido, censar el cementerio requirió, por un lado, dar cuenta de la osamenta material sobre la que se asienta: su emplazamiento, modo de construcción y reglas de materialización pero también de las acciones que allí se apropian del algo en que el muerto se convierte y lo resucitan en un alguien, a través de su modo de construcción del espacio, a través de su singularización (Le Breton, 2002).

El que se marque variaciones sobre una constante nos guía a preguntar-

nos sobre el objeto en donde esta constante se marca, el cuerpo determinado como “conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales (...)” (Foucault, 2006: 15). El modo occidental de hacer realidad, una naturaleza/varias culturas, se pretende sobre una prelación analítica entre identificación y relación donde la primera se basa en la “atribución a los existentes de categorías concebidas por analogía con las que los humanos se reconocen [y valoran] a sí mismos” (Descola, 2012: 183) por lo que sobre los ejes interioridad/fisicalidad se marca un continuum entre lo humano y no-humano, entre la persona y la no-persona (Giorgi, 2014; Espósito, 2009), teniendo por base los diferentes modos de entender la agencia de los primeros: alma, fuerza vital, fiat voluntarista (Schütz y Luckmann, 2009), la capacidad de realizar/pensar procesos complejos (Osella, 2009; Thrift, 2008), la unión conciencia-lenguaje propia del siglo XX según Wolff (1997), etc.

Pero en el cementerio, no es tan así, como un día me mostró mi encuentro con María A.

### **María A. y María E: electrocardiograma del paisaje.<sup>3</sup>**

Uno de tantos días de censo entré al cementerio y fui a buscar a Juan para pedirle la llave del candado de adelante, guardé la bici en la guardia, cerré el candado, le devolví las llaves, charlamos un rato del clima, de las galletitas que había comprado, de nada en particular. Caminé para el fondo, del monolito a la izquierda frené frente al pabellón 3, saqué las fotocopias del catastro de Don Quico y como no estaban las de ese sector, imitando su modo cuadrículé la parte atrás de la fotocopia.

<sup>3</sup> Electrocardiograma al paisaje es una expresión extraída de la obra de la artista cordobesa Carina Cagnolo, a ella se le remite a través de este vínculo <https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/fotosintesis-un-electrocardiograma-del-paisaje> (visitado el 13 de abril de 2020).

María-lápida y foto y cemento y telarañas y manchas de pintura y un supuesto cuerpo en descomposición y gusanos y mugre y ropa y cabellos y una mujer y niños y abuelo posiblemente y metal; María A. en la fila 6, tercer columna, en lapicera azul garabateo su nombre: *María A. Quiroga (76) la de la foto de hombre* y sigo con la de al lado:

*Javiera A. de Garcia (60), tanta "mujer de" alguien, pienso.*

*Horacio A. Villegas (76),*

*Teresita Beatriz Villegas (11 meses), mirá los enterraron cerca, pienso;*

*Cacho Vega, algo me incomoda,*

*giro y miro el cielo a través de la arcada de la galería,*

*me prendo un pucho y leo mis anotaciones*

*hombre mujer, resaltan*

*vuelvo y sigo completando la cuadrícula, Vacía,*

*escribo sexo-género, lo tacho,*

*Oscar C. Scrimaglia (64),*

*freno y me vuelvo hacia María A.*

Me llama como María E, ni como tesista, ni como trabajadora, ni secretaria (como Juan solía decirme que era), ni como una loca, ni como la hija de... o la nieta de..., sino que su llamado es más orgánico, más carnal, es una denuncia. Como un producto más del régimen biométrico que señala la identificación por la materia, la de la identidad por el rostro de la foto que la corona, la foto por la máquina, sacó de mi billetera la cédula federal, mis datos chocan con su nombre que al mío se parece, y con su cara de paisano que nada tiene que ver con la china que me esperaría encontrar tras leer en su lápida, María A. Belting (2007) habla de la potencia de la imagen, así también da Silva Catela (2017), así la siento.



Debe ser un error, acá las paredes se descascaran y es una tumba vieja, no debe tener parientes por la zona, o si los tiene, no vienen, y si vienen no son parte de la *clientela* que paga por un modo de manutención, y que paga cerca del día de los muertos que ya llega pero.... ¿por qué yo esperaré esto? ¿qué potencia aguarda tras el error? El sistema que uso para pensar demuestra sus puntos flacos. Ya había podido sortear el qué hacer con los espacios en tierra que no tenían referencia o suponía vacíos pero me daba cuenta que lo había podido hacer porque su interpelación no se dirigía a mí, a mi yo como yo. Este "error" era diferente.

El sistema sexo-género, como categoría contemporánea, se prendía y títulaba... un hombre-mujer que respiró hasta antes de 1978 me interpelaba, ya que había nacido 9 años después, el muerto me ponía en jaque. María A. habita la necrópolis en tanto producto de mis contemporáneos, enmarañado entre objetos que si bien indican su muerte y su modo de agencia, la reviven en ese coso que hacen la araña que tejió su tela entre la lápida y la foto, el cemento de contacto que pegó ambas al frente de la nichera, la marcha de pintura que la corta perpendicularmente, las grietas que crecen en su cara y la manutención que a su tumba se le ha dado durante los años que está allí.

María toma fuerza en la tensión que ejerce sobre mí, se hace cuerpo, identidad socializada, la muerte del siglo pasado se inquieta ante los modos de morir del presente. "El problema no era como escapar a la consigna, sino cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna" (Deleuze y Guattari, 2006: 111), el desafío era como enunciar esta alteridad que – sin enunciarse desde el discurso/ movimiento queer- radicalizaba mi mundo.

Muerto qui parla, jugarle al 48 en la quiniela, María denunciaba a todos los dispositivos que naturalizados en mí me hacen ver en su presencia un error más que un grito de guerra a una de las patas de nuestro orden biopolítico, que me hacen encerrarla en una cosmovisión que la omite, la vuelve un caso extremo en la campana de Gauss, desestimando su poder de quebrar el sistema que me enuncia con A al responder a la fémina, de María Eugenia que es nenA en esa A.

Su foto no condice con el género que marca su nombre, la identidad tras la imagen y el medio (Belting, 2007) tambalea con su nombre que debe – en el orden de su composición- demarcar la filiación de un cuerpo a uno de los ejes del dualismo femenino/masculino. María se resiste, lucha María, su energía no es para tomar la calle y hacer una revolución, pero me trastoca.

María está ahí tal vez para que Jesús cuando vuelva la encuentre rápido, tal vez para ser visitado, tal vez porque es tradición, tal vez no esté su cuerpo o tal vez estén varios otros, sea como sea, me cachetea la realidad de su ser que no termina en su muerte sino la devuelve aquí, así, a mí que tengo que dar cuenta de su existencia a sabiendas que el modo del que la dote será el que sirva de guía para los visitantes fugaces del lugar. Aquel que ayude a su recuerdo, aquel que ayude a la preservación de su tumba.

María me excede desde el cemento, la foto y la placa (indicadores hasta el momento de los habitantes de las tumbas) trastoca el sistema sexo-género al denunciar su naturalizada concatenación a la vez que el tinte naturalista de la ontología que le da asidero. María es el monstruo del afuera, la pura ejecución, el ajeno al diálogo que "amenaza con quebrarlo por medio de una exterioridad directamente opuesta a la intimidad de la presencia cara a cara" (Espósito, 2009: 169).



María A. mastica el sistema sexo-género que se activa ante su presencia ausente y escupe carne, revienta desde su lugar al sistema naturaleza-cultura que demarco cuando hablo de los materiales orgánicos e inorgánicos que la hacen y se ríe de que quiera verla como sujeto u objeto al enfrentarme a su cara ¿qué diferencia reproduzco? ¿Para qué? ¿Para quién? De María puedo hablar cómo, desde el manajo de sentires de los que la hago al asirla en el dorso de la fotocopia, en el censo final, en estas hojas, puedo decirla como cuerpo/sexo/género/mugre/error/arañas/ pero la ejecución de cada palabra sobre su lugar, sobre la transformación de ese espacio a un lugar que interpela el lugar donde me hallo, sólo me revela que la cosa-en-sí es posible, en ejecución y no quieta sustancia. No es esta la paz kantiana de los cementerios sino la materialización del movimiento, el trasmutar del cuerpo y su individualización (Simondon, 2009) que no sólo deviene desde la muerte, sino que, desde la misma muerte, también se halla en los recorridos dentro de la necrópolis.

María me excede, su energía fuga por los dispositivos que me diagraman y – uno a uno- los hace temblar; María A. es la cachetada del 78 a la normalidad del 2016 cuando la censé y a las del 2019-2020 cuando la escribí, y la muerte y el misterio y lo inabarcable y un espejo y lo inaccesible, el algo-alguien que se retuerce tras la cortina estética que la muerte tiende, al afectar sentidos y sentires, sobre nosotras. Potencia-toda que vuelca en la experiencia de investigar dentro de un cementerio moderno la experiencia de vivirlo, al revelar que las formas de realidad que asume el espacio se dan a través de relaciones íntimas que llevamos adelante con y entre lo que entendemos e identificamos como marcas de la muerte

Si “una experimentación que actúa sobre lo real [no reproduce] un inconsciente cerrado sobre sí mismo, [sino que] lo construye” (Deleuze y Guattari, 2006: 18), el modo en que se construyen estas construcciones será al que deberé abocarme a fin de comprender como el cementerio se hace.



CAPÍTULO 3  
*Hay alguien*

nov

de

01

el

Julián

un panteón-

dice -respecto a

pero nadie vino,

Este tiene escoba,

(Miller, en Deleuze y Guattari, 2006: 23)

Pero la hierba es desbordamiento, toda una lección de moral.

La flor es bella, la berza útil, la adormidera nos hace enloquecer.

Llena los vacíos. Crece entre y en medio de las otras cosas.

La hierba solo existe entre los grandes espacios no cultivados.

Pero, a fin de cuentas, la hierba tiene la última palabra (...)

Bien es verdad que la hierba no produce ni flores, ni portaaviones, ni Sermones de la Montaña (...)

y a las estrellas, quizá sea la mala hierba la que lleva una vida más sabia.

De todas las existencias imaginarias que prestamos a las plantas, a los animales

De todas las existencias imaginarias que prestamos a las plantas, a los animales

y a las estrellas, quizá sea la mala hierba la que lleva una vida más sabia.

Bien es verdad que la hierba no produce ni flores, ni portaaviones, ni Sermones de la Montaña (...)

Pero, a fin de cuentas, la hierba tiene la última palabra (...)

La hierba solo existe entre los grandes espacios no cultivados.

Llena los vacíos. Crece entre y en medio de las otras cosas.

La flor es bella, la berza útil, la adormidera nos hace enloquecer.

Pero la hierba es desbordamiento, toda una lección de moral.

(Miller, en Deleuze y Guattari, 2006: 23)

Este tiene escoba,

pero nadie vino,

dice -respecto a

un panteón-

Julián

el

01

de

nov



Es otoño y el sol sobre mi mejilla me transporta. No puedo asegurar el año, pero si aproximar la fecha y, por la posición del sol y la tradición familiar, arriesgar un horario: una siesta de noviembre, 1 o 2 de noviembre a finales del siglo pasado, día de todos los santos o día de los muertos... por ahí.

Después del almuerzo familiar, mientras mi abuelo se iba a dormir la siesta, mi mamá y mi abuela agarraban baldes y dentro ponían trapos, un plumero, los guantes de goma y algunos tarros, subían todo al asiento de atrás del auto – inclusive a mí- y partíamos hacia el cementerio, por calle de tierra y bajo el sol. Noté años después que, contrario a cualquier otro día, mientras más nos acercábamos a esa zona, más gente caminando por la calle cruzábamos. Práctica habitual de Huinca la de ir por las veredas, en calle de asfalto, pero por las de tierra, a la altura de donde se ubicaría el cordón cuneta, hacerlo por la misma calle.

Frenamos frente a la entrada de la calle Pichincha y bajamos a *limpiar los familiares*, como dijo mi abuela cuando – año 2018- le recordé la historia. Al cruzar la calle y penetrar a través de la puerta de rejas se desplegaba el pasillo principal, cual colectora de baldes y trapos, gente y raid hasta el final de la necrópolis, recorrido por los visitantes que se dispersaban en su caminar.

Recorrimos el pasillo del *cementerio cimiterio* pasando frente al panteón de la familia de mi abuela paterna – españoles y vascos -con su puerta de bronce oxidado y peldaños de mármol, atentamente vigilados por un Cristo de bronce que habitaría allí hasta ser robado unos años después. Cinco pasos hacia el sur, en una suerte de nichera coronada por afligidos ángeles blancos y con la puerta ya anulada, la familia de mi abuela materna – italianos- hacía su aparición. Equidistante a ambas, se hallaban enterrados los progenitores de mi abuelo – españoles- en una nichera doble, de granito, hacia la que nos dirigimos.

Mientras mi mamá y mi abuela se ponían los guantes y se armaban de raid y trapos para devolver a la pulcritud la nichera, yo salía por ese pasillo a caminar ...y pegaba el sol. A mis pies guadal, rosetas y hormigas, pasto que salía entre el cemento de las tumbas. A la altura de mis ojos, caras en sepia, en blanco y negro con alguna excepción a color, ojos que miraban desde fotos en marcos de metal. De nombres viejos se hacía un mundo que antecedía a mi cuerpo, en flores viejas que –desteñidas por acción del viento y el sol- entregaban sus últimos bríos a las monocromáticas tumbas que, ese día, eran el campo de batalla de quienes, como mis matriarcas, le peleaban el sitio a los bichos y la mugre, con agua, plumeros y trapos como armas

Después de los padres de mi abuelo y de una pasada fugaz por los de mi abuela (que no necesitaban más que una plumereada) llegamos a la tumba de Graciela. Recuerdo, aunque no con lujo de detalles, lo mucho que recaló mi abuela que íbamos a limpiarla porque su madre no iba a hacerlo. "Las visitas definen y manifiestan las cualidades de las relaciones sociales, mejor que el mismo sistema de parentesco" (Rosaldo, 2000: 138) entre los Ilongot del lado este de Luzón (Filip.) y también, como se recuperará durante este capítulo, entre los huin-quenses del lado sur de Córdoba (Arg.).

Extrajo mi abuela una llave muy chiquitita destinada al candado que abría la ventana de vidrio que protege la nichera, procedió a empuñar el plumero para quitar telas de araña que se entretejían entre las placas y el florero cuyas flores se deslucían. \_Vos traé agua, ordenó mi mamá a tiempo que me pasaba el balde que habían llevado. Ahí cerca estaba la canilla por lo que, corto camino, pude ver a poca gente pero escuchar un basto murmullo alrededor.

El agua mezclada con lavandina, mezcla que des-pide ese olor que aún asocio a los baños del colegio, permitía sacar la acumulación de tierra sobre tierra sobre tierra que maquillaba a Graciela y los olores que entre ambos espacios se condensaba. La lavandina no solo era para sacar a los bichos que estaban allí desde hacía tiempo - lo que se complementaba con ráfagas de Raid- sino también para tapar el vaho que salía tras el recambio de aire post apertura de la puertita de la nichera.

[Diario de viaje – junio/2016  
Día de la madre, Cementerio General de La Paz (Bol.).

*Las mujeres preocupadas porque no había agua cuchicheaban sobre aquellos lugares - canillas sobre bases de lápidas recortadas- de donde aún brotaba. Ese murmullo se complementaba con acordes y entonaciones muy similares a los boleros que cantores y músicos contratados para la ocasión, dedicaban a las nicheras de pequeñas bocas abiertas tras franquear pequeños candados de metal.*

*Claro, necesitan limpiar pensé, limpiar y darle de tomar a sus muertos según me enteré después, charlando de salida con un lugareño.*

*Tal vez en el cementerio de mi pueblo los muertos más que hambre de comida, tengan hambre de limpieza, necesidad de oler pulcro, deseo de lucir una morada acicalada*

*Lo pulcro y lo hediondo, ya lo dijo Kusch (1999), como formas de habitar el suelo, gobernar es poblar]*

Terminaron de limpiar, mi abuela sacó de su delantal la llavecita, cerró la puerta de vidrio y salimos a caminar por el cementerio, costumbre que aún hoy se conserva. Que *ésta es la hija de.., que éste se murió de..*, que tal cosa y que tal otra, hola a alguna señora que nos cruzábamos o alguna charla escueta con otra. Deambulando entre las tumbas, sus moradores eran entramados y singularizados por medio de las historias que contaban mis matriarcas. El material del que estaban compuesta, de repente, adquiría nuevas propiedades que brotaban de la boca de mi abuela y mi mamá.

Después de un rato, salimos de ahí y retornando al centro, en el plano que se abría desde el asiento trasero del auto al cementerio se le sumaba el barrio de enfrente, una línea de álamos que se perdía dando paso a una de eucaliptos, el guadal, las señoras caminando por el costado de la calle con gorras y baldes, la tierra volando, la cortina de eucaliptos, y *\_ahí tenía la quinta tu abuelo*, todo sobre la calle Pichincha.

Gobernar es poblar y poblar, no es poblar así nomás. Una vez raleados los médanos que atrasaban la premura civilizatoria que, primero de botes, ahora descendería del tren, la puesta en escena de la Generación del '80 devino planos, mensuras, boletines oficiales, loteos, organizamos provinciales y nacionales, pesos fuertes, licitaciones, y demás ínfulas estatales al sur de la provincia de Córdoba.

Cuando las vías pasaron por la estación del tren nació Huinca Renancó, rebautizada así Villa Torroba; como todo enclave que parió la matanza llevada adelante por el Estado nacional en esa zona, el pueblo germinó desde los modos criollos de ocupar. Cual mano por cuyas venas el grano viajaba hacia el mar, las líneas del ferrocarril volvían un recurso todo a su paso.

Las tribus ranquelinas de la zona, que en 1856 se habían hecho con un armón de municiones que el Gral. Mitre había tenido que dejar en el desierto para salvar a su guarnición, habían resistido el avance de la frontera argentina batallando con sus malones y, también, comerciando con los poblados cercanos. Hasta 1880, año en que Epumer, el último lonco ranquel es llevado preso a la isla Martín García, varios tratados de paz se habían intentado con los caciques ranqueles, fallando estrepitosamente cada uno. Gobernar es poblar, poblar de un modo que contraponía sobre un mismo suelo, las marcas de la civilización sobre las rastrilladas de los hombres de las cañas (en lengua mapuche, *ragkúlche*: *rangkül* significa caña o carrizo; y *che*, persona o gente).



Aquellos que resistieron a la fuerte epidemia de viruela de 1894 y que no fueron muertos a manos del ejército argentino, se convirtieron en mano de obra del incipiente Estado. Tanto en vida como en muerte, los factores cárnicos móviles de la producción devenían propiedad del sistema que sobre ellos se cernía y, digo en muerte, porque el cementerio, como dispositivo civilizatorio, se hacía de los cuerpos que – desechados del sistema de producción – había que conservar en la esquina de la chacra 8, donde la necrópolis se hacía de los ritos mortuorios propios de las costumbres europeas refrescadas por esta última ola inmigratoria que había expulsado al campo los sueños de hacerse la América. En suelo criollo, la muerte se volvió panteón y cipreses, cruces y flores de plástico una muerte civilizada, propia de la Generación del '80 y su eurofilia, aunada a la voluntad de poblar criolla, un poblar propio del permanecer.

En capítulos anteriores se trató esa historia, la de la hechura del cementerio apuntando para eso una genealogía que entrama la creación de la nación, el departamento y el pueblo a través del ansia civilizatoria (y la urgencia económica) que supuso el avance a sangre y bala de la nación argentina sobre las otras habitantes de ese suelo.

La misma línea fue retomada en el segundo capítulo que, a través de herramientas propias de la proyección urbanística, volvió al cementerio una necrópolis, una ciudad con sus merodeadores y moradores, edificaciones y servicios, sus libertades y transgresiones. Allí el censo llevado adelante derivó en una suerte de EPH (Encuesta Permanente de Hogares) cuando de la estructura de las tumbas que se mantienen y perduran allí, se dio cuenta.

Como estrategias de supervivencia, interacción y convivencia, Sassone (2006) sostiene el mantenimiento y reconstrucción de elementos culturales entre inmigrantes en la sociedad de destino. La muerte administrada vs. la muerte artesanal, en el cementerio cual puesta en escena (Dulout, 2016) convivía el trabajo manual pagado por la municipalidad para su manutención con aquel que llevaban adelante las manos de los deudos o albañiles por estos contratados durante las celebraciones del Día de los Muertos, propias de las culturas cristianas que lo alimentan.

*\_Ya se viene el día de la madre así que hay que hacer todo, poner el cementerio a punto,* me diría Juan por finales de Agosto, casi dos meses después de esa charla con Alberto. Si consideramos que el día de la madre se festeja el tercer domingo de octubre, dos meses antes podríamos decir que se comienzan a apurar los trabajos pendientes además de enfrentar nuevos, vengan estos de particulares o de la misma Municipalidad. Teniendo en cuenta los cambios que las condiciones climáticas de esa época (no sólo se incrementa el viento y la tierra producto de la Tormenta de Santa Rosa a fin de mes que comienza a ralear el follaje de las plantas que componen el cementerio, además hay una oscilación de más de 20 grados entre la mañana y la tarde) dificultan la manutención de un sitio a cielo abierto, es de esperar que la puesta a punto del cementerio sólo apremie cuando las visitas se hagan presentes.

*\_Antes yo cuidaba coches el día de los muertos pero ahora viene poca gente, solamente vienen para el día del padre, el de la madre y el de los muertos,* como me comentó una tarde Alberto mientras caminamos dentro del cementerio, *si los muertos se levantasen nos irían a visitar porque acá uno tiene a la madre, a los abuelos.* De las razones que sustentan esta escasez de visitas, el desinterés, las nuevas formas de

recordar/conmemorar a través de redes sociales se suman a la menor afluencia de visitas al pueblo por el desmantelamiento del ferrocarril y la eliminación del feriado que correspondía a tales fechas. La tradición italiana (Ariés, 1984) de acompañar los restos del fallecido hasta el cementerio aún se mantiene en Huinca, pero otras se han perdido.

La costumbre de visitar, dentro del cementerio, responde a ir a una tumba en particular; *\_ ¿Cómo andás, Su? ¿Qué andas haciendo por acá? ¿Querés un mate?,* le pregunté yo mate en mano a una amiga de mi abuela que un día censando me encontré, *\_no, nena [me aprieta el brazo] vine a visitar a mi papá,* y me sonríe, a medias se curva su boca. Susana iba algunos fines de semana, y entraba al cementerio por la entrada de la calle Pichincha, después de bajarse del taxi que la dejaba allí, recorrida el pasillo principal hasta que, más o menos a dos pasillos del pasillo principal E-O, giraba a la derecha y se paraba frente a la tumba de su padre. A veces, le pasaba un trapito, otras un plumero, si había que hacer refacciones llamaba a algún albañil o a Juan. Ese día sólo había ido con una gamuza que guardaba en la cartera, junto con un Raid y se iba rápido porque había viento, *\_siempre hay viento,* le recordé, *\_saludos a los abuelos, dijo y se alejó.*

Sobre las visitas el presente capítulo que, en un recorrido por el festejo del Día de los Muertos, intenta dar cuenta del modo en que la vieja disputa naturaleza/cultura - civilización/barbarie se actualiza en el cuidado y puesta a punto del cementerio. Aquí se hace foco en las “ceremonias conmemorativas y prácticas corporales (...) [que] son transmitidas y sostenidas por performances (más o menos rituales)” (Connerton, 2006: 40. Traducción). el advenimiento de alguna de éstas, y con mayor intensidad la del día de los muertos, imprimía un cambio en el cementerio, en “las relaciones de danza sinérgica entre la dinámica inherente de los materiales, las agencias de un ambiente (indistintamente humanas o no-humanas) y las destrezas que se corporizan a través de dichos organismos” (Ingold, en Parente, 2016: 118).

Durante la mayor parte del año, sólo mantenida su estructura, las expresiones del cementerio mutaban, con más apuro cerca de la fecha, con el advenimiento del día de los muertos y, en casos particulares, en fechas que sólo se celebraban sobre tumbas específicas – sea un aniversario de nacimiento de fallecimiento—. Hacia la morfogénesis del cementerio apunta este capítulo recordando que las “expresiones son secreciones cristalizadas de la experiencia humana alguna vez vivida” (Turner, 1982:17).

---

“Más allá olí mugre humana corrompiendo al jabón que la había sacado de los trapos que la mantenían.

El jabón corrompiéndose hacía mucho más fétido que la mugre misma.

Ésta, para decir verdad, no era totalmente desagradable, digan lo que digan los académicos del mundo entero y los profesores de todas las universidades.

Creo que esto de afirmar que la mugre huele mal, es algo a priori, una simple convención. (...)

Naturalmente que allí, al pasar frente a aquel rancho, lo repugnante sobrepasaba a lo agradable, pero ello – puedo asegurarlo- se debía a la descomposición del jabón, y además, a la inodoridad de los trapos.

Éstos, en un principio, olían a fábrica, a palillos, a agujas y a almidón.

Luego, al ser usados, olieron a verano caluroso con gente laboriosa dentro del verano.

Luego, las convenciones de los profesores universitarios, hicieron que esas gentes, por laboriosas que fuesen, se plegasen a las creencias en curso en las universidades, academias y demás y que juzgasen necesario lavar dichos trapos.

Y lo hicieron.

Al hacerlo, hubo un momento en que los trapos quedaron ya sin olor a la mugre y aún sin el olor a restos de jabón seco, a alambre al sol y a plancha.

Hubo, pues, un momento ambiguo, un momento inodoro,

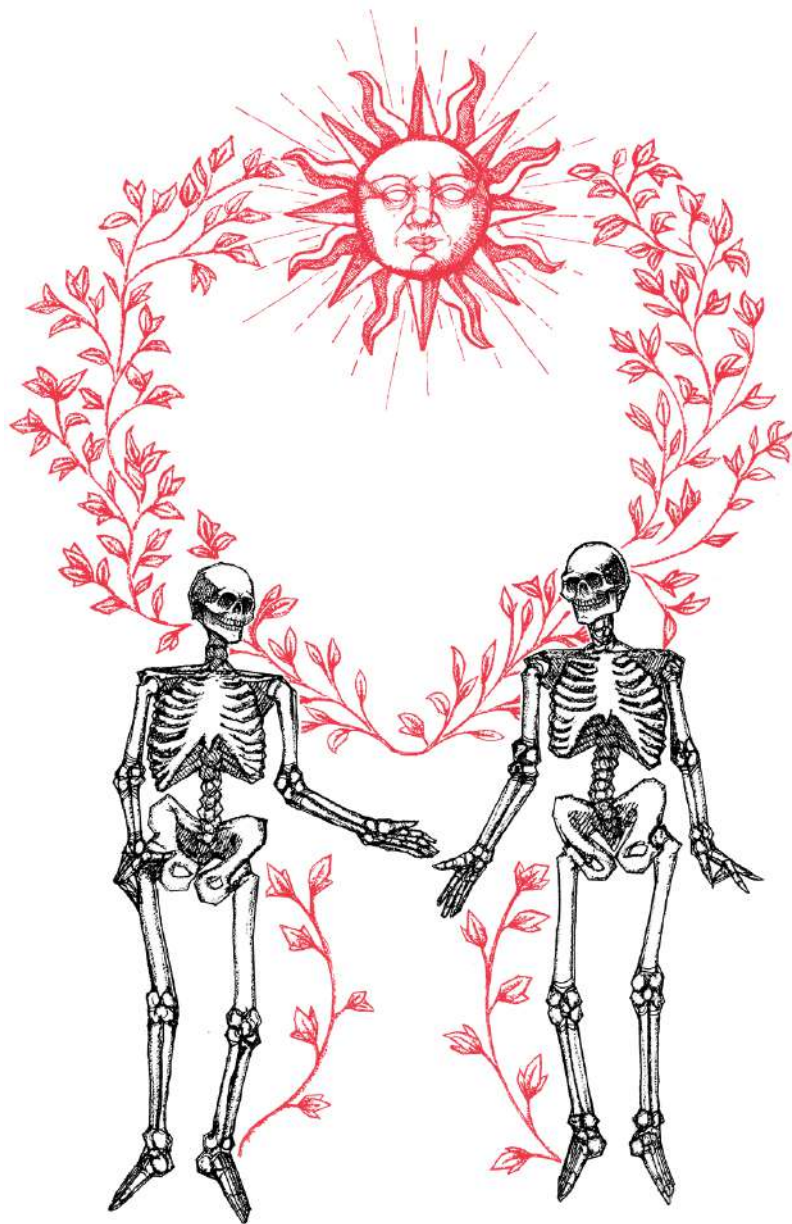
y certifico y firmo que cuando un objeto, de cualquier naturaleza que sea, que deba por su constitución oler a algo, deja de tener olor, produce en nuestro sentido olfativo tal desilusión sorpresiva, que ello se traduce por una sensación de fetidez inaguantable.

Así es.”

(Emar, 2012: 31-32)

---

## El Día de los Muertos



Durante mi estancia dentro de la necrópolis siempre tuve a mano una grabadora de voz, lo mismo que varias cámaras (dos digitales, una Gopro y la del celular), lapiceras, cuadernos, papeles y bolsas, lo mismo que otras chucherías como el mate y fruta en pos de habitarlo, estudiarlo, registrarlo y, además, poder registrar y facilitar las entrevistas que allí, en el barrio del frente o caminando hacia el centro, pudiera hacer. En tal sentido, la incorporación de éstas a la voluminosidad de mi cuerpo (Merleau-Ponty, 1985) me volvía – a los ojos de mis interlocutores – una investigadora, más cuando de éstos me despojaba (sólo dejando siempre la grabadora de voz a mano) me volvía la secretaria de Juan, la amiga de los del barrio o, simplemente, Euge.

Oyendo las grabaciones que hice durante los días que se aglutinaban alrededor del festejo del día de los muertos (sábado 31 de octubre/ domingo 01 y lunes 02 de noviembre de 2015 + martes 01 y miércoles 02 de noviembre de 2016), en los que cumplí los mismos horarios que me auto asignaba durante otros, no puedo dejar de notar una variación puntual: hay voces, anda gente allí dentro. No todos los días se ve al cementerio concurrido, de hecho, pasaron muchos días allí en los que sólo me crucé a los sepultureros, a los pibes del barrio de enfrente que iban a charlar conmigo o a perros, palomas, pulgas y viento, pero siempre visitantes de otras zonas del pueblo, o de otros pueblos, fueron casi inexistentes.

El **día de los muertos** en Huinca se comprende de prácticas y conmemoraciones en las que los difuntos son celebrados de modo un tanto diferente una vez que la campanada de la medianoche cambia del 01 al 02 de noviembre, y en los días posteriores y anteriores a esta celebración que – anulada como feriado nacional por durante la última dictadura militar– se intensifica durante el fin de semana anterior al mismo 02/nov.

Podría decirse que el día de los muertos, sistema con el que en Huinca se referencia a ambos días, es una suerte de ritual que puede ser entendido “como una intersección donde convergen distintos procesos vitales” (Rosaldo, 2000:41), sea el del cementerio y sus estaciones, el de los deudos y sus recuerdos, el de las tumbas y el ambiente, o el de las changas y las partidas municipales con los sepultureros.



---

El Día de Todos los Santos (01/nov) y el Día de los Difuntos (02/nov) fueron oficializadas como festividades cristianas en el Concilio de Oxford de 1222, siendo celebradas – en forma de misas y oraciones por los difuntos – 400 años antes (Alberro, 2004). El Día de Todos los Santos, la Iglesia Católica celebra a aquellos difuntos cuya alma, habiendo superado el espacio límbico del purgatorio, goza de la vida eterna en presencia de Dios; el Día de los Difuntos (o de los Santos Difuntos) se dedica a aquellos que aún están en proceso de purga.

En este vagar del alma, el cuerpo orgánico (bien al naturalismo descartiano) queda, como dicen muchos obituarios y placas, a la espera de la resurrección que vendrá con el regreso de Jesús a la tierra. De hecho, en muchas lápidas la fórmula “quien en vida fue” es la que Según la doctrina de los padres de la iglesia, siguiendo las palabras del cura de mi pueblo, el alma viaja al encuentro con Dios materializándose en un cuerpo glorioso (Agamben, 2011) que con “la resurrección reconducirá a cada uno a su perfección, que coincide con la juventud, es decir con la edad del Cristo resucitado (circa triginta annos)” (Agamben 2011: 136).

---

En este paraíso treintaero, cada parte del cuerpo permanece inmutable en cuanto a su aspecto pero está en un continuo fluir (fluere et refluere) respecto a la materia que la compone. No se anulan los sentidos: el beato huele, escucha y saborea, tiene un cuerpo palpable (capaz de volverse impalpable ante cuerpos no gloriosos) del que abandona ciertos humores “extraños a la perfección del individuo, en cuanto residuos que la naturaleza expulsa in via corruptionis [en el camino de la corrupción]” (Agamben, 2011: 144) como el sudor, la orina, la mucosidad y los de conservación (como el esperma y la leche). Es más, “el olor del cuerpo glorioso, en su estado sublime, estará más bien privado de toda humedad material, como ocurre con las exhalaciones de una destilación” (Agamben 2011: 140) las que, a modo de residuo, al ser eliminadas allanan el camino hacia la santidad cristiana.

Corriendo el horario de verano, el domingo 01/nov. de 2015 Juan debería haber entrado a trabajar alrededor de las 6.30 de la mañana. Usualmente los guardias trabajan durante la semana, pero si esta fecha caía un fin de semana, lo mismo que si un entierro debía ser un fin de semana, se presentaban en el cementerio a cumplir horas por las que la Municipalidad no les pagaba de más. De todos modos, nunca, durante el tiempo en el que anduve por el cementerio, cedí ante su chiste de que *el patrón* (o sea, él) me iba a echar porque no llegaba a su mismo horario, así que nada puedo decir sobre cuán a rajatabla lo se cumplía.

Si bien la mayor parte del trabajo de campo fue realizado en estancias prolongadas de quince días, cada mes y medio o dos meses, entre las 8-9 am a 12 pm, y de 13.30-14pm a 18pm, levantarse un domingo a las 8 am y enfilarse hacia el cementerio debe ser reconocido, a criterio de cualquiera que aprecie los beneficios del ocio, como un horario temprano (de esos que inspiraron el dicho “al que madruga, dios lo ayuda”... ya que estamos en esa temática). En esa óptica, debe considerarse que acarrear a dos personas conmigo, como lo hice ese 01/nov/15, claramente fue un logro.

El pedido era sencillo: mientras yo tomaba notas, censaba y recorría el lugar, ellos sacaban fotos. Rodrigo, quien vivía por ese entonces en Huinca, me había acompañado alguna que otra vez al cementerio para explicarme las técnicas y los materiales con los que se hacía y, también, servir de puente – en ésta temática en particular – entre los sepultureros o albañiles que pululan allí y yo que, por mi condición social y de género, suponían que no tenía ni conocimiento ni interés en la temática y, como en algún momento, me confesó Julián, al principio tampoco les importaba enseñarme sobre ella. Atenta a ello es que le pedí a Rodrigo que me acompañe, cumpliendo estancias cortas, hasta que pudiese hacer valer lo que me había enseñado. Con el tiempo fui descubriendo, que cuando Juan, Julián o Alberto – los guardias a quien él conoció– hablaban de lo técnico de su trabajo (materiales, de mano de obra y de trabajo pesado) hacia él iban los comentarios, más cuando aparecían otros temas, lo hacían hacia mí. Como este 01/nov. había sorprendido mis primeros meses de trabajo de campo, ir con él fue garantía de acceder a esos espacios que parecían propios de la masculinidad pelo en el pecho, alocutario perfecto de todas las conversaciones que retomaban al cemento fino, la carretilla, el mármol y el trabajo sobre el metal. El segundo año, el alocutario fui yo.

Florencia, de visita en el pueblo, se plegó a nosotros. A través de su lente, se propuso registrar (estrenando su reciente título de fotógrafa profesional) el espacio intramuros que comprendía la necrópolis y cómo, en ella, se ultimaban detalles y apuraban trabajos para las visitas que llegarían el día siguiente.

Semanas antes del día de los muertos, el cementerio comenzaba a ponerse a punto con más premura que en días anteriores. Si se tiene en cuenta que hay trabajos de manutención que se aceleraron con la llegada del día de la madre en octubre, lo que resta por hacer en los pasillos, en la estructura general y en las nicheras municipales es la manutención cotidiana con más ahínco, lo que incluye poda y desmalezamiento, a la vez que revoque y la potencia de la hidrolavadora, agua y lavandina, prestada por el cementerio de la Cooperativa. A lo que se le suman trabajos sobre tumbas particulares que, cual changas, aparecen para sumar unos pesos más a los bolsillos de los sepultureiros y de algún que otro albañil del pueblo.



## 01/Noviembre: Día de Todos los Santos

Si bien no hay rangos definidos, Juan – quien más tiempo lleva allí- actúa como encargado principal mientras, sostiene, siempre un segundo lo acompaña. Apenas empecé a frecuentar el lugar, Julián desempeñaba ese rol superpuesto – en los días aledaños a las celebraciones – con Alberto quien, por junio de 2016 lo reemplazará definitivamente para luego ser reemplazado, momentáneamente, por Patricio (uno de los hijos de Juan) y luego, por lo menos hasta febrero de 2017 por Luis, su yerno.

El domingo 01/nov/15 apenas entramos a la necrópolis apareció Juan, nos saludamos y le presenté a Florencia. Con ella se produjo una charla similar a la que había tenido apenas unos meses antes conmigo, y unas semanas antes con Rodrigo. Le preguntó de quién era hija, ella respondió, el ubicó quien era su familia y después de charlar un rato, tomando unos mates junto a Julián, la mandó a sacar fotos a una parte donde indicó había mucho bronce. *Que loco que solo gente vieja venga*, refirió Florencia sobre la gente que entraba al lugar, mientras saca su cámara del bolso y Julián me devolvía el mate y se retiraba hacia el fondo.

En general, cada una de las personas que veíamos entrar seguía una suerte de pasos, cual rito de ingreso, que no desconocemos haber realizado en el pasado, y algunos, en el presente: algunos se persignaban al ingresar, hay quienes llevan flores artificiales, otros naturales y hay quienes no las llevaban pero, en esos minutos de nuestra estancia paradas fuera de la guardia, notamos que todos entraban cargando artefactos y productos de limpieza, tal como nosotras lo habíamos hecho en nuestra infancia. El pasillo principal, colectora de quienes ingresaban, encauzaba el andar de los visitantes quienes – no sin algunas dudas – lo recorrían hasta girar en los pasillos que desde él ramifican, buscando a todos sus muertos.





Mientras contemplábamos esta imagen, no sin atender a que aún en los grupos de personas que entraban— como máximo de 4 integrantes — siempre había algún adulto mayor, vemos que una señora camina hacia nosotras. Apenas Florencia la ve venir, apura su partida tras los pasos de Julián *\_que linda que estás, que grande que éstas,* escucho que le dice la señora cuando la intercepta.

Se acerca a mí y su voz queda registrada en la grabadora que, abrochada en un bolsillo, siempre dejé a la vista de mis interlocutores a quienes, honor obliga, avisé cada vez que estaba funcionando *\_Te cuento, registra la grabación, soy enfermera yo. Vi así de reajo, de reajo vi...el mate es muy íntimo porque no sabes cómo puede estar esa boca. No te olvides, ¿Cuál es tu apellido?, \_Mackinson,* le contesto; *\_ ¿Vos sos la nena del Darío?, \_Soy la del Germán,* deslizo sin mucha gracia. *\_Ahhh, la nena del Germán, que grande. Yo soy Irma Dellefino, escuchame si, porque puede haber muchas enfermedades en la boca. Sos igual que la mami vos, en miniatura* [y en su verborragia, mueve una mano y se acuerda que sujeta flores], *vos sabes que yo no soy de flores, tengo unas florcitas en mi casa... Mi suegra está acá y digo, bueno... mi cuñado, ellos le ponen otras flores, son todas artificiales...* aparece Julián, *\_¿precisa una escalera?, \_si, querido,* le dice ella, *\_¿la que está acá?* pregunta él metiéndose dentro de la guardia y apareciendo con una escalera de madera de no más de 4 peldaños, *\_sí sí, esa. Iba a traer la mía, le dice, y me olvidé.*

Si bien es cierto que todo el año las visitas al cementerio definen las relaciones sociales que hermanan a los vivos con los muertos, en estos días en particular también éstas se componen de las prácticas y objetos a ellas aunadas. Las flores de plástico, a diferencia de las naturales, son las que abundan tanto en las tumbas como en los tachos de basura y las manos de quienes entran al lugar. En Huinca Renancó se cuentan pocas florerías, alrededor de unas 3 funcionaban para ese entonces, más la mayoría de las viviendas cuenta con patio trasero, delantero o canteros de los cuales puede extraerlas. Las flores artificiales, por otro lado, abundan en bazares y comercios y, a diferencia de las primeras, son más baratas y sus colores más duraderos.



Hablando sobre cementerios y flores, según el arqueólogo Daniel Nader “todo cambió con los Natufienses” (en Pickover, 2019: 3). Si bien se han encontrado enterramientos aislados, según el especialista, en sus las tumbas de sus cementerios – que datan del 12500 al 9500 a.C. en la zona del Levante Mediterráneo- coloridas flores aromáticas (salvia, escrofularias y plantas de menta) fueron encontradas. A diferencia de éstos, en el cementerio de Huinca las flores inodoras son más y puede que responda, considerando que las estancias de visita son cortas, a los cambios que sobre el uso del tiempo con el capitalismo han advenido, entre los que se hallan el dejar de celebrar reuniones para almorzar/merendar alrededor de las tumbas.

Pallasmaa (2012) argumenta que esta urgencia contemporánea enarbola a la vista por sobre el olfato ya que la primera es de impacto inmediato; “en tanto que el ojo permite una exploración rápida del medio, la exploración táctil, gustativa y olfativa requiere tiempo e intimidad, algo que la sociedad capitalista no tiene” (Pellini, 2014: 73-74). La estancia del día de los muertos, desde que ya no es feriado, acorta los tiempos de visita de quienes deben trabajar – cuando cae en días hábiles- fomentando, por tanto, la concurrencia de la población cesante. En tal sentido, también debe rescatarse que aquella gente grande que ingresaba también, por los años de enterramiento de los cuerpos en el cementerio municipal, era que aún sostenía relaciones cercanas de filiación con quienes allí yacían.

Asimismo, debe recalarse que Huinca Renancó es lo que se conoce como un pueblo expulsor de población. No sólo las carencias de servicios públicos (gas natural, agua potable y cloacas) y de industrias ralean al núcleo poblacional sino que a partir de los 19 años “la migración de jóvenes a centros urbanos para realizar estudios universitarios y en búsqueda de mejores oportunidades laborales” (Subsecretaría de Planificación Territorial de la Inversión Pública, 2007:35) contribuye a que, si bien se presente una población poco envejecida, el 34% de la misma se ubique en los rangos etarios inferiores a éste, el subgrupo de 20-39 años represente el 28% del total, el subgrupo de 40-64 años el 26% y los mayores de 65 años el 13%, según los datos extraídos del Plan Estratégico Territorial elaborado por el Estado nacional en 2017.

Irma se despide de mí con un beso arranca hacia el fondo secundada por Julián cargando la escalera; yo le cambio la yerba al mate y espero su vuelta mientras juego con el Beethoven, su perro color té con leche. A Beethoven le gusta atrapar piedras así que, sin levantarlas mucho, mientras espero le tiro una que vuelve a traer, y de nuevo, y de nuevo, y de nuevo, se sube a una nichera y baja con la piedra, y viene a que sigamos jugando.

Apenas llega Julián le vuelvo a pasar un mate, *“Acá hicieron una película hace muchos años, me dice dándole un sorbo, pero no salió nunca. “El sol en botellita”, había unos famosos, vino la Soledad Silveyra, vinieron unos actores más, me dijo Don Quico que era el encargado acá. Pusieron un riel por el que corría la cámara y acá, en el panteón ese, donde están las puertas negras, donde está el depósito, salía un hombre de barba como que le habían pegado un tiro. Eso fue en el año ‘86 y mi bisabuela estaba allá, en esas rejas negras (...) antes estaba acá pero la pasamos al nuevo. La Cooperativa no tiene nada que ver acá adentro, prosigue mientras abre el paquete de galletas por el me intercambia el mate vacío, puede venir alguno acá a un panteón si le queda lugar, sino no. ¿Sabes lo que pasa? antes era más barato el material. No sé cómo trabajaba la gente de antes, cómo cobraría. Ahora es raro que acá hagan [nuevas construcciones] pero hay gente acá que*

*tiene nombres en las calles y está **abandonado**, ¿no hay una calle Dr. Carbol? Allá está el hombre, está abandonado. Era médico, allá está. Acá hay un hombre pero ese me parece que no es, vos sabes que es aquel pero le falta la placa, ¿viste que hay una calle por acá que le pusieron Benjamín Berni? era un intendente de Huinca, también está abandonado, no le hacen nada, termina diciéndome.*

“Las historias modelan la acción, no la reflejan, ya que personifican motivos obligatorios, pasiones, aspiraciones confusas, intenciones claras o metas bien definidas” (Rosaldo, 2000: 155), los muertos ilustres del cementerio, ilustres conciudadanos, se abandonan en sus tumbas como las de casi todos los demás y eso para Julián era una sorpresa Aquello que los hacía resaltar en vida, en muerte parecía olvidarse como se olvidaba cualquier otra tumba, nombre su habitante una calle, un recuerdo colectivo, o un recuerdo individual. Estar abandonado, categoría que se explorará a posteriori, era sinónimo de una tumba dejada a las huestes de bichos, basuras y malezas que el medio abierto del cementerio permitía. El abandono era signo de suciedad, como la presencia lo era de limpieza.

Mientras esta charla transcurría, Juan se venía acercando a paso apurado y, un poco más atrás, Rodrigo y Florencia junto a Inés. Apenas llega a nosotros, Juan nos pregunta si habíamos visto pasar a unos que, minutos antes, le habían preguntado por la tumba de los Ponce, *“No los tengo anotados, todavía, le respondo a tiempo que mis amigos se acercan hasta nosotros charlando con Inés que se había cruzado desde su casa hacía un ratito.*

Entiendo que la vecina, al encontrarse primero con Florencia, la había llevado a hacer un tour similar al que me había llevado a mi alguna vez, *“¿Le sacaste al castillo?”, le pregunta a Florencia, dicen que supuestamente está enterrada la princesa y el rey. La miramos incrédulas y le pregunté de qué hablaba, “No sé, yo hasta ahí se. Lo decía cuando trabajaba el hombre, que ya murió, en el cementerio. El Quico decía todo eso, él sabía mucho más que ellos dos juntos [en referencia a Juan y A] “¿Te lo contaba cuando eras chiquita?”, le pregunto recordando una charla con su mamá en la que me contaba que – de chicos- sus hijos no se perdían ni un funeral, “Claro, me responde Inés, me contaba a mi porque él vivía al frente [a dos casas de la suya, ambas en La Arbolada], era mi vecino. Nos contaba historias de lo que le pasaba cuando venía al cementerio, que siempre cuando él trabajaba agachado, que estaba haciendo mezcla o algo, dice que lo tocaban de atrás o le decían “chau Quico”, se daba vuelta y no era nadie. Se volvió loco solo, siguió contándonos mientras nos acarrea hacia el castillo.*



Florencia saca la cámara que había guardado minutos antes *“Yo me olvidé donde están unos parientes porque mi viejo está en el nuevo, pero era por ahí, me dice señalando la entrada principal. Me metí recién y una señora me miró con una cara porque yo aparte estaba buscando a que le podía sacar fotos... “Pero vas a otros cementerios, como al de la Recoleta, y sacas fotos y está todo bien, le digo, “Ahí es distinto, ahí la gente va a sacar fotos me responde, “Parece como que la gente te mira, acota Rodrigo quien se había embarcado en un proyecto similar, “ parece como si de alguna manera perturbaras alguna cosa. Vos estás con la máquina y le sacás a alguna cosa, es como que parece que estás haciendo algo que no tenés que hacer en ese lugar. El efecto realidad refiere al “efecto que tienen las representaciones realizadas a través del lenguaje visual que hacen que, cuando estemos viendo el retrato de una persona mediante una fotografía, parezca que la tenemos delante, porque no necesitamos hacer equivalencias entre la realidad (la persona) y su representación (el retrato)” (Barthes, en Acaso, 2006: 29).*

Tanto las imágenes que coronan las tumbas como aquellas que, con incomodidad fueron tomadas por mis amigos, se diferencian cuando una cara hace su aparición. En el **retrato** fotográfico “cuatro imaginarios se cruzan, se afrontan, se deforman. Ante el objetivo soy a la vez: aquel que creo ser, aquel que quisiera que crean, aquel que el fotógrafo cree que soy y aquel de quien se sirve para exhibir su arte” (Barthes, 1989: 45) por lo que, en la foto tomada en presente como en las de las tumbas, muchas de las que parecían propias de usos identificatorios estatales - como las del documento de identidad - la relación entre imagen e identidad conlleva también una interpelación. La interpelación que deriva de la señora que mira mientras se saca una foto y el retrato que, en la tumba, identifica al cuerpo allí dentro toman fuerza por encontrarse en el cementerio aunados a ritos que, en el espectador, entran concepciones sobre él dadas de su experiencia personal, su imaginación, la construcción colectiva de lo que implica un cementerio y como uno imagina la conducta que allí debe de tenerse. Lo que debe y no debe hacerse se entrama con todo ello, habilitando o deshabilitando comportamientos en relación a la presencia de ojos – fotos en tumbas o personas en tierra – que regulan los modos y ritmos del espacio intramuros del cementerio municipal en la (re)producción de su sacralidad (Douglas, 1973).





De salida nos cruzamos a Juan, *\_a la tarde termino de pintar*, me responde invitándome a retomar la charla que debíamos en ese momento suspender y arranca traqueteando su carretilla en busca de Julián. Subimos al auto de Rodrigo y partimos hacia la zona del centro. Otra vez veo el plano que enmarca al cementerio expandirse incorporando autos y gente entrando y saliendo de ellos, se levanta guadal y retomamos el rumbo a nuestros respectivos hogares.

### **Trabajar**

Alrededor de las 17 volví sola y en bicicleta al cementerio. De nuevo crucé un vaivén de autos, no una barbaridad de automóviles, pero comparada a la desolación cotidiana, que haya otro vehículo estacionado al lado del Duna desvencijado de Juan, ya es un montón.

Julián había faltado, con aviso, y Alberto no trabajaba a la tarde, lo cual no le molestaba Juan quien andaba con el Copito, un perro que había adoptado, cuyo ladrido hacía de alarma ante cualquier recién llegado. A éstos se le sumaban el sonido de unos kartings que, en ese momento, eran moda en el pueblo. Copito me vio y ladró, más dos galletitas después Copito era mi amigo.

Le pregunté a Juan si había venido mucha gente y me dijo que no a la tarde pero que, a la mañana, había estado *\_más movido*. *Nosotros nos fuimos [remitiendo de él y a Julián] a las doce y media y todavía había gente. Me tuve que ir porque no daba más, si había venido a las 7 y pico de la mañana (...) almorcé, me tire una siesta y a las 4 me vine porque tengo la guardia, y si no estás...porque siempre hay alguno que dice "oh, no encontré al sepulturero", \_Los días de semana que vengo yo, no viene nadie*, le dije, *\_No, no viene nadie*, afirma conmigo. Insisto entonces en que, como ya me había señalado Julián, los días en que la necrópolis era concurrida se hallaban en relación a las conmemoraciones de los roles que, creados en vida, ahora relacionaban a vivos y muertos, aún más allá de la muerte (día de los muertos, día de la madre, día del padre como base).



Al igual que sus ayudantes, Juan vive cerca del cementerio, pero – a diferencia de éstos – es el único trabajador municipal que fue constante durante el par y monedas de años en los que estuve yo también. A sus más de 70 años, 8 hijos y varios nietos me cuenta que debería trabajar, por ley, 7 horas pero no los días sábado y domingo que, de todos modos, la Municipalidad no le pagaba. \_¿Y los feriados te pagan doble?, ingenua le pregunté, \_No, te pagan siempre igual. He ido un montón de veces a pelear y ahí nos tienen con que esto, con que lo otro... El martes tengo que ir con el intendente y hablar varias cosas. Hace tres, cuatro años que estoy acá y nunca me quisieron pagar al 100% las horas

(...) A los otros [haciendo referencia a los municipales que trabajan en el corralón] *siempre les pagan, nada más que yo me vine de allá para acá y está bien que acá me pagan \$800 pesos más pero es insalubre creo*. Creo, me dice... El corralón se denomina a un galpón grande de la Municipalidad que agrupa las máquinas que se usan en el pueblo: la que recoge basura, el camión regador, un tractor y una niveladora. A su vez este mismo lugar es depósito de materiales de la construcción y mano de obra que figura como contratada en la Municipalidad, más no formalizada como planta permanente. No conozco el corralón, pero, por lo que me dijeron, hace frío y hay ratas.

Nuestra conversación fue interrumpida por una señora a quien me presentó como su secretaria y asistente, \_Si necesita algún balde, me avisa, le dice, yo tengo el depósito acá, haciendo referencia a la guardia como un depósito; de repente la herramienta aparece, el cuerpo primer herramienta, el balde, un artefacto. A medida que la señora se retira se acerca un gaucho de boina, bota de potro alta y facón verijero, con los modos propios de un capataz que pregunta para ordenar se para al frente nuestro, mira a Juan \_¿Usted es el que cuida?, le dice sin hacer caso de mi presencia \_Sí, señor, responde este, \_¿Hace algo de construcción? dice el don, afirmativamente responde Juan, el guacho gira y enfila para el fondo, \_A ver, venga... y Juan va tras de él. A diferencia de la señora, a quien podía darle una mano al prestarle sus artilugios de trabajo, con el capataz iba a haber plata de por medio.

La mayoría de los **trabajos de albañilería** sobre las tumbas son realizados por Juan mientras que sus *ayudantes*, como él los ha referido en más de una ocasión, se limitan a asistirlo solo en caso en que sea necesario (casi nunca). De hecho, sólo él es quien tiene llaves de panteones para cuidar a cambio de unos pesos por mes.

La charla de ese día será clarificada por Alberto un tiempo después. Alberto en ese momento tiene 27 años (un año menos que yo y tres menos que Julián) y hace más de uno que

trabaja medio turno allí gracias a sus conocimientos de albañilería y su larga data como *municipal*. Me cuenta que mientras mucha gente cae al cementerio de castigo (como le había pasado a Nora cuando cambió el signo de la gestión política del pueblo) él va adonde lo manden, y que ahora (la charla transcurrió a principios de 2016) *andaba solo* porque Julián no trabajaba más ahí y que Juan se había tomado quince días de vacaciones, \_ni rastrillo tenemos acá, a la pala la tuve que pedir, ni ropa nos dan, le recomiendo que eleve un reclamo pero me dice \_Juan ama a Pernidez, "el papi" le dice y a él le dicen el "el alcahuete de Pernidez" así que... Él piensa que me manda pero yo lo controlo porque se roban las placas y eso. Acá, señora, se roban muchas cosas. En ese momento el radical Ramón Pernidez era el actual (hablo en octubre de 2016 – y también en diciembre de 2019) intendente del pueblo que va por su quinto período al frente de la Municipalidad de Huinca Renancó (20 años).

El trabajo diario del cementerio, que consistía en mantener a pie las edificaciones que lo componen y las estructuras que las contienen además de velar por su integridad y regular ciertas conductas permitidas y prohibidas y, a veces, acelerar el proceso para ponerlo a punto, se revelaba como un trabajo precarizado, un castigo a la salud y a la comodidad, ubicado en la periferia del pueblo (muy diferente al corralón que era casi céntrico) en él diariamente se requería velar por la existencia del espacio, reafirmarlo.

Cada uno tenía sus batallas. Así como a Alberto le daba risa sacar a los chicos que jugaban en el cementerio, para Juan esto ameritaba llamar a la policía o increpar a los sospechosos de siempre que rompían aquello por lo que a ellos les pagaban por cuidar o mantener. "Como hecho social, la muerte [implica] obligaciones, los comportamientos, los ritos religiosos o seculares que por un determinado periodo provocan una intensificación de los sentimientos, emociones y estados corporales" (da Silva, 2017: 49) que no sólo siente cada deudo sino que, en caso del cementerio, se transmite a los sepultureros en sus guardias y aflicciones

Recordé, entonces la respuesta que Juan me dió cuando hube de preguntarle si tenía **miedo** de trabajar ahí, tratando de desentrañar el tipo de sensación experimentaba yo las primeras veces que concurría allí;

*\_Acá a lo que hay que tener más miedo, y toda la gente me dice “tiene la razón”, es a los vivos que vienen a robar. A los chinitos, a los pibes que vienen a hacer daño, así que le pregunté a Alberto lo mismo, \_no, el miedo no es un don de Dios, me respondió, (...) el trabajo que tenemos nosotros no es complicado, es un trabajo tranquilo, puedes estudiar [el aprovechaba para estudiar en pos de terminar la educación secundaria]. Los de al lado, sí [en referencia a quienes trabajaban en el cementerio nuevo] porque tienen que cerrar el cajón. A nosotros nos llega selladito. Lo difícil es la gente que llora, ¿sabes lo que es escuchar a alguien por mucho tiempo?*

*con desesperación.*

Dos meses después de esa charla volví al cementerio, encontré a Juan y me contó que Alberto *se había renegado* con lo que le pagaban así que había vuelto al corralón, *\_Voy a tratar de traer a uno de los chicos míos*, me dijo, *que ya cumplió dieciocho*. Ya se lo había anticipado Pernidez quien, además de decirle que le lleve los papeles y que él nomás *lo metía*, lo había felicitado por el estado del cementerio y declinado su invitación a visitarlo, *\_el contador nuevo es un agarrado, cerró, me dio una herramientas nuevas tan chotas*.

A finales de 2019, la Municipalidad de Huinca Renancó – según fuentes extraoficiales – contaba 80 empleados en planta y un número similar e in crescendo de contratados. A diferencia de los administrativos, en quienes no recae el mote de municipales, el salario del resto llegaba con demoras en el pagos, además de una marcada precarización laboral en la mayoría de las tareas que éstos desempeñaban. En su mayoría contratados por períodos renovables, los llamados *municipales* debían buscar otro ingreso que complementara al de su labor allí. Juan los domingos iba a la plaza principal a vender golosinas además de vender leña en su casa y hacer changas de albañilería; en su momento, Julián también hacía changas, Alberto recibía una beca de la Municipalidad por enseñar ajedrez, Patricio (el hijo que iba a meter) había terminado su labor en un campo y estaba viendo de volver, aunque con otro patrón, y Luis – quien sucederá a éste- estaba abocado a terminar su casa, con materiales que había sacado a cuenta del corralón municipal.

Después de Alberto, vino Patricio – el hijo de Juan – que duró lo que dura un suspiro. El día que lo conocí, en septiembre de 2016, llegué al cementerio y estaba tomando un té caliente con su papá. Abrazo va, abrazo viene, nos presenta de cara – porque nuestras historias ya las conocíamos – y me quedé un rato charlando con él, antes de arrancar a censar la zona D de mi plano. Me dijo que no le gustaba trabajar ahí, el miedo que le daba el lugar – reconocía – hacía que no quisiese estar solo, *\_aparte te pagan dos mangos, y no te dan nada (...)* Yo me voy a volver al campo pero no quiero trabajar con las abejas, quiero ir a la cosecha con las máquinas, me dijo y a la semana Juan me contó que hacia allá había partido, al otro día de esa charla conmigo.

El último de los trabajadores que conocí fue Luis, quien entró a trabajar al cementerio gracias a que Juan – su suegro– en vez de llevar los papeles por Patricio, lo hizo por él. Allí cerca Luis estaba terminando de levantar la casa en la que vivía con la hija mayor de Juan y el hijito de ambos, *\_adentro de la municipalidad parece que fuera un castigo venir acá*, me dijo, *pero se está re tranquilo, pero desde que trabajo acá duermo mal, me despierto a la noche y voy al comedor porque no puedo dormir*.

Una cadena de reciprocidades entre Juan Y Pernidez, la precarización laboral del primero a cambio de la explotación plena del lugar trocaban *el papi* y Juan. Del cementerio, como lugar *para hacer plata*, como me habían dicho una vez, formaban parte los sepultureros y la gente del barrio de enfrente cuando las changas aparecían, usualmente, cerca de las fechas conmemorativas en las que al cementerio se iba a visitar a alguien. Igualmente, a veces, el costo de ganar un poco más de dinero era muy alto para la vida cotidiana, sobre lo que se volverá en el cuarto y último capítulo de esta tesis.

### La clientela

*\_Antes, antes, antes venían los parientes en el ferrocarril y se quedaban esos días, antes el primero era feriado, antes se ponía la mesa alrededor de la tumba y allí se almorzaba, antes venía mucha gente, no como ahora, ahora que no viene nadie*, me cuenta un viejo habitante del pueblo sobre los días que comprendían la conmemoración. Antes es una palabra que va a aparecer mucho cuando pregunté sobre el día de los muertos.

Raleado el uso del ferrocarril como medio de transporte de pasajeros desde hace alrededor de 30 años, Huinca Renancó – como pueblo – comenzó un proceso de estancamiento que se agudizó con el cierre del frigorífico cercano ubicado a menos de 2 km al oeste por la ruta provincial n° 26, que daba trabajo a más de 400 personas. Esta situación se espera, aún hoy en 2020, que mejore con la llegada del gas natural a un pueblo que – perdido en la llanura productiva argentina – no tiene agua potable (ni tampoco la posibilidad de tomar de las napas por los altos índices de arsénico y agrotóxicos presentes), ni empresas pujantes, ni una boleta sensata de luz, ni puntos turísticos desarrollados aunque sí, dos sedes universitarias y una de tribunales federales. Como me comentó afuera de una fiesta en 2017 un policía cordobés, *“es un castigo que te manden a Huinca.”*

Hoy los ramales y pueblos que sobrevivieron a la política de privatización menemista de 1989 de “ramal que para, ramal que cierra” y el consecuente “ramal que cierra, pueblo que muere”- como se tituló una nota en Clarín 2005 firmada por el periodista Jorge Devicenzi-, se sostiene gracias a otro tipo de extracción que no sólo llega por las vías sino también por las rutas, trazadas en paralelo a las vías y en calamitoso estado, que comunican los centros de producción con los de acopio y los de exportación.

Según tal nota, las consecuencias del neoliberalismo menemista en esta área fueron la desaparición de 800 estaciones, una reducción de la red ferroviaria operable de 35.746 kms. a 8.339kms

en línea con un aumento en las tarifas ferroviarias, disminución de la velocidad de la formación -por la pobre inversión en la manutención de los ramales y en la renovación de locomotoras y vagones que habían realizado las empresas (en su mayoría del rubro automotor, competidor directo) a quienes se había dado la concesión—y la desaparición de “80 pueblos (más otros 440 cuya vida peligra), 4.500 vagones, 800.000 durmientes de quebracho almacenados, trenes que transportaban agua potable, talleres con tecnología de punta, bibliotecas, repuestos, escuelas de formación de técnicos, laboratorios de análisis de agua y suelos, un tren sanitario, unos 40 sanatorios en todo el territorio del país, 81.000 puestos de trabajo directo y otros miles de las empresas que cerraron o se reconvirtieron, como Astarsa, Tamet, Fiat Concord, Siam di Tella, Cometarsa, Callegari, etc” (Devincenzi, 2005: sd) Las vías sobre las rastrilladas, las rutas sobre las vías, Huinca sigue funcionando como un centro urbano agrícola, proyecto de Torroba y Hortal por el 1904 (de verdad, imagínese que pasa el aguatero).

Hoy las extracciones de cereal que se realizan vía tren funcionan por los ramales subsidiarios del Troncal Retiro-Mendoza de la Red de Ferrocarril San Martín (a cargo de la sociedad anónima estatal Trenes Argentinos Carga que opera desde 2013 bajo la órbita del Ministerio de Transporte de la Nación)u usado por el que la planta de la Aceitera General Deheza (AGD), la Asociación de Cooperativas Argentinas (ACA) y Cargill S.A.C.I quienes llevan los granos – vía Justo Daract- al puerto de Rosario; a éstos se le suma otro que saca el grano vía Watt-Realicó hacia Bahía Blanca.

Sobre el primero tiene locación la planta de AGD, que con vagones y locomotoras nuevas marcadas con las siglas TAC (Trenes Argentinos Carga), aglutina el 70% de lo despachado por las vías mientras que extranjera Cargill, cuya planta se ubica sobre la curva de Watt equidistante de Huinca y Realicó (La Pampa), opera el 25% del grano a través de vagones y máquinas viejas solo demarcadas por las siglas ALL (América Latina Logística) propias de la compañía del logística ferroviaria brasileña. Por el estado de las vías (anegadas las que salían al este tras una inundación), ambas empresas – junto con ACA que como mucho llegará al 5% del movimiento de grano por el ramal- están obligadas a trabajar con 50.000 kilos de peso por vagón siendo que, por la modernidad de las máquinas, AGD podría llevar en cada vagón unos 75.000 kg. máximo.

Si a eso se le suman las condiciones anteriores, las que hacen de Huinca un sinónimo de castigo, y se aúna a éstas el funcionamiento propio de un centro rural que opera en el pueblo, sumado a que el 02/nov. no es feriado nacional, el turismo mortuorio que el señor que me contaba esto anhelaba era insostenible en esta década.

Ahora concurría menos gente, es cierto, pero fieles hay en todos lados y a los del cementerio, la clientela se los llamaba por ser *“los que vienen seguido y que dos por tres nos hacen hacer algo,”* me dijo Alberto y arrancamos a caminar a los fines de ubicarlos. Si bien la clientela es gente viva que paga, para los guardias lo era también la tumba por cuyo arreglo y manutención el pago se realizaba, entendí cuando frenamos frente a un panteón *“de unos que son de Pico [General Pico (La Pampa)] a 121 km. de Huinca] y vienen una vez al mes; luego fuimos hasta una nichera, a varios pasillo de allí hacia el fondo, es de una señora a la que la hija iba a visitarla seguido y, por último, hacia un panteón pequeño y bastante más nuevo que las anteriores ubicado en la misma fila que ésta última, en cuyo interior yace el cuerpo del padre de un conocido de ambos que había muerto hace poco.”*

La **clientela** aparece cuando los materiales de las tumbas empiezan a ceder su estabilidad ante los embates de agencias no-humanas como el clima, los animales o, en caso de ser humanas, aquellas que profanan estos espacios al romperlos, queriendo o sin querer, por jugar cerca de ellos o querer extraer algo de su interior. “Debido a que los humanos confían en que las cosas deben ser mantenidas para poder ser confiables, éstos son atrapados en las vidas y temporalidades de las mismas, sus inciertas vicisitudes y sus necesidades insaciables” (Hodder, 2014: 20, Traducción) por lo que, el trabajo allí no respetaba horarios, ni días, sino se abocaba – tanto desde el pago como desde la changa- a retomar el dominio ante los embates del afuera hace que el deudo devenga cliente de quien, por dinero, hará esta tarea de recuperar el



lugar de alguien entre la mala hierba que, por crecer desprolija entre lo que no debe, denota que el olvido, aunado al abandono que presenta la estructura de la tumba, ha llegado para quedarse.

La clientela no sólo recurre a los sepultureros con más prisa llegando el día de los muertos, sino que también le ofrecía – tiempo atrás cuando era más la concurrencia- la posibilidad de ganar dinero a quienes vivían en La Alborada. *\_ Acá filmaron una película, “Sol en botellita”, y nosotros teníamos que hacer de chicos del barrio. Podés creer que hicimos una escena como veinte veces porque ahí teníamos que estar en una mesa, bien larga, los del barrio y hacíamos que almorzábamos. Y nos dieron milanesas, acá no comíamos nunca milanesas. ¡Mil veces la filmaron!, me contó Gina, vecina de allí y hermana de Pablo quien, en otra charla, clarificó la relación que enmarañada al barrio, el día de los muertos y el cementerio.*

Sentados en mi departamento en Córdoba, tras muchos años de amistad en que este tema jamás salió en ninguna conversación entre nosotros, Pablo – unos años mayor que yo – comentó respecto al día de los muertos *\_ dicen que antes era una revolución. Antes iba la gente y se vestían, había gente que vendía los ramos de flores, hasta hacían de comer, al frente del cementerio hacían de comer porque era una tradición para el día de los muertos. Se llenaba, era como ir a un recital que vos veías tantos autos y tanta gente así, \_ ¿Cuándo vos tenías 7 años?, traté de orientarme en el tiempo, \_ Si, y más también. Del 88-89 hasta el 95 que yo tengo noción que se llenaba; era típico esperar esa fecha porque era donde más hacíamos plata, entre cuidar autos y ofrecer la changa y ese día [hablando sobre el 02/nov] nosotros íbamos y, además de jugar y boludear, al cementerio lo usábamos para hacer plata, para cuidar los autos. Para esa época nosotros le decíamos “aparte de cuidar el auto, le puedo ayudar a limpiar el panteón o llevar el agua”, viste que llevaban el balde y después nos daban todo eso. Van más mujeres pero de todo, de ahí nos hacíamos...con todo el combo que hacíamos, en plata de hoy [2015] 50 pesos ponele que nos hacíamos entre los que le ayudábamos a limpiar el panteón, a llevar el agua, a barrer, después nos decían –si el nicho era muy grande, una casa- nos hacían limpiar y nos decían “¿ustedes saben pintar? bueno, les voy a traer pintura así pintan y después díganme cuanto les pago”. En mi casa no había tele, entonces todo lo que yo juntaba le decía “bueno, mamá”, le dábamos a mi vieja y le decíamos que era para comprar el tele. La verdad que fue re linda esa vivencia, de vivir ahí en ese barrio, bah, de vivir en el pueblo en sí; pero nosotros lo usábamos para unas fechas clave también. Lo típico era cuidar autos y después había gente que venía y directamente nos iba a buscar a la casa, “¿está el pintor? así me viene a ayudar a pintar el panteón”.*

La cercanía del día de los muertos, a través de las **changas**, hacía del cementerio de antes un espacio para hacer plata ya no sólo para sus guardias sino también para los del barrio de enfrente y otros albañiles contratados para tareas específicas ampliando la población mercantilizada allí dentro. Aparte de los sepultureros/guardias, albañiles y vecinos de La Arbolada eran convocados para batallar durante en el proceso de manutención o limpieza de tumbas particulares, más el cementerio todo se mantenía como exclusiva tarea de los sepultureros.

Los habitantes de La Alborada, niños y ya más adultos, los días anteriores al 02/nov. (aunque también podía serlo ese día) eran convocados para ayudar en el proceso de manutención de las tumbas particulares más no al cementerio como espacio todo, tarea que sólo compete a los guardias. Tal como lo marca Skartveit (2009) respecto a las tumbas y santuarios de Gilda y Rodigo, tales espacios – aparte de lugares sagrados, de interacción social y de reproducción de prácticas sociales– constituyen “los medios de vida para varias de las personas que han visto la oportunidad de beneficiarse (...) y de este modo suponen una importancia social más allá de lo puramente religioso” (Skartveit, 2009:21).

Podríamos decir que “el arte de vivir es mantenerse en relación armónica con lo que se nos escapa” (Agamben, 2011: 168), si cuando alguien muere se va el alma pero queda el cuerpo, el modo de este resto no es asunto menor. Así como la tumba es una propiedad del cuerpo particular que la habita (lo mismo que el cuerpo de ella), también lo es de quienes pagan para que su materia perdure, de una forma particular que se una a lo limpio y lo cuidado, ante las inclemencias del tiempo y la amenaza del abandono.

En vísperas del día de los muertos, de la madre o del padre, de los abuelos o cerca de algún cumpleaños o aniversario de fallecimiento en particular, *fechas claves*, muchas de estas vuelven a ser terreno del pleito moderno más antiguo que alguna vez me enseñaron en una clase de filosofía: aquel que enfrenta a la naturaleza y la cultura. El proyecto ingoldiano (Ingold, 2000) de reemplazar la dicotomía cultura/naturaleza como base ontológica --propiamente occidental según Descola (2012)- por una sinergia dinámica entre organismo y ambiente engloba la postura aquí sostenida, siendo parte de tal exposición las ideas de Hodder, pero esto, más que un capricho analítico, es resultado de los propios modos de cohabitación que engloban al 01 de noviembre, allí donde entre la tumba, el muerto, la escoba, el agua, el sol y la gente se abre una danza que hace de ese momento, un ritual que marca un ciclo del cementerio, una comunión entre el pasado que se abre en el presente, y entre éste cuando desempolva aquel.

En tal sentido la **presencia**, como opuesta al abandono, se marca en la pulcritud del lugar a visitar en el que la mano humana despliega técnicas de batalla contra el imperio de la natura naturae, pudiendo sostenerse que “la vida [que] se conserva todavía en la momia, de donde los bálsamos han apartado los elementos de corrupción; termina cuando desaparece la virtud de los bálsamos, cuando la naturaleza corruptora recupera su imperio” (Ariés, 1984: 295) la tumba que conserva al cuerpo, por lo tanto es excepción a la naturaleza, el modo cristiano de mantener la espera por la resurrección.

Allí donde la inmortalidad es la “prolongación de la vida por un período indefinido, si bien no necesariamente eterno” (Frazer, en Morin, 2007: 23), ésta toma forma del cemento fino, del raid para las arañas, de la escoba, del dinero que permite pagar su mantenerse en pie. Inmortalidad capitalista, inmortalidad privada, inmortalidad del nuevo cuerpo, de la ontología de la persona y primera posesión que – tras la muerte- ha sido heredada por dios (por un lado) y por sus deudos (por el otro), a diferencia de quienes, los trabajadores del cementerio no guardan relación con las tumbas que concurren a limpiar. Tachos y carretillas, flores, palas, baldes, cemento, pintura, velas, trapos, WD-40, zócalos y venenos, tarjetas y escobas devuelven al muerto al mundo de los vivos cuando lo *limpian* – como me dijo durante el 01/nov/15 una señora – para que al otro día pueda ser visitado.

A diferencia de los demás días en que estuve ahí, en que estos mismos artefactos eran utilizados sólo para mantener a la *natura naturae* a raya, tanto hombres como herramientas – por hacer una división desde los modos de agencia- se articulan en relaciones simbióticas (Clark, 2003) durante el 01/nov. entramando sus tiempos y humores con relaciones mercantilizadas en las que el pago por el trabajo realizado marca la no hermanación, por lazos políticos, sanguíneos o sociales, entre el muerto y quien está subido al techo de su panteón destapando las cañerías pero, por otro lado, hacen que los tiempos de ambos corran juntos. El capital monetario del trabajador, es el capital emocional del deudo aunque, y de eso no puedo dar fe, también la esfera doméstica pasa por procesos de mercantilización como expone Zelizer (2009).

Si consideramos que “el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos (...) [su] objeto y medio técnico más normal” (Mauss, 1979: 342) este encuentro entre la oferta y la demanda la mano de obra en el mercado de los días conmemorativos es también denotativo de los modos en que el cuerpo se despliega en el espacio, capitalizado emocional o monetariamente, haciéndolo en relación a su modo de estar allí.

De los dos pre-días de los muertos que pasé en el cementerio recién fue durante el segundo que el espacio de trabajo manual se abrió para mí. Convocados los albañiles una tarde de calor cercana al 02/nov/16 nos encontré haciendo una pausa de mate, charla y pucho en la guardia. Esa mañana me había subido con Juan al techo de un panteón al que le estaba poniendo membrana líquida y mientras me enseñaba cómo había que hacerlo Luis cargaba con yuyos que había sacado del pasillo la única carretilla que hay en el cementerio.

Una vez cargada, Luis levantó la carretilla y, por lo bajo, Juan me dijo riéndose *\_fijate que va a enfilarse por ahí y no va a pasar, un poco más allá tiene paso*. El conocimiento de esos espacios era también lo que diferenciaba a los municipales (Juan, Julián, Alberto y Luis) de los trabajadores que, como golondrinas, más que habitarlo lo visitaban pero aún hoy me pregunto si este tipo de trabajo, activado por la cercanía de las fechas claves, también extiende la vida de quienes lo realizan De las pocas herramientas que les vi usar a los sepultureros allí dentro, la carretilla era para la única que había que saberse la ubicación ciertos recovecos entre las tumbas que permitían el paso conjunto. Las escaleras grandes de la nichera municipal siempre se movieron a lo ancho de la galería del fondo pero la carretilla, necesaria para sacar a calle los desechos generados por la manutención del cementerio, era la única que daba cuenta de los mapas posibles que debían trazarse para experimentar al cementerio como un municipal o, a lo sumo, como un albañil (y solo si se la prestaban).

“Una síntesis corporal (o esquema corporal) es una percepción sintética y dinámica que un sujeto tiene de sí mismo, de sus conductas motoras y de su posición en el espacio-tiempo. Moviliza el conjunto de sentidos en su relación con el propio cuerpo y la cultura material” (Weiner, en Kasper, 2006: 27. Traducción) que adviene con el cambio en la voluptuosidad del cuerpo tras el rol que a uno lo insertaba allí; no cualquiera sabía los recovecos para pasar, ni medía cuán grandes o pequeños eran en relación a las herramientas u objetos que cargaba en su andar ni la ubicación de todas las canillas ni la de los panales de abejas dentro de nicheras rotas, más las herramientas y permitían volver al territorio un terri-

torio existencial (Guattari, 1996) cuando lo moldeaban al moldear el cuerpo que allí era afectado.

*“El olor se te impregna en la ropa, viste? , ¿olor a qué?, le pregunté a Alberto cuando, hablando del estar durante mucho tiempo allí él lo mencionó, Y... olor a muerto, y a humedad, que también forma parte de esta materialización del cuerpo trabajador. “La apreciación olfativa (...) es construida, no sólo con recuerdos personales sino con enseñanzas y adiestramientos específicos” (Synott, 2003: 438) que, en el caso del olor que impregnaba la ropa de quienes trabajábamos allí, remitía a la muerte que hacía la base del lugar, aunada – usualmente – con la humedad que guardaban los espacios cerrados y semicerrados del cementerio en los que, por tareas de censo, descanso o limpieza, permanecíamos por un período prolongado de tiempo. De hecho, los sepultureros referían que, las veces que tuvieron que hacer exhumaciones, sus respectivas parejas los habían hecho desnudarse afuera y manguereado en el patio además de que, en tales contextos, la ropa que traían no entraba al hogar para evitar que emane el olor que se había en ella impregnado. En tal sentido, el olor – a diferencia de la tierra que mi abuela me hacía sacudir de mis pies en su pórtico – no parecía condensar energías que pudieran afectar lo doméstico más que aquellas que se quitan aireando el lugar y lavando la ropa, pero de todos modos se debía evitar y, por tanto, limpiar.*

## Limpiar

*“Estoy limpiando,  
vine hoy así mañana vengo y está bonito.  
(Una señora me dice frente a la tumba del esposo y el hijo, 2016: 01/nov.)*

En las fechas claves, el cementerio deja traslucir los postulados que subyacen a todo enclave mercantil moderno; fue el 01/nov la primera vez que vi - exceptuando los paquetes de galletas que compraba en el kiosco de Jacinta en La Arbolada- algún objeto que tuviese precio a la vista allí dentro. Los trabajos que hacían los albañiles no se facturaban, nunca corrió un monotributo y, mucho menos, un pagaré. Las transacciones que habilitaba el lugar eran propias de la economía informal propia del pueblo, en cuanto a trabajos de albañilería. Asimismo ésta laxitud tributaria traía sus problemas de cobranza y sus modos de sortearlos: la mayoría de los albañiles pedía que, junto a los materiales, se les entregue el 50% del pago total y el otro 50% cuando este terminado. Este sistema redundaba en frustraciones de parte de los contratados y los contratantes ya que los tiempos y plazos se negociaban para, así también, negociar posibles variaciones en el monto total.

Mientras que los días previos al 02/nov los trabajos de albañilería eran llevados adelante por hombres para ello capacitados, ese mismo día y el 01/nov se congregaban también quienes iban a limpiar, en su mayoría mujeres adultas, a veces, secundadas por familiares. A diferencia de los albañiles, ellas sólo se encargaban de asear la estructura material que otros antes habían levantado, mantenido y/o arreglado. Durante los dos años en que frecuente el cementerio, señoras eran las que concurrían a **limpiar a sus muertos** en sus tumbas y hombres los que las mantenían, las primeras – cuando estaban junto a alguien más – se decían acompañadas por mientras que los segundos siempre trabajaban en soledad (como lo remite también da Silva, 2017), salvando la excepción de Juan y sus ayudantes Ambos mezclaban sus trayectorias con los vaivenes materiales de la tumba, pero sus performances no eran las mismas y, por tanto, ni la tumba ni el cementerio deviene, en ellos, de igual modo.





*\_ Nunca he ido a ver a alguien, no comparto la idea, me comentó Paola, una amiga Huinca mientras tomando mate le contaba sobre el limpiar, extrañada le pregunté si no la llevaban a limpiar, atenta a que desde pequeñas habíamos crecido juntas allí, \_es que no se si hay alguien de mi familia ahí, igual no hubiese ido porque no me gusta, respondió dejando traslucir la importancia de las relaciones de filiación en las prácticas corporales que se despliegan durante las fechas conmemorativas. Si hay un familiar, se activa una predisposición que, en caso de no haberlo, es inexistente a menos que se motive por un intercambio monetario.*

En tal sentido, las herramientas que se despliegan en dichas tareas varían. Los albañiles se sirven de cal, arena/guadal, fratachos, aguarrás, martillos, RW-40, pinceles, pinturas, membranas, carretillas y escaleras que, si no llevan ellos mismos, piden prestado a los sepultureros en cuya guardia pueden ingresar y permanecer; quienes limpian se arman con baldes, escobas, perfumes en aerosol/veneno en aerosol, agua, botellas, gamuzas, bolsas de nylon, trapos, flores, fotos, adornos, medallas, ex-votos y

demás implementos que les permitan mantener la pulcritud de la tumba, lavarle la cara que muestra al resto de los que frecuenten el espacio.

El retornar al cementerio, a la misma celebración, más de 20 años después me dejaba ver ciertos cambios derivados de las facilidades económicas y materiales que daba la Cooperativa en su cementerio. La extensión de la población de éste, en su sector de cementerio parque, se daba en detrimento de la del Municipal y hacía que muchas de las personas que iban al cementerio viejo ingresasen por el pasillo que conectaba a ambos cementerios (pasillo este-oeste).



De todos modos, cada una de las que entraba enarbolada el mismo sistema que cuando se ingresaba por la puerta de calle Pichincha aunque, según pude notar el tiempo que me quedé observando esta escena, ninguna se persignaba, supongo que por haberlo hecho durante el ingreso al cementerio nuevo que, además, tenía un espacio en que se podía estacionar el auto. Más, como la concurrencia al cementerio no era algo cotidiano, muchas personas no encontraban las tumbas que extraordinariamente habían ido a visitar.

Para el segundo día de los muertos que pasé allí, en 2016, estaba ya casi finalizando el censo que llevaba adelante, la clientela me conocía, los del barrio de enfrente me habían adoptado en sus cocinas tomando mate, y Juan (junto a sus siempre cambiantes segundos) ya me miraban a la par, y yo conocía el cementerio y la ubicación de muchas de sus tumbas sin siquiera mirar mis anotaciones.

*\_ La nena de Alan García, ¿en qué parte estará? ¿Sabes vos? ¿tenés idea? se que está en un pasillo de estos, me dice un señor que se me acerca a toda prisa el 01/nov/16, señalando al oeste sin saludarme, lo que me mal predispuso a ayudarlo. Ante mi negativa, aduciendo un real desconocimiento, lo remití a Juan \_Juan debe saber, Juan, el guardia, \_ no, dice mientras se aleja con una flor en la mano, no sabe. Mientras el cordial señor se retira, comienza a sonar más fuerte el ruido metálico de la carretilla desvencijada que anuncia que alguno de los sepultureros anda cerca, \_un señor andaba buscando la tumba de Alan García, le comento, \_Hay tantos Garcías, acá y allá, ¿Alan García?, me pregunta Juan. Asiento con la cabeza y, señalando el oeste, \_arrancó para allá para aquel costado, andaba apurado, \_cualquier cosa estoy en el pasillo ese, el de Crespo, ese grande, de aquel lado para allá adentro, me responde él y se va riendo entre las tumbas ante mi chiste de que voy a ponerme un cartel de información. El señor no había hablado con Juan, sino con Luis pero, a quien no consulta, todes los trabajadores le parecíamos iguales.*

Tanto durante la mañana como en la tarde, alrededor de hasta las 19 horas cuando el sol empezó a caer, la reunión entre vivos y muertos en la necrópolis tuvo lugar entre de lavandina y veneno para arañas, entre el sudor de los cuerpos vivos que bajo el sol limpian los muertos brotan y son celebrados por las manos que los han de lavar. No crea usted que se sacan los cadáveres de sus cajones (actividad que sólo realizan los sepultureros cuando hay que moverlos y que, usualmente, implica reducirlos) sino

sólo se los disputan a la tierra y las arañas que han comenzado a ocuparlos mientras, cuando entre conocidas se cruzan, los saludos y la puesta al día son ley.

En su investigación sobre los modos de habitar el espacio público y abierto de las calles de San Pablo (Bra.), Kasper (2006) encuentra que el territorio propio existe en virtud de marcas o indicios, sean estos los de combatir a los intrusos o de acoger a los visitantes. Los gestos de afirmación del territorio, como los ha dado a llamar, son gestos que lo delimitan como propiedad de un alguien o de un algo; así como el canto del scenopoïetes que, mientras descubre hojas del piso, marca con ellas su espacio, así como la orina del perro marca su territorio y el defecar de la llama su camino, así también el ritmo que imprime el limpiar implica un "conjunto de materias de expresión que traza un territorio" (Deleuze y Guattari, 2006: 328). No se limpian todas las tumbas, sino solo las que se suponen propias y, en ese modo de apropiación, las relaciones de filiación emergen.

"Un rito de purificación parte del proceso de tornar suyo el espacio (...) Vale señalar aquí una perspicacia de la lengua francesa: la palabra *propre* significa tanto propio cuánto limpio, una conexión" (Kasper, 2006: 25. Traducción) que se actualiza en relación a las partes enfrentadas. Las prácticas higiénicas, a su vez, eran prácticas simbólicas a través de las que se rescataba al muerto del olvido y se lo traía a la presencia de los vivos donde también "nuestra conducta porta igualmente un significado simbólico [adonde] nuestra experiencia es fragmentaria" (Douglas, 1973: 97), propia del alejamiento necesario del espacio del cementerio de nuestro mundo de la vida cotidiana.

Acoger a los visitantes como Juan que a algunos los recibe con un mate dentro de su guarida y a otros fuera de ella, afirmando zonas vedadas y permitidas, o combatirlos como él a los pibes del barrio de enfrente o como las señoras al avance del abandono, también forma parte de esta apropiación. *\_Necesita algo, Juan? le dice una señora ese día, \_tierra buena para las plantas, le responde él a tiempo que me comenta que las señoras que vienen le saben traer plantas que el planta en su jardín, ahí al lado del panteón de la Familia Bari.*

















Aquellos que ordenan el espacio y lo vuelve métrico, privado, vedado a otros cuando pagan sus impuestos y cuando **limpian hasta ahí** se enfrentan con las abejas que hacen un panal dentro de un nicho, con las arañas que construyen sus cotos de caza en los periodos inter-fechas claves, con las roturas que el boludear de los pibes del barrio del frente dejan; este enfrentamiento es silencioso, esta batalla es – ante todo- por el cómo habitar, por la moral pulcra e higienista que habla de que la visita y el recuerdo están unidos, y que el recuerdo – a ojos de la población- se mide por la intensidad de la limpieza sobre la tumba, a través de las marcas que deja la visita del deudo en ella, sobre las que se dirime el abandono y consecuente olvido. Este Limpiar actualiza, de alguna forma, el modo de poblar que creó al pueblo y que diezmó a la población originaria al iniciar un proceso de blanqueamiento en la zona (Briones, 2002) como el de la lavandina hoy.

Como espacio práctico, las conductas y modos de hacerse pueden leerse como signos del mundo social que lo erigió, en donde el uso de este espacio público reafirma y establece su sacralidad. La solemnidad, las variadas imágenes dolientes, la falta de colores vivos en las tumbas y el silencio propio del lugar marcan la actitud la experiencia del morir que se produce y reproduce por las prácticas y modos conmemorativos de la civilización que lo alimenta. En la creación de lugares como apuesta colectiva (Augé, 1993) existe también una libertad individual que no necesariamente “replica otra o cuenta la misma historia. Sabemos que los participantes en una performance no comparten necesariamente una experiencia o sentido común; lo único que comparten en su común participación” (Bruner, 2001: 11) en la producción del cementerio como expresión.



*Rodrigo\_ (...) Como que a veces estás acostumbrado a que se tiene que hacer silencio, andar tranquilo en el cementerio, no vas a andar saltando y pasándola bien porque en el lugar se viene a recordar. Yo\_ ¿pero no podés recordar con felicidad? La gente viene y pone flores, flores de colores brillantes, tenés aquellas blanquitas pero también tenés unas naranjas violentas...está bien que el día de los muertos te agarra en primavera pero, de todos modos, eligen la flor de plástico que está disponible todo el año. La flor también te la regalan cuando cumplís años, cuando tenés un hijo, cuando ganás un premio.*

*Rodrigo\_ si, es un presente.*

*Yo\_ pero la flor de plástico excede un poco al presente desde la flor. Emula algo que es perecedero. La flor dura un tiempo y se marchita, es vez la flor de plástico se destiñe, y no tanto.*

*Rodrigo\_ Si, es menos concurrido también. Según lo que hemos escuchado es mucho menos concurrido que antes. Según los recuerdos que tengo del cementerio, se venía a cambiar las flores, poner unas reales, y las de plástico es un presente muy largo que, a la vez, es significativo*

[Charla con Rodrigo, mediodía del 01.11.15, esperando a que Florencia termine de sacar fotos]

Contra la **humedad** que corroe las tumbas, lavandina, cepillo, espátula y cemento fino, contra las arañas las que habitan, veneno, contra los olores, aerosoles que emulan campos florales o fragancias a bebé: el olor a muerto vs. el olor a limpio, el abandono vs. lo presente, lo muerto como dejado al imperio de la naturaleza contra lo recordado a baldazos de agua y flores de plástico, lo pulcro y lo hediondo como modos de habitar el espacio (Kusch, 1999), la pureza y el peligro (Douglas, 1973) eran los ejes entre los que las prácticas dentro del cementerio se movían.

El lenguaje olfativo, generado por una asociación conectiva a un impulso emocional, una experiencia o un sentimiento (Synott, 2003; Browring, 2006; Pellini, 2014) altamente susceptible a las condiciones atmosféricas y el cementerio, a cielo abierto, no es la excepción: si en invierno, los olores a humedad solo se encuentran en zonas más cerradas (como las nicheras municipales cuyas paredes se amohosan) es también porque el olor a leña que sale de las chimeneas del pueblo, inunda todo el lugar. La pri-

mavera y el verano, época de precipitaciones más frecuentes y sol más fuerte, hacen que los olores densos broten desde las tumbas que, sin destaparse sus cañerías o mal selladas, despiden los hedores propios de las humedades que se secan al sol generando una geografía (Rodaway, 2002) a través de entramar los cuerpos, los lugares y los sentidos que concurren para darle espesor a la experiencia del lugar.

Asimismo cuando una tarde cualquiera le pregunté a Juan si tenía la llave del panteón de mi familia paterna me comentó que hace dos años atrás (2013) habían tenido que bajar con sogas allí ya que *\_las napas de agua, en los últimos años, han subido muy arriba, antes estaban, a lo mejor, a 40 metros y ahora están a 20, y las capas se van humedeciendo*, me explicó dándome una pista también de porque el cementerio, cuando era recobrado por gente de allí, volvía en la idea de olor a humedad que se siente, a través de los sentidos que se le da, y a través de los sentires que lo procesan. El día y la noche también imprimen variaciones sobre el lugar (Adams, Moore, et all., 2007) ya que al descender la temperatura y esconderse el sol, el olor a encierro/muerto/humedad da paso a un olor que sólo podría describir como de flores clientas.

*\_Hay un olor raro cuando salís, me comentó un día cualquiera Inés quien, frente a un cajón roto, me había dicho \_ yo me animo a tocarlos. Largan mucho olor a podrido.*

*\_para mí los cementerios huelen a Doggy, me dijo una compañera de investigación, En referencia al alimento para perros que elabora Purina.*

*como \_ese olor denso, lo describió Rodrigo.*

*\_Eugenia, ¡tenés olor a muerto!, me regañó mi abuela, Yo\_¿- Cómo que a muerto? \_Como a humedad, respondió.*

*Yo\_ ¿cuál te gusta más? le pregunté a Florencia la mañana del 01/nov/15 en referencia a los dos de Huinca \_¿A mí? el viejo, respondió, Yo\_ yyy...es mas frío el otro, Florencia\_ y hay mas olor a muerto lo que está encerrado, hay un olor a muerto terrible,\_ si, se siente el olor, acotó Julián.*

El protocolo de encierro del cadáver dentro del cajón se orienta a que allí pueda secarse al abandonar aquellos líquidos, aquellas humedades materiales (Agamben, 2011) que lo corrompen. Las posibilidades que dan los materiales no sólo responden a una ansiada eternidad del modo corporal seco, sino también al estar muerto como una forma de insertarse en la vida de otros: del cementerio oler como muerto a tener *\_olor a raid*, como me dijo Inés durante la mañana del 01/nov/15, decanta la “eliminación de algunos olores que la convención considera malos, y su reemplazo por olores “buenos” en términos de perfumes, aceites esenciales, plantaciones fragantes, etc” (Bowring, 2006: 159. Traducción) como base del embellecimiento de las tumbas que, al otro día, serían visitadas.

De hecho, en las bolsas de basura que me llevé del cementerio la misma tarde del primero de noviembre, lo desechado corroboraba ese olor y marcaba aquello que se reponía. En los tachos apostados en los pasillos neurálgicos del cementerio, lo que la gente desecha no solo volvía evidente una separación entre aquellos objetos que se quedan y aquellos que se van sino también entre qué cosas materializaban la experiencia del cementerio en fechas claves.

“Garbology” es como se identificaron, luego del “Garbage Project” llevado adelante en Tucson por Rathje y su equipo (desde 1973), a aquellos análisis que relacionan a las personas, la cultura material y el consumo a través de los estudios de lo desechado por las primeras. Podría argumentarse, siguiendo a Murray (1980, en González Ruibal, 2003: 62), que las poblaciones sedentarias desechan fuera del espacio familiar aquellas cosas que en él se utilizan y, por cierto, tan errados no estaríamos al suponer que la mugre pertenece a la periferia doméstica: los frascos y las flores de plástico desechadas, junto con tarros de lavandina, tarjetas y marcos rotos, y algún que otro veneno para arañas, en dos bolsas de consorcio negras que me llevé mostraban que lo desechado era la parte de consumo inmediato que componía el arsenal que se usaba para limpiar.

En esta domesticación de la tumba, apropiación mediante su limpieza, los retratos que vi sacar nunca fueron depositados en los tachos que recogían las suciedades propias del día; en tal sentido, “la imagen como soporte que registra lo que ya desapareció, gana fuerza de evidencia cuando aquello que imprimió fue un retrato, una mirada, un rostro” (da Silva, 2017: 50) que muchas señoras primero limpian con un trapito, luego contemplan por un instante y, seguidamente, guardan en su cartera. En tal sentido, la foto más que un objeto del pasado se transmite como un soporte presente que es rescatado del grupo de materiales que se pretenden desechan, olvidar.

La suciedad como un producto secundario (Douglas, 1973) de un modo de ordenar y clasificar la materia es parte de la morfogénesis del 01/noviembre. Los materiales expuestos a la agencia del ambiente y las destrezas de éste para habitarlo, son la base del pre-festejo pero también una parte importante del mismo. Mary Douglas sostiene que para el europeo contemporáneo (ella escribe en 1966) la idea de profanación parte de dos consideraciones que lo distancian de culturas alejadas a su tiempo: por un lado, que “el acto de evitar la suciedad es para nosotros cosa de higiene o de estética, sin nada tener que ver con nuestra religión [y por otro, que] nuestra idea de suciedad está dominada por el conocimiento de los organismos patógenos” (Douglas, 1973: 54) como sucedió con el agua de las napas de la necrópolis.

Mantener la **insalubridad** a raya, en los planeamientos urbanos post brote de fiebre amarilla en 1871, requería mantener la separación entre fluidos de aguas potables y aguas servidas. En Huinca Renancó (donde a 2020 aún no hay agua potable) el barrio La Arbolada frente al cementerio se emplazó alrededor de 1975, entre la necrópolis y un basurero viejo, con zanjones profundos de basura que recién a finales de los ´90s serían tapados por tierra para comenzar a ser loteados y habitados.

Hacia la derecha del barrio y frente al cementerio, la canchita de fútbol terminaba de completar el lugar y desde ésta, como desde La Alborada, la gente solía cruzarse a sacar agua de las bombas de la necrópolis para tomar y cocinar. *\_Los sábados jugábamos siempre al fútbol, me contó Pablo, mira que loco... el agua del barrio era salada y el agua del cementerio era dulce. Los chicos, cuando jugaban al fútbol (y hasta nosotros mismos) tomábamos el agua del cementerio, de la bomba; \_Pasa que el agua del cementerio era más dulce, agrega después su madre, \_yo tomaba agua de acá, ahora no por el arsénico, pero antes si (...) pasa que es más rica, otro día me había comentado Alberto. Haciendo caso omiso a la prohibición que la Municipalidad expedía a través de la Dirección de Bromatología, los habitantes del cementerio y su periferia consumían aquella agua dejándolo de hacer sólo por las mismas razones por las que todo el pueblo lo hace: las grandes concentraciones de arsénico que hay en las napas de la cual se extrae el agua. Los agentes patógenos que enmarcan la idea de suciedad, por lo menos en el cementerio cuya agua se consumía y donde a los cuerpos muertos se manipulan con cartones y sin guantes y barbijos, no son propios de él.*

Los rituales mortuorios que se despliegan en el cementerio municipal Huinca siguen una ascética cristiana que moviliza al muerto, y a sus deudos, por diversas instituciones hasta depositarlo – tras pasar una entrada principal marcada con una cruz – en un cementerio a aguardar la resurrección. Mantener esta espera implica mantener la sala donde transcurre, tome ésta la forma de un nicho, una tumba en tierra o un gran panteón. El acto de evitar la suciedad despliega una modulación de nuestros sentidos propio de la civilización que avanzó en nombre de dios por las tierras de las tribus ranquelinas. Evitar la suciedad es marcar la presencia del discurso higienista que mandó-filudos a blanquear la población (Briones, 2002) como así también a construir, en sus márgenes, los lugares que podrían profanar las bases civilizatorias propias del anhelo europeizante de la Generación el '80 y sus ricos perfumes.

Lo bonito que se busca, como me comentaba la señora al principio de este título, a través de la limpieza del polvillo, de quitar las telas de arañas y las humedades de la tumba a la vez que impregnarla de aerosoles fragrantés podría valer tanto como una conservación de higiene como estética de la tumba y del cuerpo que la habita pero, de algún modo la separación de marca con lo religioso, durante el día de los muertos no se termina de hacer.

¿Y mañana vienen? ¿la gente sigue viniendo a limpiar?, le pregunté el 01/nov/15 a Juan, Sí, mañana es el día de los muertos, hoy no es tanto, mañana es día de los difuntos; ¿pero mañana vienen a limpiar?, insistí, Juan \_No, mañana vienen a traer más flores y a **visitar** a los muertos; Yo \_recién me dice una señora "mañana venimos de punta en blanco", ¿vos qué decís?, Juan\_ y... mañana vienen algunos a rezar. Los que van que vienen, aparte de comprender a los del barrio de enfrente y a la clientela, son también aquellos que concurren a visitar a algún difunto, para agradecer o para asistir a la misa que se celebra (en la capilla del cementerio nuevo) todos los 02/nov. y que parte de una prédica allí en pos de la resurrección de los cuerpos y el descanso de las almas, para luego recorrer – tirando agua bendita- los pasillos tanto de esta necrópolis como la municipal sino todos los otros días, excepto los fines de semana, las manos de los sepultureros son las únicas que riegan, con agua más dulce que la de la napa del barrio de enfrente, las tumbas, los pasillos y el jardín de Juan.

En la cosmovisión cristiana las tumbas son reservorios de los restos mortales, pero, durante la misa que se celebra el 02/nov, el agua que va tirando el cura seguido de sus feligreses, caminando entre pasillos, no es para recuperar a esas tumbas de las garras de la naturaleza (como lo hace el limpiar de las señoras) sino, más bien, para recalcar lo santo del campo santo contra lo profano fuera de su tierra bendita. El agua bendita, usada también para limpiar estructuras de malas energías o al cuerpo cuando ingresa a la iglesia, lavaba el espacio y a los cuerpos de él ungiéndolos en la fe cristiana a través de los ritos mortuorios propios de una pulcritud ya no sólo higienista, sino también simbólica.

La Iglesia que lavaba el cuerpo de los pecados y las manos que limpian la suciedad natural de la tumba se unía en los días previos y el mismo 02/nov. en el que la limpieza era también sinónimos de pureza y la demanda era el descanso eterno, la posibilidad de resurrección y –mientras tanto- la manutención del lugar de espera para la cuales diversas técnicas se desplegaban con un mismo elemento H<sub>2</sub>O que, por la palabra que la bendecía o prohibía, mudaba su agencia sin mudar sus propiedades químicas.

### Nostalgia del Presente

*En aquel preciso momento el hombre se dijo:  
Qué no daría yo por la dicha de estar a tu lado en Islandia  
bajo el gran día inmóvil  
y de compartir el ahora  
como se comparte la música  
o el sabor de la fruta.  
En aquel preciso momento  
el hombre estaba junto a ella en Islandia.*

*J.L. Borges (1981)*



## 02/Noviembre: Día de los Difuntos

Meramente analítica es la división del Día de los Muertos en Día de Todos los Santos y Día de los Difuntos. En Huinca, el Día de los Muertos comprende tanto al 01 como al 02 de noviembre en una concatenación de acciones en el cementerio que culminan, el segundo día, cuando los albañiles hubieron retirado su segunda parte del pago y las señoras vuelto a colgar las cortinas de las nicheras que se habían llevado a su casa para lavar. El 02 sigue la limpieza de las tumbas pero en mucha menor medida que el 01 ya que, y a diferencia de éste, el visitar es el *leitmotiv* principal de la presencia allí.

### Visitar

Formas de visitar hay muchas pero una acción las aglutina: se va por alguien. Las visitas, que podrían agruparse como visitas cotidianas/ visitas ad hoc o visitas solo/ visita con otros, guardan en común el motivo que guía a la persona a recorrer el trayecto de su casa hasta el cementerio. Claro está que, por la ubicación de éste y los pocos – aunque en expansión- barrios colindantes, pocos son quienes residen tan cerca como para que *cruzarse*, como Doña Verona que, en 2015, cumplía un año de visitas continuadas a las 12 de la noche al cementerio pues todas las medianoches se cruzaba a darle las buenas noches a su esposo enterrado allí desde 2014.

El cementerio no está diagramado ni sostenido en pos de ser habitado por largos períodos de tiempo, no hay espacios comunes de congregación ni asientos, además de los baños que no andan y la lejanía respecto al centro del pueblo cuya concentración demográfica es mayor que otras zonas. Si a estos condicionantes sumamos que la mayoría de los visitantes pertenecen a rangos etarios propios de la adultez mayor y la vejez, se entiende que el tiempo que comprende la visita sea de corta duración.

*\_ Al cementerio se va de **visita**, yo todos los sábados voy a visitar al Rúben, me comentó una señora amiga sobre la rutina que – como Doña Verona – seguía. La mayoría de las visitas que vi se daban en horarios de la siesta, desde las 13 a las 16 horas, por ser en Huinca, un horario no laborable y cuasi sagrado. Si bien hay visitas que sólo llegan en fechas claves o en horarios en que los guardias no están, otras se entretienen con su rutina; atentos a las visitas fuera de su horario laboral, los guardias han decidido no ponerle llave a la puerta principal, Roberto Reyes *\_es uno de los pocos que viene seguido, viene a las 6 de la mañana antes de ir a trabajar* y [al igual que] Pérez tipo 8, a ver al hijo, como me dijo Juan fundamentando tal decisión.*

El otro motivo para dejar el candado de las rejas sin llave son los pibes del frente, *\_¿para qué le vas a poner candado si saltan el tapial? se puede entrar por cualquier lado, se quejaba Juan, *\_¿pero viene mucha gente?*, le preguntaba yo tratando de retomar las rutinas de Jacinto y de Pérez, *\_los chicos del barrio, me decía él, a pavear, saltar, estar entre los techos. El cementerio nuevo cierra a las 19.30 aunque no le echan más llave tampoco.**

Parece ser que la visita de los pibes al cementerio no era nueva ni tampoco tan despojada de inquietudes, *\_Cuando era chico tenía amigos que vivían en La Arbolada, no sé si existe todavía pero ese tiempo había una canchita de fútbol bien en frente del cementerio, me comentaba mi amigo Diego. No era fácil ir a jugar ahí porque eran todo muy...pegaban mucho (...) eran medio guachines. Pero yo tenía muchos amigos porque iba a la Hugo Wast y la Hugo Wast no fue de posiciones económicas muy altas (...). Y como íbamos a jugar al fútbol después nos poníamos a jugar a la escondida en el cementerio. (...) Una vez pasó que estábamos jugando, nos cagamos todos con eso, porque estábamos jugando a la escondida, y como te decían a vos que saltaban de tumba en tumba, e íbamos corriendo y pasábamos por arriba de las tumbas, y uno de los vagos iba y se le rompe la tumba entonces, como éramos todos chicos, empezó *¡me agarra un muerto! ¡me agarra un muerto!*". Obviamente nos fuimos todos a la mierda.*

En tal sentido, las visitas pueden irse o ser echadas cuando, gran dicho "hazte la fama y échate a dormir", no concuerdan a los ojos de los sepultureros con la gente que, como se decía anteriormente, es la que asiste usualmente en soledad, llevando flores, imprimiendo un cambio en la condición de la estructura – aunque éste sea quitando telas de araña- y ostentando unos años más que mi amigo Diego.









\_ Otra vez que nos echaron a la mierda, continuó contándome cerveza de por medio Diego su historia, no estábamos jugando a la escondida sino que... yo había ido posta al cementerio pero habíamos ido con amigos y me encontré con amigos después, y nos pusimos a jugar. Yo\_ ¿Cómo que habías ido posta?, Diego\_ Había ido posta a ver a mi abuelo. Estaba cerca del cementerio, porque siempre andábamos jugando por ahí por atrás de Nelson, por el cementerio, y fui ahí, a la tumba de mi abuelo, y estaba ahí con unos amigos, y les dije dónde estaba, y había un par de tíos, conocía todas las tumbas, entonces lo recorrimos y vino el que cuidaba y me echo a la bosta porque era pendejo, porque pensó que estábamos **boludeando** y yo había ido a ver a mi abuelo, me puse re mal esa vez, me largué a llorar porque era chiquito. Yo \_¿por qué?, Diego \_porque estaba viendo a mi abuelo, la tumba de mi abuelo. Es el único recuerdo que te queda, más de las cosas que viví con mi abuelo y eso. Lo único que me acuerdo de mi abuelo es una vez me hizo un palito, un bastón, porque mi abuelo andaba en bastón, y yo quería ser como mi abuelo así que me hizo un bastón (...) obviamente que no es que vas a ir a ver a tu abuelo pero bueno...es el último lugar donde lo viste entrar, el último lugar donde lo viste personalmente. Está el nombre, la foto, y ahora está mi abuela también, creo que en el mismo coso [como también Rodrigo se había referido a las tumbas] pero no recuerdo bien porque ahora... hace mucho... yo lo último que fui, fui al cementerio cuando falleció mi abuela que, dicho sea de paso, ahí te sentías un poco mal porque estábamos todos contentos, pero no porque se haya muerto mi abuela sino porque estábamos todos juntos (...) son motivos de juntarse.

El abuelo entró, no fue ingresado, por lo que podría argumentarse que "la última imagen del individuo [cuerpo+persona] tal como la muerte lo ha dejado es la que queda impresa con más fuerza en la memoria de los sobrevivientes" (Hertz, 1990: 101). La agencia del cuerpo que ingresa a la nueva morada no se desconoce ni se aplaca por considerarse muerto sino que se entrama, a posteriori, con la agencia de la tumba que se visita, con la que se habla, sobre la que se llora o recuerda.

La **visita posta**, que guarda el deseo de ir al encuentro de alguien, es el ir a ver a esa persona que se encuentra dentro de la tumba más no a la tumba, el algo (coso) que la contiene. Esa visita es el llanto que afecta a Alberto y que me paralizaba cuando censando iba, a veces tiene horarios y modos que se repiten (como tocar la tumba y persignarse). La visita es una práctica del espacio, y una práctica del cuerpo que revela que las propiedades de un algo/alguien, procesuales y relacionales, más que atributos inmutables, son las historias que se entretajan en ese espacio de tensión entre los que se enfrenta, tumba-persona, foto-ojos, moho-frío, elija usted la combinación.

Para quienes van de visita, no hay muertos en el cementerio. \_ Por ahí no querés perturbar la paz de ningún trance espiritual o lo que sea, o doloroso, o una pérdida de algo, o un recuerdo de algo, por ahí es un trance entre la persona que lo va a ver y muy personal el por qué de la visita, si vos estás sacando la foto estás retratando el momento de alguien, y ante la mirada, y si vos tenés estos pensamientos lo vas a pensar dos veces antes de sacarle foto acuerdo con Rodrigo y, le comento a usted, que es el motivo por el que se optó por no fotografiar estos momentos.

Hay un pequeño fragmento que Alberti y Marshall (2009) retoman a fin de clarificar esta idea, permítaseme plegarme a ellos cuando aducen que "La piedritud, entonces, no está en la 'naturaleza' de la piedra, en su materialidad. Tampoco, meramente, en la mente del observador o practicante. Más bien, emerge a través del desenvolvimiento de la piedra en su alrededor circundante- incluido usted, el observador- y de las múltiples maneras en las que está comprometida en los sucesos del mundo de la vida' (Ingold 2007a, 15). Tal como los 'electrones' no traen con ellos propiedades que pre-existan al fenómeno en el que se manifiestan o miden, las propiedades de una piedra no son internas a ella como su 'piedridad'. Propiamente hablando, las propiedades de una piedra son propiedades de un fenómeno mayor del que la piedra y el observador son partes constitutivas' " (Alberti y Marshall, 2009: 348. Traducción). Es un encuentro en el presente, en las trayectorias de ambos cuerpos deviene un fenómeno mayor a la muerte. Se va a ver al hijo, al marido, a la abuela

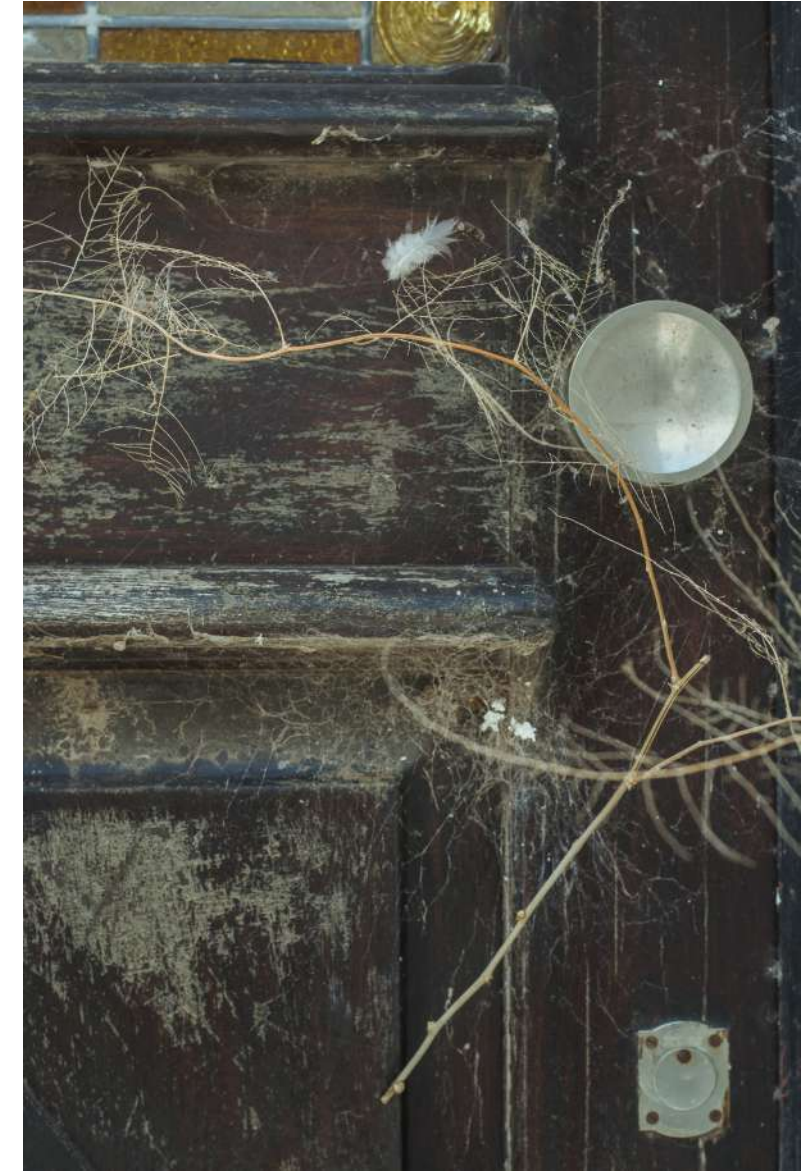
o a la tía, no se va a ver un objeto: la tumba deviene persona, aunque sin reconocer en esta definición las necesidades del dispositivo personológico.

El presente, sea éste una división analítica del tiempo que tome forma de flor en la necrópolis, se renueva en cada visita en la que la felicidad no es un punto de apoyo. La atmósfera del cementerio es la del respeto (noción que escuché hasta el cansancio) en forma de silencio o pocas palabras dichas por lo bajo, mirando abajo, que durante el festejo del 02/nov. se convierte en saludos y paseos, *\_nosotros nos quedamos un rato charlando, no como los de ahora,* me había dicho una señora respecto a estas visitas en las que la charla se daba con el muerto.

Las visitas cotidianas al cementerio tienen nombre, apellido y una historia para los sepultureros y para algunos vecinos de enfrente que chusmean por la ventana los movimientos de la calle. La *visita posta*, va sola, pero los pibes del barrio van *en tropilla*, como lo dijo un día Juan.

El 02/nov. a los primeros se suman los visitantes ad hoc que, usualmente en grupos, concurren a visitar a los muertos cuyas tumbas hermosean reemplazando las flores viejas por nuevas, las cortinas sucias por limpias y los marcos de fotos por otros y después de un ratito frente a la tumba, pasan a dar una vuelta por el lugar para retirarse de nuevo a sus casas. Para esa gente se elaboró el censo, para que Juan pudiese responderles a quienes olvidaron el camino a su tumba.

La contrapartida a la visita, el presente, es el abandono al que Alberto refería páginas atrás. El olvido durante este día se manifiesta mucho más fuerte ya que, al lado de las tumbas hermoseadas, panteones y nicheras quedan como terrenos propios de las agencias no-humanas. La mala hierba, como lo decía Miller al principio del capítulo, toda una lección de moral.





Visitar es estabilizar el material, hacerlo perdurar. Una vez materializada, la tumba debe perdurar en el tiempo, resistiendo los embates que actúan en detrimento de las normas higienistas y la buena moral ascética que impone el dispositivo civilizatorio al separar, por ejemplo, entre buenos y malos olores, entre lo limpio y lo sucio, entre la visita que puede dañar y la que puede reparar y mantener. Pleito moderno el de la agencia de la tumba, lo presente y el abandono como dos efectos de las relaciones que la producen y que, en el Día de los Muertos, se dejan ver en toda su potencia. Su modo de existencia resulta de esa danza entre moho, recuerdos, cal, lavandina, dispositivos de higiene, lejanías, tiempo, y así y así pero también de la indeterminación propia de la materia de la que está compuesta.

Visitar es ir a ver a otro, a encontrarse con la persona que mutó. Vuelve el abuelo haciendo un bastón, yo modulo la letra cuando tengo que censurar la tumba de mi abuela, y *Yo a mi viejo lo recuerdo vivo*, como me dijo el padre Javier. La materia de las tumbas se entretiene entre experiencias que se cuelan en el presente y lo modifican, en el cementerio “En otras palabras, no hay ‘cosas’ (objetos, sujetos, etc.) independientes, individuales, con propiedades o identidades predeterminadas, sólo ‘cosas-en-fenómeno’” (Alberti y Marshall, 2009: 348. Traducción) que son añoradas, sentidas, censadas u olvidadas en una relación con otro.

Si siempre hay alguien/algo que arma el mano de cualidades (Harman, 2015) o historias (Ingold, 2007) que conforma a un alguien/algo otro, la materia que les compone “es sustancia en su devenir intra-activo – no una cosa sino un hacer, una coagulación de agencia” (Barad, 2007: 151. Traducción) que enmaraña epistemes, dispositivos ,sujetos, objetos > cosas, en sí, cosas, que se ejecutan y enmarañan dándole al cementerio municipal múltiples modos de existencia que se entretienen con el modo de experimentarlo.

### **Pedir /Agradecer**

Unas semanas atrás de que comenzase a escribir este capítulo, Doña Selva le mandó a mi mamá - desde Villa Huidobro a Córdoba Capital- tres espinas de caldén verdes. Según sus recomendaciones, cada viernes debe tomar una y con ella hacerse tres cruces en el pie que le duele y enterrar esa espina en una maceta con tierra. Si después de un mes da resultado la curación y el dolor amaina, recién ahí, ella debe abonar un monto que desconozco. Muchos curanderos ha tenido mi familia, para los nervios, el empacho y la ojeadura sus recetas han dado resultado siempre.

En vida, estos intercambios se devengan con contribuciones a determinarse por cada curandero en particular, en muerte, como bien lo han apuntado Faletti (2007) y Carozzi (2005) a los **curanderos** sólo se les agradece, ya no a través de dinero, sino sólo de objetos que se dejan en sus tumbas o, en caso de ser santificados por el pueblo, en los altares que se les hacen



cuando devienen santos populares. Carozzi, en tal sentido, analiza la canonización como santa popular de María Correa y Faletti hace lo propio con lo que denomina santos rutereros: Antonio Gil, María Correa y San La Muerte, a través de dar cuenta monumentos emplazados alrededor del circuito vial de Río Cuarto (Cba) pero en el cementerio de Huinca aparte de éstos, está Thelma.



*\_La visitan mucho, le dejan puchos y vino ahí en la garita que tiene atrás, me cuenta Alberto \_y allá, agrega en referencia a la ermita de la difunta Correa, prenden velas de todos los colores, \_¿eso no será brujería?, indago, \_no sé dónde estarán pero viste que acá [por una tumba cerca] cambiaron las chapas, el fantasma era un albañil, se ríe*



Ni Alberto, ni Juan, ni yo, tampoco los pibes del barrio de enfrente- a quienes les consulté- nos dimos cuenta en qué momento alguien fue a la tumba de Thelma (que murió en 1932 por lo que de boca en boca ha llegado al 2019) y la pintó, pero, en ambos 02/nov. en los que estuve en el cementerio, la vi florecer. Se comenta que Thelma era una curandera del pueblo que, después de muerta, siguió ayudando a quienes iban a pedir su intercesión. Cómo han apuntado Disderi (2004) y Arteaga (2006), a los curanderos no se les paga sino que se les contribuye a modo de agradecimiento por interceder para la curación de diversas dolencias o malestares de quien a ellos concurren. El agradecimiento, en el caso de Thelma, se hacía con ofrendas y hermoños a su tumba; lo colorido de ella – que mucho contrasta con el resto de las de lugar- y sus flores plásticas y naturales se complementan con una garita pequeña sin puerta, posterior en la estructura, en la que los objetos encontrados me retrotraen a los altares del Gauchito Gil que hay por la zona, e inclusive, a sus figurines dentro del mismo cementerio.

En Huinca Renancó – como también en la zona pampeana del centro del país- el mal de ojos, el empacho y la culebrilla así como los nervios (en su doble acepción de estado de nerviosísimo y nervios del sistema muscular) son enfermedades que se tratan yendo al curandero al que también se va para aplacar dolencias y gualichos derivados de brujerías hechas contra uno.

Como eslabones de un sistema etnomédico que funciona coagulando éstas prácticas tradicionales con las de biomedicina, las terapias religiosas, autotratamientos y terapias alternativas (Idoyaga Molina, 1997), los curanderos del pueblo han resuelto dolencias, a través de una combinación de palabras de poder/ ensalmos y objetos, a toda persona que conozco de allí. Este sistema, como se verá en el capítulo posterior, también se aplica cuando a una no se le infringe un daño a responder con un contra daño (una brujería a responder con una ida al curandero) sino también cuando, por entrar dentro de ambientes contaminados (Arteaga 2006; 2010), termina por ellos fagocitada.

En tal sentido, “una de las diferencias entre el curandero y el brujo es que el brujo frecuentemente durante su actividad convoca a entidades negativas como el Diablo u otras figuras” (Arteaga, 2006: 87) mientras que los curanderos invocan a Dios, los ángeles o los santos, o fuerzas energéticas, como en el caso de mi reikista, separando a la brujería de otro tipo de magia (Evans-Pritchard, 1976). Los curanderos y los brujos son hermanados en el uso de la palabra en el acto de curación o brujería; como “un set de palabras dichas en una situación de crisis por alguien que luego será designado como brujo” (Favret-Saada, 2010: 9. Traducción) se puede asumir tanto el proceso de curación, como el que lleva adelante doña Selva y que sólo la erige como curandera - devengándose su pago - cuando su magia funciona, como el de daño que se supone propio de las prácticas de **brujería**. No es extraño que medias palabras, silencios y titubeos (Jelin, 2020) fuesen articulados por mis entrevistadas cuando sobre quiénes y cómo se hacía la brujería pregunté, más sobre estas actitudes y prácticas, el próximo capítulo ahondará.

Las placas de **agradecimiento** también se pueden ver en la ermita de Deolinda a quien *\_supuestamente si vos le rezas, se te cumple*, como me dijo un día Inés en referencia a la maltrecha ermita de la Difunta Correa. En tal sentido, en la devoción a **María Correa** ésta funciona como una mediadora entre el suplicante y fuerzas mayores, usualmente, de raigambre cristiana. Como espacio de devociones, el cementerio era también practicado.

Carozzi afirma, siguiendo a Frigerio y Rivero (2003) en su estudio de San La Muerte, que “en todo proceso de canonización popular hay (...) agentes que multiplican, organizan, ordenan, limpian, administran y mantienen los altares mediante un trabajo constante y *free riders* –individuos que sólo se acercan a estos altares con sus ofrendas cuando necesitan pedir algo” (Carozzi, 2005: 18). En la tumba de Thelma, no logré ver ni a *free riders* ni a agentes, ni tampoco en lo que en un tiempo funcionó como espacio de culto de Deolinda Correa (de hecho, ni siquiera hay botellas de agua – marcadores de los lugares de culto a esta mujer que, aún yaciendo muerta en el desierto sanjuanino, siguió amamantando a su hijo por lo que se la considera milagrosa). Pero en ambos lugares, velas y cigarrillos, a la par de flores artificiales y naturales nunca dejaron de aparecer.



Según Faletti (2007), a mediados del siglo XX las ermitas ofrecidas a María Correa comenzaron a dispersarse por el territorio argentino detrás del volante de camioneros y conductores que, obligados a pagar sus deudas con tal devoción popular descentralizaron su culto “bajo la emergencia de santuarios secundarios [ya que] teniendo un altar secundario cerca, los pobladores pueden “pagar” las ofrendas cuando no pueden viajar hasta el santuario principal, o cumplirlas provisoriamente” (Faletti, 2007: s/d). No es de extrañar, entonces, que las devociones populares no ortodoxas (Coluccio, 1995; Skarveit, 2009) dentro del cementerio sean aquellas que, una vez que el camión hubo suplantado al tren, tenga a sus conductores como agentes multiplicadores.

**Antonio Gil** no tiene altar allí dentro pero habita en muchas tumbas sin que éstas se hayan convertido en sus altares los que, por la zona, tienen la particularidad de ser pequeñas ermitas pintadas de rojo, con pañuelos y telas rojas o carmesí (emulando a la sangre derramadas) atadas en el árbol que los cobija o en el alambrado más cercano al altarcito, además de una figura del Gauchito junto a velas (rojas o blancas que hay que prender cabeza abajo, porque así él murió), rosarios, vinos en caja – los que se deben abrir para tomar un sorbo a la salud de Antonio, tirar un poco en tierra y dejar allí, cigarrillos (mismo sistema que el vino), y notas de agradecimiento.

A Antonio Gil, nacido alrededor de 1847 en la zona de Mercedes (Corrientes), Chumbita (2009) lo caracteriza como prófugo de la ley por amores prohibidos quien, peleando para el bando federal, deserta tras la aparición en sueños del dios guaraní Ñandeyara quien le dice “no quieras derramar la sangre de tus semejantes”. Convertido en una suerte de Robin Hood cuatrero es emboscado junto a su grupo y muerto a manos del ejército, “cuentan que a él lo salvó el amuleto de **San La Muerte** que llevaba al cuello, pendiente de una cadena de cobre, y se entregó para no tener que matar a los soldados” (Chumbita, 2009: 176).



El 08 de enero de 1874, Gil fue colgado cabeza abajo y cortada su garganta en un algarrobo a 8 km. de Mercedes; a la usanza de la época sus victimarios se llevaron la cabeza pero el cuerpo fue allí enterrado y el lugar marcado con una cruz de ñandubay (un algarrobillo cuyo distrito fitosanitario abarca el centro de Santa Fe, noreste de Córdoba, sur y centro de Corrientes aparte de un gran pedazo de Entre Ríos). A la cruz se le atribuyeron poderes de curación y sus fieles velas le prendían por lo que, los dueños del campo en donde está apostada, temiendo un incendio, la trasladaron al cementerio; Chumbita cuenta que a la familia le vinieron penurias y a la estancia una sequía que derivó en la repatriación de la cruz y la construcción de un santuario por parte de la familia; a mí – desde chica- me enseñaron que al gaucho se lo respeta y que, jamás jamás, se saca del lugar donde se emplaza altar o marca que lo conmemora.

A veces, dónde está Antonio también hay figuras del Santito (como se le dice a San La Muerte, devoción nacida la zona del nordeste y Mesopotamia argentina) y así es como esquiva la estigmatización, sumándose al Gauchito que era su devoto. Gentile (2008) apunta que el registro más antiguo sobre el Santito es una noticia publicada en 1917 donde Juan B. Ambrosetti, tras un viaje por la provincia de Misiones, “relataba que entre los payé o amuletos había uno llamado santo aunque no figura en el santoral católico: era San La Muerte fabricado de plomo, con apariencia de esqueleto, bueno contra la bala y el cuchillo” (Gentile, 2008: s/d).



La intuición que Gentile maneja es que desde principios de 1900 San La Muerte ha comenzado a recorrer – al día de hoy – un paso desde el amuleto al culto popular que, en buena medida, está unido a su relación con el Gauchito. Así como los de éste, sus altares se hallan fuera del cementerio aunque – según los del barrio de enfrente- imágenes lo han traído dentro del mismo, a las que ellos aunaban a la idea del diablo y la brujería. La devoción a San La Muerte ha intentado entrar al espacio pero, lo más que se ha acercado, es a una ermita en la calle paralela a la Pichincha hacia el sur, visitada por autos con apuros adolescentes.

El Gauchito, Deolinda y el Santito son aquellas devociones que, entre estampitas, exvotos, figurillas e imágenes la iconografía católica, conviven en el cementerio materializando allí un culto “devorador de elementos estéticos, plásticos y sentidos de [diferentes] tradiciones y procedencias, que se yuxtaponen sin experimentar una fusión” (Flores Martos, 2014: 122) en el que aún San La Muerte y el Gauchito recorrer un largo camino para pasar de ser sólo imágenes a ser cultos emplazados aunque, recordando las palabras de Julián, pareciera que para el Santito quienes ahí estamos, trabajamos.

### **Chusmear**

*¿Necesitarán ayuda?*, pregunto a Juan parados a la tarde en el pasillo principal, el 02/nov mientras veo a un par de personas deambulando entre tumbas *\_no, están chusmeando*, me contesta él, dando cuenta de otro de los modos de interacción social que habilita el trazado del espacio. Así como *visitar*, *limpiar* y *agradecer* implica interiorizar un recorrido en pos de un fin: la tumba buscada, el *chusmear* forma parte de esta conformación, no sólo como verbo intransitivo que refiere a inmiscuirse en lo privado de algún otro, sino también como un recorrer el espacio deambulando (Ingold, 2015) por ahí.

No sólo chusmean quienes, una vez que han visitado a sus muertos, salen a recorrer el cementerio el 02/nov., caminando entre tumbas de las que historias brotan a través de sus palabras y socializando con quienes por allí andan sino también socializando a quienes allí moran.

*El hijo de..., el que se murió así ..., este que mirá como lo tienen...* son muchas de las apreciaciones que oí decir a quienes andaban por ahí caminando y, ya en 2016, pude además indicar el lugar de sus muertos a un par de personas que me preguntaron (una de las cuales, incluso, me mandó un mensaje de teléfono con el suyo para que – cuando tuviese identificada la tumba que buscaba, le avise).

Respecto al propio deambular, Rodrigo me decía *\_ponele, si vos ves que hay fotos de la cara, de cómo estaba, es como que lo vos lo ves y te metes un poco en la historia de la familia. Entonces vos ves una foto ahí, una cruz como esa.... ta-ta-ta que en paz descanse y es como que ves, de alguna manera un dejar ir a alguien, un sufrimiento o no, y ahí vos ves el individualismo de cada tumba, tumba, nicho, lo que sea. Como que, de alguna manera, estás revelando esa individualidad del otro, lo estás mirando, le estas tomando fotos más allá de que fin tengan, Yo\_¿te sentirías mejor si le pedís **permiso**?*, Rodrigo *\_no, no voy a hablarle como si estuviera al lado de nadie*. En la cara, la historia familiar, o en el nombre, según recuerdo yo el mini paseo con mi mamá y mi abuela durante el día de los muertos.

El contacto visual, retrato-persona, como un modo de personalizar el espacio que, más que un objeto donde el cuerpo reposa o el último donde entró un ser querido, se renueva en propiedad del muerto que lo habita, a través de las historias que lo entretienen con los vivos que ante él se hallan. Meterse en la historia de la familia desenmarañar las trayectorias de vida y de vivir la muerte, un coletazo del efecto realidad que indica las formas de comunión y las fórmulas de comunicación entre quienes caminamos sobre el suelo y quienes en él están enterrados.

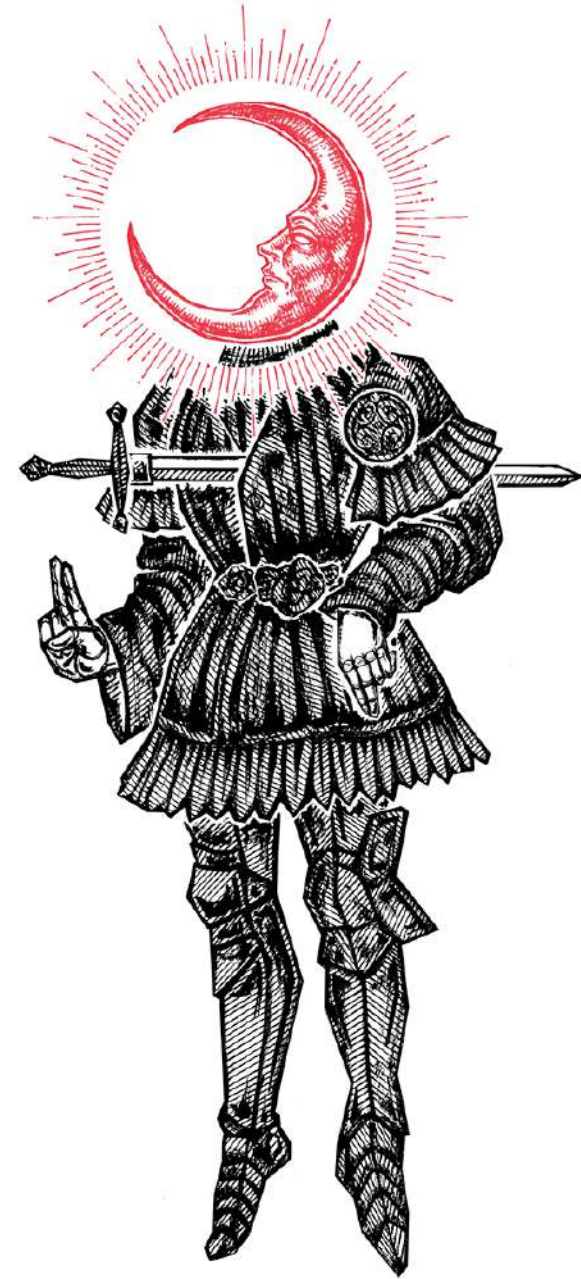
En algunos contextos, las personas pueden tomar atributos de las cosas y éstas, a su vez, de ellas. Considerando que la agencia es una capacidad de actuar que se coagula en la materia y su expresión una cristalización de la experiencia de trato, la mutabilidad de cualquier ente parte de recontextualizarlo (revivirlo) no solo en un ambiente inmediato sino a través de paisajes que lo imbrican traen al pre-

sente. En tal sentido, “fotografías de figuras veneradas del pasado, ancestros y héroes, se pueden usar no solo para conmemorarlas de manera tradicional, sino también para recrear visualmente un nuevo mundo de imágenes globalizadas (...) [en lo que] radica en la capacidad de absorber la muerte y representarlo como una nueva forma de vida” (Hoskins, 2013: 77. Traducción).

En este dar vueltas por el cementerio no sólo se **chusmean** tumbas, sino entre ellas se dan las charlas que singularizan y personifican a sus moradores apropiados en las historias que cuentan sus visitantes, tanto en palabras como en objetos que dejan en las tumbas, mezclándolas con el estado del cementerio y comparando, la gente grande, entre el antes y el ahora de la celebración. A fin de cuentas, la persona puede ser persona desde el ejercicio material de su existencia en el cementerio, en su tumba.

De punta en blanco, podría decirse, muchas señoras charlan frente a tumbas con otras que allí se encuentran, no hay mate, pero hay flores y agua que corre ya no para llenar baldes, sino para llenar floreros que, llegando el verano, vaciaré yo durante mi última etapa del censo para evitar la proliferación de mosquitos. Para chusmear no se va a un punto, sino que se recorre el espacio como, en otras ocasiones, lo he hecho con guías tales como las pibas de barrio de enfrente y los sepultureros que, allí dentro, han desplegado historias con las que se apropian del lugar.

Si una va a trabajar, o a visitar, o a chusmear, a hacer brujería o a jugar, si está cerca o lejos de la propia vivienda, si es de noche o de día, si hace calor o frío el cementerio deviene diferentes cementerios siendo todos dentro de sus muros, desde su relación con quien lo vive y el modo en que deviene allí. El día de los muertos, y las celebraciones en éste, develan que su experiencia no sólo responde a un modo de conducta que se transmite de generación en generación, raleado en su réplica año a año durante los ciclos de manutención y puesta a punto por los que pasa la necrópolis, sino también a nuevas formas de ocupación y producción que responden a cambios contemporáneos que se han impreso por la expansión del pueblo, de las devociones y de las necesidades y anhelos de quienes concurren. El tema con este espacio es que, así como puede ser visitado, pueden visitarlo e irse con uno, como se explorará en el siguiente capítulo.



CAPÍTULO 4  
¿hay...



Respecto a los lectores de la Antigüedad y el Medioevo, Ingold se refiere a su deambular por la escritura en la página como el desandar un camino por el paisaje de la memoria a través de indicadores, señales e hitos. Este modo de andar, continúa, es “el modo fundamental en que los seres vivos (...) pueblan la tierra” (Ingold, 2015: 119), aconteciendo en ella, “contribuyen[do] con esos mismos movimientos al proceso de formación de los lugares por los que pasan (...) deambular no es carecer de lugar ni atarse a un lugar, sino *hacer un lugar*” (Ingold, 2015: 145).

Trabajar, agradecer/pedir, visitar y limpiar son parte del modo en que los movimientos de sus pobladores tejen un entorno “más «arquitectural» que arquitectónico” (Ingold, 2015: 118), a través de los que tejen sus lugares dentro del cementerio y, con éstos, al cementerio mismo cuyo emplazamiento, como se intentó mostrar en los dos primeros capítulos, no está desligado del modo en que proceso de colonización sobre la pampa argentina fue llevado adelante ni tampoco de los cánones civilizatorios sobre los que corrió y fue justificado. Las olas inmigratorias, encauzadas por este modo de hacerse del Estado argentino en lo que se consideraba el desierto, tampoco tuvieron una influencia menor en la forma en que, una vez ubicado en los márgenes urbanos, el cementerio fue materializado.

En resumen, que la necrópolis huinqueense esté donde está y que sea como es consecuencia de las políticas habitacionales de finales de siglo XIX que fomentaron la sedentarización de migrantes sobre el sur cordobés a en centros urbanos organizados para fomentar la explotación y encauzar la extracción de aquello que de las tierras de la zona pudiera brotar. Al lado del pueblo, creció este segundo pueblo que es el cementerio y, frente a éste, la gente del barrio La Arbolada.

Los adultos del barrio no solían cruzarse más que para visitar a alguien, alguna que otra vez, más les pibes, presentes activamente tanto dentro como fuera del cementerio durante mi estancia allí, durante la sucesión de días en que el cementerio era lugar para hacer plata, de éste desaparecían. Si bien las historias de que estas fechas eran claves porque permitían hacerse unos pesos, sobre todo a los dispuestos al trabajo manual (en su mayoría hombres), habían sido contadas por varios de los vecinos, en los

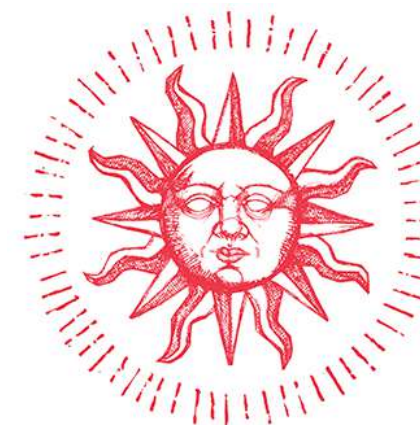
años en los que allí yo estuve nunca fueron intentadas replicar por éstos, ni por sus hijos.

Atendiendo a esto es que, unos días después de los festejos, le pedí a Inés que me llevase a recorrer el lugar, de nuevo. Un poco jugando a la guía de turismo y otro poco charlando como quien sale a caminar con una amiga, descubrí ya no una sucesión de tumbas que se debían mantener y perfumar sino de otros lugares que entre éstas se hacían. A diferencia de los visitantes golondrina que iban hacia una tumba particular, los trabajadores y los chicos del barrio de enfrente habitábamos el cementerio en pleno pero no por ello desconocíamos hitos y marcas que propias de nuestra cotidianidad, derivadas de ésta eran.

En este último capítulo, sobre estas marcas se ahondará. Sobre el jugar, romper y robar a la par de hacer brujería como prácticas que horadan la lógica de manutención sepulcral que despliegan el trabajar, agradecer, visitar y 6 en la necrópolis huinquense irá el presente capítulo remitiendo éstas a las posibilidades que el día y la noche guardan para quienes por ellas deambulan.

## Transgresiones

### El día



\_ ¿vos te criaste acá? Escucho preguntar a Florencia la mañana del 01/nov/2015, Inés asiente, \_¿Siempre venías a jugar acá? continúa, \_ ahora no, pero cuando era chica sí, contesta Inés, de 14 años, *Hacíamos las casas arriba de las tumbas, \_¿no les daba miedo?*, la interrumpe; Inés\_ nooooo, si mi casita todavía está hecha. No fui más, no entré más, ya veo que...pero vení, allá..., escucho le dice la vecina y veo la mueca de hastío de mi amiga.

Cuando un rato después le pregunté por la charla, me comentó que durante ese rato en que anduvo sacando fotos, Inés se le apencó, palabra que recuerdo acentuó con un hondo respiro de paciencia. Ya había pasado yo por esa secuencia y no me molestaba particularmente, pero si notaba que la intensidad propia de una piba de 14 años podía incomodar a mis interlocutores. Para los sepultureros, al fin y al cabo, tanto Inés como Fabian Jr., su hermano, y su amiga Mariana eran parte del grupo que usaba al cementerio para jugar, con los descabros materiales que eso pudiese provocar. Para Florencia, era un peso.

En un primer momento, sólo para Juan era molesta la presencia de los chiques del barrio dentro del cementerio y, para estos, sólo de él había que huir. Sus sucesivos *ayudantes* se tomaban a risa y chiste que los pibes vayan al cementerio de chupina o de conquista amorosa, al fin y al cabo, barrerían preservativos usados— como sucedió más de una vez en el período en que Luis se desempeñaba como segundo — de la esquina sur-oeste o rascarían las declaraciones de amor que en las paredes emparejaban nombres, pero nada de eso les perturbaba particularmente.

Esa mañana en Florencia estaba asomando una cara similar a la que ponía Juan cuando, tras fallar mis malabares argumentativos, no me había podido desprender de Inés que me seguía como a Florencia esa mañana. Cual guía de turismo, Inés había decidido replicar con Florencia aquel paseo que una vez me dio a mi dentro del cementerio y que, un tiempo después, pedí que me replique.

En su recorrido era obligado el paso por el *castillo de la princesa* y la *sala de los bebés*. El castillo era un panteón de aire neo-gótico coronado por una cruz rodeada por un ancla y que Don Quico, su vecino y sepulturero anterior a Juan, había adornado con una historia nobiliaria que mezclaba un viaje en barco, una princesa española y un fatídico destino cuyo resultado era un castillo en medio del cementerio municipal. El panteón de la Familia Rodríguez, por ende, era un castillo del que ninguna — ni Florencia ni yo — se animó a objetar otra cosa.

La *sala de los bebés*, por otro lado, era uno de los pasillos de tierra secundarios de la necrópolis (correspondiente a la fila sur del bloque marcado como D20 en el plano general) en el que de pocas tumbas aún perduraban sus marcas.. Cuando le pregunté si le decía así porque las tumbas eran chiquitas, atendiendo a las pocas que aún quedaban en pie, me mandó a leer las pocas placas que aún anunciaban nombres y fechas de los allí enterrados. Las placas no habrán sido más de cuatro en un total de diez estructuras en las que ninguno de los cadáveres que guardaban superaba los 5 años de vida, *\_todos muertos bebés*, todos puesto así, dijo mientras movía sus manos trazando líneas en el aire. Aparte del castillo y el pasillo, también había llevado a Florencia a la *tumba de los gemelos*. En ésta ninguna placa daba cuenta del cadáver que, a simple vista, asomaba de un cajón roto en una nichera más para Inés, el cajón por el que asomaban 4 piecitos ya secos y amarrados atestigua la historia de dos gemelos que habían sido enterrados juntos.

Cuando una recorre el cementerio con los pibes, sea con Inés, Marina o Fabiancito, aparecen diversas historias que hacen lugares allí: *\_este chico se desnucó*, *\_ésta, dicen que...*, y *\_este es vecino de...*, *hijo de...*, *ahí me pasó que...*, *ahí andaba tal o cual, allá decían que...* la creación de éstos lugares dentro del cementerio respondía a una lógica de creación identificatoria, relacional e histórica (Augé, 1993: 58) de la que iban interiorizando a quienes con ellos por allí dentro deambulamos. Caminando con Inés y Marina conocí *las patitas del bebé* (una nichera rota, ubicada en la zona C, que contiene un cajón blanco roto del que se asoman dos piecitos, en carne seca, de un infante), *la sala de los bebés* y el sótano *\_donde me encerraron, igual que en los baños, encerraban gente*, como me contó Inés, *\_la escalera ahora está toda podrida, Gritabas un rato y te sacaban, yo lloraba abajo*, cerró mirando de soslayo a la misma cuando por su frente pasamos.



En tal sentido, el corte espacial que marcaba la pregunta de Florencia y que componía el acá por el que le preguntaba a Inés no sólo refería al cementerio, sino que aglutina al barrio que además de la canchita de fútbol que ya no estaba y del basural que se tapó para hacer otro barrio arriba, agarraba también a los lugares que éstos hacían dentro de la necrópolis. Para quienes no nos criamos cerca del cementerio éste llegaba y se materializaba a través de otros que nos lo contaban o nos llegaban allí, a diferencia de Inés que allí hasta tenía una casita hecha. El espacio en el que para quienes vivíamos en el centro era de respeto y silencio, para quienes pasaban su infancia allí era un patio de juegos que, sólo al crecer, mutaba a un espacio en el que jugar se volvía una transgresión a la performance dolosa que se espera allí.

*\_igual el Fabiancito Junior todavía juega, es un pajero de 16 años y juega ahí con los tontos aquellos,* objetó Inés otra tarde mientras tomábamos tereré en la vereda a la bajada del sol. Durante el verano 2015-2016 fue casi una rutina esa situación, yo salía del cementerio tipo 19 hs (porque llegaba más tarde) y me cruzaba a lo de Inés a tomar tereré; usualmente, el Fabiancito y los preadolescentes del barrio andaban por la zona cazando pajaritos, jugando a la pelota o en otras actividades que usualmente incluían correr.

Esa tarde, mientras ella me contaba sobre su noviazgo con otro vecino, Fabiancito y los pibes estaban usando la puerta de reja del cementerio (esa a la que Juan no le pone candado) como arco en improvisados penales que, cuando el arquero no se destacaba, terminaban en el ruido estrepitoso que hacía la pelota contra la reja, otras ésta volaba sobre el tapial y terminaba dentro de la necrópolis.

“El cementerio es un lugar evitado, sobre todo por la noche, ya incluso al atardecer. Por eso, cuando los muchachos juegan al fútbol y alguien lanza la pelota más allá de los límites del campo, el encuentro se suspende hasta ponerse de acuerdo en quién va a recuperar el esférico (...) Pasado un rato, alguien se anima a recuperar la pelota y se reanuda el encuentro. No se teme el cementerio, pero recuerdo haber presenciado un partido, una tarde de mediados de septiembre de 2002, casi anocheciendo ya, en el que

una pelota en el cementerio interrumpió el juego durante más de diez minutos” comenta Gil García (2008:164) cuando, durante su trabajo de campo en la comunidad de Santiago K (ubicada al sur del salar de Uyuni en Bolivia), vivió un episodio similar al que presencié yo esa tarde y que se resolvió entre dos con un piedra-papel-tijera. Se ve que era una solución ya aplicada porque no sólo no hubo discusión, sino que los dos contendientes ni siquiera amagaron a desconocer el protocolo de actuación. Acá los chullpas que se temen en el altiplano de Gil García no se asocian con el cementerio de Huinca pero este tampoco escapa de las alteridades que, presentadas así en el compendio de Gil García, son pesadillas a la razón.

*\_ ¿a quién se le ocurría ese plan de ir a jugar justo ahí?,* le pregunto a Diego contándole la anécdota de la pelota de esa tarde y recuperando su experiencia de niño allí, *\_A cualquiera, si era jugar. No tomás dimensión de que va a haber un fantasma. Sí, siempre está la historia de que acá va a haber un fantasma y que se yo. Ahora, obviamente, no iría porque es como que de grande te das más cuenta. Darse cuenta, ¿darse cuenta de qué?*

*\_Desde que falleció Fabián lo fui a ver dos veces, ésta última vez no fui, no sé por qué ahora como que me da mucha cosa. Desde los 7-8 años que éramos indiecitos, hasta los 15-16, con los del barrio nos metíamos, me contaba Pablo, ex-vecino de La Arbolada, sobre una infancia que lo acercaba en prácticas a la sostenida por Inés y Diego \_ ¿y ahí no te daba miedo?, Pablo \_no, no hasta ese entonces.... Antes jugábamos de noche a la escondida. Con todos los amigos y amigas – eran los mismos del barrio, no iban otros - a tal hora jugábamos al fútbol y después, cuando se hacía de noche ya era típico, clásico, de jugar a la escondida. Jugábamos en el barrio y después empezábamos a buscar escondites, “vamos a cruzarnos al cementerio, ¿quién nos va a encontrar ahí?” nadie. Nochero no había ninguno ahí, de día si había, estaba el sepulturero, pero después, de noche, no había nadie (...)*

Pareciera que la constante es que el cementerio sea un espacio de juego para los chiques de barrio, variando el juego según la edad y adviniendo con estas sensaciones que en su infancia reconocían pero más que limitarlos en su acción solo la ralentizaba, como en el caso de entrar a buscar el fútbol. Los futbolistas posteriores a Pablo, se metían al cementerio tam-

bién, saltando el tapial o por la puerta sin problemas ni pormenores, pero más rápido intentaban salir mientras más baja era la luz solar.

*\_ Había uno de los sepultureros que vivía al frente, don Quico, Quico Collero, imagínate que cuando él nos veía que nosotros nos metíamos [dentro del cementerio], venía y sabía que éramos los mismos sabandijas de siempre así que iba a reclamarle a mi vieja, a todos los padres, así que se venía la cagada a pedo ... nos re cagaban a palos antes; claro, ¿cómo van a ir a jugar al cementerio? teníamos la canchita, teníamos el campo, "puede ser que salga un muerto y les agarre las patas", me decía mi vieja, lo cual si a hoy se considera el estado de muchas tumbas, no sería un evento extraño el de dar con un resto humano más que éste tuviese capacidad de agarrar ya es otro cantar. De historias de muertos activos, muchas madres y padres de La Arbolada hacen al cementerio en pos de alejar a sus hijes de allí dentro, aunque, como una vez charlando me comentó la mamá de Inés, \_era su patio de juegos, no hubo entierro que se hayan perdido.*

Cazar pajaritos, de todos modos, sigue siendo la actividad que congrega a los fieles escolares dentro del cementerio quienes gomera en mano, se cruzan a la siesta o después de que los sepultureros terminan su turno para lapidar palomas; a veces, alguna piedra desvía de su objetivo y da contra el vidrio de alguna nichera o panteón, pero el juego sigue y varía a con la bajada del sol que trae consigo otras transgresiones en el uso del espacio, asociadas al sexo, al robo y a la brujería, usualmente perpetradas – las primeras dos- por los chicos del barrio pero la segunda, por anónimos del pueblo entero.

Poner en palabras algo que se experimenta en cuerpo entero – se lo refiera como como cosa, darse cuenta o ya veo que... sumado a dilaciones en quien busca la pelota o temores a futuro - es casi tan dificultoso como identificar la sustancia de las tópicas que componen al cementerio. Cómo sentir y cómo comunicar ese sentir han sido interrogantes que en antropología como así también en filosofía, arqueología y sociología, han propiciado reflexiones e investigaciones que me ayudaron a diseccionar mi propia geografía sensible y, en ella, el mapa que la lleva impresa en pos de acercar intuiciones respecto a esta experiencia.

Asimismo “una geografía sensible no puede simplemente describir la experiencia de los sentidos y su papel en la constitución de la experiencia geográfica, también se deben considerar preguntas más fundamentales sobre la naturaleza de las relaciones persona-ambiente y que constituye una realidad geográfica para una sociedad (o cultura) dada en un momento y espacio dado” (Rodaway, 2002: 6. Traducción) teniendo por experiencia el modo en que ésta se presenta al ser (Bruner, 1986). En cierta forma el cementerio se construye desde una lógica de amenazas y prácticas que modulan su interior.

Se podría sostener que una “siente en función de la forma en que le está permitido u obligado actuar. Las costumbres están dadas como normas externas antes de dar origen a los sentimientos internos, y estas normas determinan los sentimientos de los individuos, así como las circunstancias en que pueden o deben expresarse” (Lévi-Strauss, 1963: 70. Traducción) pero ello llevaría a desconocer que toda materia es una materialización que se da en relación con otra, y en caso del cementerio, que éste toma espesor desde las creencias que sobre su espacio se yerguen. En caso del cementerio, ninguna forma de sentirlo se da sobre otra, sino que todas conviven dentro del imaginario, colectivo e individual, lo singulariza en cada experiencia allí dentro vivida, como corolario de identidades compartidas, particulares y singulares (Augé, 1993: 57)

Recurriendo a los sentidos del cuerpo se puede dar cuenta de la experiencia del cementerio entendiendo que, en un doble juego, sentido significa tanto hacer sentido (el cementerio es un cementerio y por lo tanto...) como sentir a través las diversas conexiones sinestésicas que se acontecen en el propio cuerpo. El cementerio es fruto de un proceso sensual que parece variar respecto a la edad y la lejanía de quien arma el manojo de sentires (Harman, 2015) que lo hacen, al hacerse allí. En tal sentido, atender en esta relación al cuerpo humano como un organismo (Ingold, 2000) que forma parte de un ambiente permite pensar en las implicaciones de lo que se ha postulado como giro espacial (Thrift, 2006) en cuanto al énfasis que coloca en dar cuenta del devenir “incesante [de la] materialidad de un mundo donde no hay sin objetos preexistentes (..) [en donde éstos] están siendo reformulados continuamente por procesos de circulación dentro y entre espacios particulares” (Thrift, 2006: 139, Traducción).

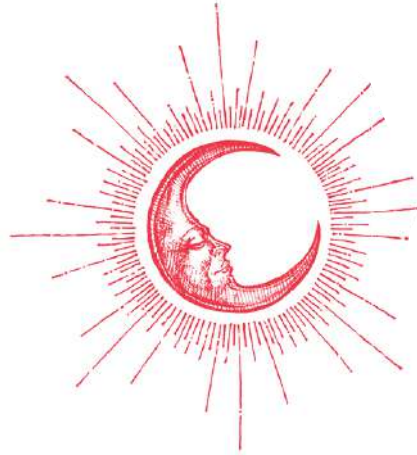




Rodrigo\_ Y también me llama la atención el contraste que hacen las tumbas de aquel lado, mirando de adentro como ves la tumba y ves el celeste arriba, como que – a veces– es contradictorio con lo que normalmente se piensa de un cementerio, que es un lugar gris y triste, porque en este lugar está presente el dolor de la gente pero ¡mirá que lindo está! la sombra, el cielo, hace un día hermoso. Incluso estando con el Juan te sentís más tranquilo en este lugar.



## La noche



*\_Mientras íbamos creciendo los del barrio, íbamos rompiendo. Yo no rompía, no era de romper pero si venía a jugar, me dice Inés durante una de las tardes en que andaba yo censando, \_ los cajones así chiquititos los abrían y los rompían, acota Marina \_ para ver que tienen adentro, Yo\_ ¿y no les daba miedo venir a jugar?, Inés\_ no, porque ya como que te acostumbras, estás creciendo al frente, vivís ahí... Romper es un verbo muy propio de los pibes que siguen usando las tumbas para saltar, los techos para esconderse, las esquinas para probar sus primeros cigarrillos y las paredes para marcar sus primeros amores. "Romi y Dami", "Yona y Matilde", "Melisa" y un corazón dibujado alrededor son las palabras que se dejan ver sobre la superficie mohosa de las arcadas de las nicheras municipales enfrentadas a los baños donde \_se hacen asquerosidades, según Inés, a la noche, cuando empieza a bajar la luz.*

De noche, la luz que entra al cementerio proviene de una lámpara que – alumbrado público– cuelga sobre la calle Pichincha. Adentro no hay luces, ni tomacorrientes de los que una pudiese conectar algo, el cementerio no está planeado para visitas nocturnas aunque éstas sí suceden. En mi caso, las dos veces en que ingresé con oscuridad procuré que hubiese luna llena y fuese verano, no solo para evitar el cliché del frío espectral sino para evitar el humo que en invierno envuelve la zona.

*\_ Acá **roban y roban**, chicos de nuestra edad. A veces dejan pulseras, pulseras roban... dejan figuritas, roban... dejan objetos, roban de todo..., me dice Marina, \_ y lo venden y compran y ganan bien, los rosarios también de oro y plata. La gente va a robar más al nuevo, completa Inés, Yo\_ ¿vos decís que nadie viene acá?, Inés\_ no, acá en el viejo no, en el nuevo sí. Para mí que les da más miedo, o hay menos cosas, pensé yo. Los robos no eran inusuales, pero aparecían, en el discurso de mis interlocutores, con el abrigo de la noche pero – desde la creación del cementerio nuevo – a este se abocaron. \_En una época, me comenta Pablo cuando le cuento lo anterior, nosotros sabíamos estar hasta la 1-2 de la mañana jugando y se escuchaban ruidos que venían del cementerio... sacaban las placas (tac tac tac), las de bronce, las de aluminio, pero hoy en día – como me había dicho Juan – esos robos habían amainado por la simple razón de que el bronce había perdido valor y el cementerio municipal había disminuido sus visitantes.*

Aún para les vecines de La Alborada, el ingreso nocturno enarbolaba una suerte de locura o una suerte de valentía que, en algunos casos, me han contado historias en las que se hacen indiscernibles. *\_ Mi hermana entró pero cuando estaba mal de la cabeza. Una vez entró a la noche ahí, hasta el fondo, de noche noche, contaba Inés abriendo bien grandes los ojos. Ese malestar era causa y explicación, para ella que ya acostumbrada había crecido con el cementerio al frente, para que alguien ingresase de noche. Ésta se sumaba a las relaciones sexuales, los robos y la brujería, usualmente en la zona del fondo, que se llevaban adelante tras la bajada del sol.*

A la noche, aparte de esas transgresiones, acontecían eventos extraordinarios que no se veían, pero se daban por sentado que ocurrían bajo el abrigo de la oscuridad y la desolación, sin guardias y con la gente Arbolada durmiendo. Tello pensado su participación como trabajadora-investigadora de un espacio de memoria, comenta que su estancia nocturna en el ex CCD "La Perla" fue muy esporádica y que solo respondió a desbordes laborales o urgencias pero que, en tales situaciones, "tal como señala Schindel (2013), [les trabajadores] intentamos no estar solos, no frecuentar los lugares más densamente cargados, 'por las dudas'" (Tello, 2016: 40), *no vaya a ser que...*

En tal sentido, podría admitirse que el encarnarse (Pink, 2011) del cementerio en nuestro cuerpo "parte de la certeza (...) [de que el] cuerpo individuo provee los procesos experienciales básicos que permiten sentir(se) en el mundo a través de un cuerpo" (Scribano, 2012: 99), y de que este cambia en relación a la luz que activa o desmotiva las historias y prácticas que dentro transcurren. Como así también en relación a la distancia que ese cuerpo tiene cotidianamente con él, y las razones que lo motivan a acercarse y entrar allí.

Vivir un espacio durante las 24 horas que dura un día, en días que – por ser un espacio abierto- varían de primavera a verano y de otoño e invierno además de en relación a fechas conmemorativas o días cualquiera era el modo en que el trabajo de campo de esta tesis debería haber tomado forma – de la mano de las líneas propuestas por Adams, Moore, *et. all* (2007), pero por la noche... por las dudas... no vaya a ser que... impidió que, entre las 3 de la mañana y las 6.30 haya puesto un pie ahí, *\_porque a las 3, 3.30 se levantan los muertos*, me advirtió una amiga, junto a otra que acotó, *\_Y los martes y los jueves no hay que hablar de las brujas*, por lo que debo también confesar que sobre ellas sólo se escribió un lunes y un miércoles, *no vaya a ser que....*



### **Brujería \*hoy es miércoles 16**

Caminamos con Inés y Marina en búsqueda de la casita de la bruja, *\_Hay una tumba francesa de aquel lado y allá de Italia, no sé, pero dicen que es una bruja, está toda en letra de bruja. Es brujería, \_¿hacen brujería acá? pregunto \_ ¿Acá? me dicen riéndose al unísono, Inés \_La mujer que vivía al lado de mi casa, la **bruja**, la encontrabas a veces, atrás del cementerio desnuda... daba miedo, lo que era mirarla a los ojos... yo una vez la miré y me dio miedo, era re mala, era mala. Esa vino a pelear con el diablo acá, le podés preguntar a los vecinos viejos... dicen que peleó pero perdió; que si peleas y ganás sos una bruja, y si perdés tenés que seguir participando. Igual chicos y mujeres salían haciendo ruido a las 4 de la mañana, **seguro que hacían ritos, prenden fuego o matan a algún animal.**\_* Marina, *\_ahhh, por eso está la cabeza de chancho.*

El uso de animales para hacer brujería, sobre todo reptiles y batracios, es recogido por Artega (2006) en su trabajo de campo en la vecina provincia de Santa Fe como así también por Disderi (2004) en el suyo desarrollado en la vecina provincia de La Pampa y parecía que, sin base práctica, era también reconocido por Diego y por Marina aunque en una cabeza de chanco y la historia de una víbora. *Una vez se nos apareció una víbora, y flasheábamos mucho con eso en el cementerio, (...) en ese tiempo íbamos a catecismo y ya sabíamos toda la historia de que la víbora era... tiene que ver con el diablo, y apareció una víbora y no la podíamos matar – era una víbora y nos daba miedo más allá de toda la connotación y eso, ¡una víbora!, y yo no me acercaba porque no era chiquita, era una posta (...) la mataron con la pala. En realidad no la mataron nunca porque le cortaron un pedazo de la cola y la víbora se fue, [le cuento la historia de la bruja que peleó ahí] \_es que historias del cementerio hay un montonazo, y recorren las infancias de varios de mis interlocutores cuando estos iban a jugar ahí.*

Sobre a bruja, que no había ganado pero era bruja, me enteré al tiempo que era una curandera del barrio que se dedicaba a sacar males de ojo y empachos y para los huesos de animales, que no logré identificar más que en osamentas dudosas, no me dieron más explicación que perros que podían llevarlos, aunque la presencia de estos tampoco era frecuente allí. Asimismo, la asociación femina-brujería no dejaba más que actualizarse, la brujas eran mujeres más, en la esquina opuesta, les curanderes no ostentaban género definido.

En la zona de Barrio Norte en Huinca Renancó – sobre esquina noreste del pueblo tiene asiento el centro espiritista “Eslabón de Amor”, uno de los cuatro centros confederados de la provincia de Córdoba. Del credo espiritista la necromancia es base, siendo para la iglesia católica-una actividad prohibida en el Primer Libro de Samuel en la Biblia, y una actividad facilitada por la presencia dentro del cementerio. Si bien no se las remite directamente al Centro, sobre aquellas personas que seguro hacían ritos, como dijo Inés, eran fueron a medias durante mi tiempo dentro de la necrópolis.

---

Según Gage (1980) ) como brujas occidente tildaba a mujeres sabias en el uso de hierbas para aliviar el dolor; su persecución, justificada por la lucha contra el diablo o el mal, escondía una misoginia que pretendía, a través de estas y otras formas, reprimir la sabiduría femenina. El planteo de Gage, en línea con el muy posterior trabajo de Federici (2010) sobre la figura de la mujer-hereje, recuperan la figura femenina desde una óptica muy diferente a la del Papa Juan Pablo II quien en 1986 sostenía “que el racionalismo obra de modo tal que lleva al hombre a negar la existencia del diablo cuya presa preferida es la mujer, culpable por instigar ‘en la historia de la humanidad el pecado y, sobre todo, tratando de alejar al hombre de Dios” (Calvera, 2005: 252).

---



Se decía que eran mujeres, que iban de noche, que se las oía más no se las veía, que dejaban cosas y que se llevaba otras, que daban vuelta huesos, prendían fuegos, cantaban y que se juntaban en otro lado, que iban a hablar con los muertos, con ouijas, con bichos muertos, más todo esto se decía a medias, en medias palabras (Jelin, 2020) que hilaban prácticas y eventos dentro del cementerio dándoles sustento a la lógica espectral que también y al mismo tiempo, lo hacía. El mal, una transgresión propia de la brujería, se oponía al bien y éste, en línea con los preceptos cristianos, deviene propiedad de la necrópolis y de los objetos en los que se espesaba, sobre todo cuando estos eran representaciones de ese esquema de fuerzas del bien y del mal. *Un día, un sábado, los chicos terminan de jugar y cada uno iba a tomar agua, en la parte del fondo. En esa parte sabía haber una bomba para sacar agua y los chicos encontraron una estatua de un diablo, grandísima, de cerámica. Cuando la vieron se dieron cuenta – nosotros éramos pendejos, no entendíamos nada – cuando se dieron cuenta empezaron a tirarle ladrillazos, lo rompieron.*

*La brujería... lo primero que hacen es la tierra del cementerio,* cuenta Pablo en una charla que estábamos teniendo con otra amiga. Darse cuenta implica remitir la presencia de esos objetos a las propiedades que, en discursos sociales o experiencias propias desde éstos, los mismos adquirirían propiedades cuando insertos en un ambiente denso, como el cementerio, funcionaban cual objetos de poder. Sobre la tierra del cementerio, vecinos de La Alborada y amigos de centro, coincidían en que debía quedar fuera del espacio doméstico. Limpiarse los pies luego de visitar el cementerio era, de las fórmulas para desprenderse de ella, la que más he visto funcionar aunque, mayormente, se activaba en casas que estaban de él alejadas más no en las de La Alborada donde sacudirse los pies implicaba desprenderse del guadal de las calles y veredas que rodean las casas. Acostumbrarse a convivir con el cementerio, algo que Inés hilaba al crecer enfrentada a él, era muy diferentes a romper esa relación de vecindad y dejar que los objetos que lo espesan se apropien, tras su ingreso, del espacio doméstico.

*Acá está el hueso del cráneo,* me dijo Inés mientras buscaba la tumba de la bruja, *Yo ¿el del chanchito?, se ríe de mi pregunta, Inés no, de personas, los huesos, ahí están dados vuelta, mira ese hueso al lado del cráneo, al lado de la botella.* A ella y a Marina les da impresión, esa palabra usaron, ver la cara de un cadáver aunque tampoco, frente a un par de tumbas destruidas que dejaban traslucir huesos, se animaban a iluminar con linternas los cuerpos, *los muertos están muertos,* me dijo esa tarde Marina, *pero me dan impresión.*

A la misma sensación en una situación similar, me había referido Pablo quien se había criado a tres casas de la de Inés, pero mucho tiempo antes, *una vez sí nos asustamos. Íbamos saltando de nicho a nicho a nicho, imagínate, alto – a más de dos metros saltábamos del techo a otro techo– y sabes qué encontramos, se ve que habían abierto un cajón, un cajón viejo, no? muy muy viejo y los huesos, no se por qué, los habían dejado arriba de un nicho. Eso sí nos dio una impresión tremenda, piensa un rato, y sigue por ahí sabes qué pasaba, al haber tantos nichos o panteones viejos que se derrumbaban y quedaban los cajones abiertos... esa cosa me daba mucha impresión y miedo... he visto así de pasada que se veía un zapato, un hueso. (...) y después, una vez jugando, de pendejos eh, nos encontramos en un panteón, en cerámica, el diablo con una mujer, después todas pinturas. Es más, fuimos y le dijimos al sepulturero y fue y lo buscó, y llamó a la policía, y metió todo en una bolsa.*

La impresión por los huesos humanos no me era nueva, el horror ante el cadáver, su dominación material, la dominación simbólica de la muerte, la ordenación del cuerpo al espacio fueron las respuestas que – en la Introducción de este escrito – se recogieron en pos referenciar varias justificaciones que – ante la muerte – culminaban en el entierro del cuerpo muerto y su demarcación arriba de la tierra: la formación de tumbas que en combinación con otras, por estar cerca de éstas y separadas del mundo cotidiano aunque sea por un muro, dan un cementerio.

Cuando los huesos se hallaban a la vista dentro del cementerio, mutaban a la impresión, más ésta se volvía posible de susto cuando estos mismos huesos estaban ordenados al espacio de modo diferente al que allí habían sido dejados. No importa si es porque se los uso en rituales de brujería o si fue porque un perro los hurtó de su cajón, el hecho es que – cuando estos se enmarañan con las diversas lógicas del espacio- podrían afectar a los vivos por ser afectados, antes, por éstos. En el caso de Marina, cuando me habló de la impresión que le daban, me animé a preguntar de dónde venía; la historia que me contó los empapaba de brujería, de daños y contra daños que no pude, a fin de cuentas, certificar.

Yo\_ ¿pero la gente iba a hacer brujería ahí?, Pablo\_ sí, hasta hoy en día. Es normal eso, Yo\_ ¿vos veías gente que iba o se decía?, Pablo\_ no, no veía (...), aunque también iba gente – como el amigo de una amiga – que se dedicaba a hacer contra-daño. \_El José, pero no le escribas que ahora vive en el sur, la pasó re mal. Se había metido a hacer cosas raras y después, para mejorarse, varios años, se metía en Nochebuena al cementerio para desanudar brujerías, según me dijo ella. Todes afirman que se hace brujería, pero nadie la ve hacerse, nadie la práctica, solo se siente o se intuye y, como mucho, se escucha o se sabe que.... la brujería existe, pero no se ven sus artífices aunque si marcas de su práctica, tanto dentro como fuera del cementerio, o – por lo menos – de prácticas que, alejadas del canon religioso que instauro el cementerio y su culto, denotaban que algo que subvertía ese orden pasaba. Cintas anudadas, cadáveres de bichos, velas derretidas, historias y sensaciones son las que indican su existencia, siempre escurridiza, siempre difícil de asir.

Así como los animales en un cementerio pueden convertirse en artefactos de brujería, también los huesos de los cadáveres – mezclados con tierra del cementerio u otros aglutinantes – pueden usarse en pos de infringir daño en un otro pero también, y a esto lo afirmo desde la propia vivencia, la tierra o los objetos mismos del cementerio arrastran consigo una fuerza o energía impregna espacios materializando las creencias que los agencia, como en el caso del diablo y **San La Muerte**, quien de allí fue expulsado varias veces y de la periferia del cementerio, sus altares destruidos.

El diablo, siempre presente en las historias de la niñez de los que jugaban acá, podría estar con una mujer como con San La Muerte, con quien hasta se lo confundía. Catecismo, iglesia, la edad de mis interlocutores cuando estas cosas les sucedieron eran también los canales que entramaban los eventos extraordinarios en el cementerio con sistemas de creencias que permiten leerlo y entenderlos a su modo, como así también, combatirlos.

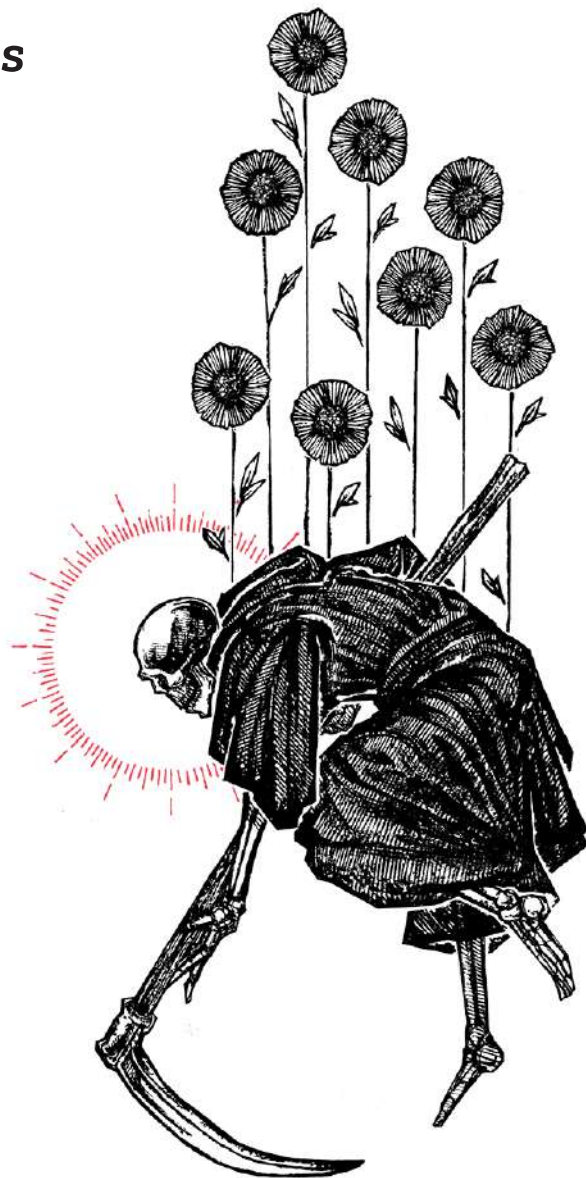
La lógica del potencial fantasmagórico (Skartveit, 2009) del cementerio permite relacionar con prácticas de brujería lo que de otro modo serían eventos aislados. En palabras de la autora, el término “refleja la habilidad de los espacios para ser continuamente reinventados por agentes que los conocen” (Skartveit, 2009: 11) en los que los fans de Rodrigo y Gilda con los que ella investiga conectan encuentros sobrenaturales y experiencias sensitivas con los espacios que materializan estas devociones convirtiéndose, tal conexión, en un proceso de construcción del propio yo como sujeto del grupo, pero también de una sociedad ampliada. El miedo, la impresión, lo raro eran parte de las sensaciones que el cementerio habilitaba y fomentaba a la par de otras afecciones.

En el caso de Huinca, el cementerio visto desde el centro era un lugar alejado cargado de miedos e historias naturales que, no por ello, dejaban de reproducirse en La Alborada pero, sobre éstas, Juan no repetía palabra. Sostenía que *\_acá adentro a lo que hay que tener más miedo, y toda la gente me dice “tiene la razón”, es a los vivos que vienen a robar. A los chinitos, a los pibes que vienen a hacer daño, como me había dicho una tarde de verano cuando le pregunté si tenía miedo de estar ahí. En línea, aunque por la tangente, ante la misma pregunta Alberto respondería \_acá hay que tenerle miedo a los vivos, esos son los que te afectan, los que lloran, los que vienen a hacer daño noma’, me propongo apuntar en este último capítulo apuntando a esa posibilidad de afección que deriva del hacerse cotidiana la posibilidad de que eventos extraordinarios allí se concreticen.*

## Afecciones

Me encuentro en el mismo apriete en que Goldman se encontró cuando en 1998, durante su investigación sobre política en Ilhéus (Brasil), pasó – sin darse cuenta en el momento- por una experiencia extraordinaria (Escolar, 2010) mientras ayudaba a transportar objetos rituales de un fallecido practicante del candomblé que debían de despacharse post mortem.

Cuenta que mientras esperaba que los deudos dejen ir los objetos por el río, parado al lado del auto que había conducido para la ocasión, comenzó a escuchar el sonido de atabaques (instrumentos de percusión que suelen utilizarse en rituales umbanda o candomblé para convocar a los orixas, nkisis o voduns) que suponía provenientes de algún grupo afro ensayando en las inmediaciones. Lo que sigue, aunque extenso, prefiero citar tal y como él lo narra porque, aunque distante, muy similar lo que me pasó a mí.



“Estaba hablando de los rituales funerarios del candomblé con uno de los hijos de la madre-de-santo, mi mejor informante y uno de mis mejores amigos en Ilhéus. Me contó que en 1994, con motivo de un ritual relacionado con los 21 años de la muerte de su abuela (antigua y famosa madre-de-santo de aquel territorio), había enviado un despacho exactamente de donde yo acababa de regresar. De repente, dijo, comenzó a ‘escuchar el sonido de los atabaques’, entonces preguntó a los demás si había territorios de candomblé allí, a lo que respondieron que no. De vuelta le contó lo que le sucedió a su madre y a otras personas mayores que se pusieron muy contentas de que los atabaques tocaran ya era una buena señal, significa que los muertos están aceptando recibir en paz al espíritu o la ofrenda en juego Sentí un ligero escalofrío y le dije a mi amigo que también había escuchado sonar los atabaques; no hizo ningún comentario y cambió de tema. Entonces me di cuenta de que los tambores que había escuchado no eran de este mundo” (Goldman, 2006: 165. Traducción)

Goldman cuenta que durante mucho tiempo no supo qué hacer con esta historia y que, incluso le escribió a un amigo de apellido Gow al respecto; éste le respondió que estados de alta sensibilidad transfiguran percepciones del mundo, pero no negaba un saber sobre el mundo (Goldman, 2003). En tal sentido, y sin ahondar en un vasto análisis fenomenológico sobre el cuerpo y la percepción, se sostiene aquí que los sentires sentidos dentro del cementerio son resultado tanto de la performance de los ritos mortuorios propios de la zona, aquellos que marcan grises tristes en el lugar, como de los propios modos de sentirlo y de los sentidos involucrados que, si bien decodifica en tal estructura la existencia de un cementerio.



Este saber sobre ese mundo, que es hacer un mundo también, no sigue una línea unívoca en el hacerse del cementerio con una. “Atrás de cualquier X-scape (donde X puede ser ‘tierra’, ‘cielo’, ‘mente’, ‘sueño’, ‘uso’ o cualquier otro ámbito fenoménico) está el espacio mismo” (Criado-Boado, 2015:25) dimensionado a través de las experiencias que en él se tengan. Como afecciones podrían remitirse los modos en que el organismo toma encarna su experiencia del espacio (Pallasmaa, 2012; Pink, 2011; Thrift, 2008). Asimismo, debe advertirse que no sólo la creación de este responde a las prácticas y sentires del cuerpo humano, sino que también lo hacen los animales vivos que pocas veces vi pulular por allí dentro. Sobre el sentir de las palomas y las arañas, como el de otros animales no-humanos y agentes no-humanos esta tesis no da cuenta pero, sobre los perros, algo se podría decir.

A excepción de Copito y de Beethoven, los perros de Juan y de Julián respectivamente, sólo un par de veces me crucé con perros dentro del cementerio y éstas ocasiones al ser comentadas a los guardias fueron por ellos remitidas a que los bichos andaban perdidos. Las palomas, las pulgas y las abejas que hacen panales dentro de rotas nicheras, a la vez que gusanos y arañas son parte de la fauna del lugar más los perros, indicadores de humanos cerca, no pertenecen al paisaje cotidiano de un lugar del que, hasta el hartazgo, he escuchado decir que no va nadie. Sobre los sentires de perros que me acompañaron en el cementerio no puedo apresurar ni siquiera una conclusión porque tarde fue que me llegó la advertencia de Inés más si afirmar que en el caso de mi propio perro, cuando hube de llevar al patio de mi casa las bolsas de basura que extraje del cementerio, hubo una notoria modificación de su conducta que no puedo atribuir a ningún evento en particular más si constatar por interactuar con él desde hace años.

De todos modos, a los canes se les reconoce una capacidad perceptiva que, podríamos decir con Morton (2017), genera su mundo en el que *\_los perros detectan fantasmas*, como me había comentado Inés mientras con ella y Marina nos cruzábamos a su casa a tomar tereré en la vereda, *yo quiero que se me aparezca uno, Yo\_ ¿nunca te pasó nada?*, Inés\_ *sentir sí, pero yo quiero ver*. Ver y sentir parecía la diferencia, en palabras de Inés entre el perro y una, mas – mientras más tiempo pasé allí– noté que no era una diferencia de corte especista.

No es del todo extraña la división que Inés marcaba entre aquello que se aprehende por la vista, y todo lo demás. De hecho, que del sentido de la vista emane en nuestro moderno sensorium occidental la última verificación empírica (Dundes, 1972; Jonas, 1970; Synott, 2002.; Pallasmaa, 2012; Pellini, 2014) de nuestra realidad tiene arraigo en una tradición grecorromana que tomó gran impulso tras la invención de la imprenta (Marchand, 1989). Asimismo, la primacía de este sentido en antropología imbrica la tradición alineada con las primeras escuelas propias de investigador de barandilla y se garantiza en el “uso exagerado de la vista mediante macro y micro-instrumentos [lo cual] hizo del voyeur occidental la mejor manera de aprehender las estructuras del mundo con vistas a su explotación” (Turner, 1982: 89. Traducción), derivando en investigaciones propias de las primeras antropologías de corte imperialista.

Vista, tacto, oído, gusto y olfato, sumados al balance (Rodaway, 2002) podrían considerarse los sentidos en los que nuestro sensorium ha sido moldeado a través de una noción de sinestesia corporal que se apoya en una conexión organicista esperada entre estímulo y respuesta: se escucha con el oído, se ve con la vista, y así los diversos segmentos del cuerpo y su ordenación en la creación de la realidad y de lo real, por volver al juego lacaniano de la existencia.

Hay sociedades que priman el olfato sobre la vista, como lo relata Pellini (2014) de paseo por un jardín islámico con rosas que huelen, o como señala Hall siguiendo a McLuhan, cuando indica que las gentes de diferentes culturas “habitan mundos sensoriales diferentes, y que esto puede ser más importante para la comunicación transcultural que hablar idiomas diferentes” (Synnott, 2003: 445). Estar en el mundo implica hacerse de un espacio en él, ser desde el punto cero de enunciación (Foucault, 2010) ese punto cero (*emplacement*) es donde el ente se corporiza (*embodiment*) > sea a modo humano (mismos rasgos biológicos), a modo persona (potestad sobre su cuerpo) o como otras cosas que choquen con la división cartesiana aplicada al resto, estatuto derivado de la ontología naturalista que educa nuestros sentidos.

Sostener la posibilidad de que nuestro cuerpo actúe como una herramienta de percepción, de acción o principio de individuación, parte de reconocer la validez de la tesis de Idhe (2002) sobre que el modo de ser-en-el-mundo propiamente humano es una vida tecnológicamente mediada, hasta en acciones cotidianas como el acto de caminar (Mauss, 1979). Al sentir pareciera que los sentires se hicieran entre sentidos; sin aunar cada sensación con un órgano que la procese, como el sonido con el oído y el olor con la nariz, el sentir – cuando es evocado en el hacerse del cementerio- involucra todas las conexiones posibles del cuerpo entero que, en su mayoría, son remitidas a variaciones térmicas que terminan por erizar la piel.

En tal sentido, podríamos embarcarnos en las variadas disquisiciones sobre herramientas, técnica y tecnología pero al respeto, ya que, excede al presente escrito, sólo se pretende remitir a que “el concepto de tecnología, al menos en el uso Occidental contemporáneo, parte de establecer las condiciones epistemológicas para el control de la sociedad sobre la naturaleza maximizando la distancia entre ellas” (Ingold, 1990: 6); por técnicas se entienden las habilidades que derivan de las capacidades de sujetos humanos particulares y por tecnología, la objetivación de tal conocimiento convertido en un cuerpo capaz de ser aplicado.

Como un proceso de materialización de sentires podría postularse al cuerpo humano en su devenir creativo, así podríamos aparejar la agencia de una tumba con la de una persona desde el fenómeno que compone su propia relación, cortar la dicotomía sujeto-objeto, acercarnos a la *haecceidad* (Deleuze y Guattari, 2006: 264). En el cementerio ningún objeto está definido de antemano, más si se encuentran en un tipo de coherencia cuántica (Barad, 2007) de mutua afectación, de hecho intra-muros, trabajar allí dentro, extender su vida, es extender la vida propia.

Como parte de su propuesta dada a llamar realismo agencial, Barad sostiene que el observador u aparato medidor es parte del proceso de medición que ejecuta (Barad, 2007: 111) por lo que la distinción primaria entre observado y observador, así como la de conocido y conocedor (Haber, 2013), se desarticula y las propiedades observadas del fenómeno, por tanto, no pueden ser atribuidas ni a uno ni a otro sino que se desprenden de su mutua articulación. Así, “la materia es sustancia en su devenir intra-activo – no una cosa sino un hacer, una coagulación de agencia” (Barad, 2007: 151. Traducción). Así cualquier referencia posee naturaleza fenoménica, entre ellas los cambios propios del sentir que marcan la presencia de un algo que está siendo; las cosas y los materiales, entre los que se haya la relación entre el organismo y el espacio donde acontece, no tienen propiedades preocurrentes sino procesuales y relacionales (Ingold, 2007: 15) que se definen en las propiedades del fenómeno mayor de la relación.

Este último apartado se desarrollará atendiendo a esta división entre el sentir y el ver advirtiendo que lo dicho solo puede ser remitido a la experiencia captada. Del olor se ha hablado en las páginas anteriores, haciendo especial hincapié en los cambios estacionales, diarios y a través de conmemoraciones allí por lo que ahora el ver, el oír, el sentir más otras sensaciones que no puedo ajustar al esquema de Rodaway (2002) compondrán la X del texto ya citado de Criado-Boado. Captar es ver de lejos, con algo, sentir es sentir tener la intuición en el cuerpo, allí procesarla, y estar enyettato, es lisa y llanamente una fea experiencia que nos afecta ontológicamente.



**Captar muertos**

*Inés\_ habría que entrar con una cámara y filmar todo a ver si aparece algo; Yo\_ ¿ustedes nunca vieron nada?, Inés\_ ver, no. sentir, sí, o sea ruidos, golpes, caminatas, risas, gritos, llantos de bebé a las 3 de la mañana, \_Yo no siento nada, interrumpió su monólogo una tarde que charlabamos sobre esta posibilidad Marina dando cuenta de las muchas veces en que se quedó a dormir en lo de Inés; una mirada fulminante le tira Inés y prosigue \_yo tenía la costumbre, en verano, de quedarme despierta como hasta las 3 de la mañana, y dejaba las persianas abiertas [su habitación da al jardín delantero de la casa, separado de la vereda por rejas negra y del cementerio, por la calle Pichincha]; miedo no me daba, hacía un calor... y se sentían llantos de bebés, según mi mamá [algo que también su mamá me había contado] que ella salía a sacar los perros que hagan pis y dice que se escuchaban llantos de bebé. Eso sería desgarrador, Marina\_ acá no viene nadie, Inés\_ debería venir un cura acá, para que las almas se vayan en paz.*

Los cuerpos dentro del cementerio – y el cementerio mismo – funcionan como artefactos en cuanto no sólo son mediadores en la acción que allí se ejerce sino como operadores de posibilidad (Broncano, 2013) de actuación en el mundo. Grabadores de voz, afinadores digitales, cámaras digitales, y drones fueron los aparatos electrónicos por los cuales el cementerio fue aprehendido durante mi estancia en campo. A esto se le sumó el mate como herramienta de acceso a campo, los cuadernos y lapiceras, el palo santo y demás objetos que – si bien servían para captarlo – no daban una “fiel” reproducción de su materia. En clave de una vida tecnológicamente mediada, el cementerio se hace en las prácticas que allí dentro despliegan sus habitantes y en las posibilidades técnicas que habilitan los artefactos con los que se inserten, a su vez modula y posibilita a estas; organismo-ambiente, morfogénesis del cementerio.

Tras revisar cada grabación, los registros no muestran sucesos inexplicables como años antes un amigo camarógrafo había captado mientras preparaba la cámara para filmar una entrevista en La Arbolada<sup>1</sup>. Cuando le pregunté por esto me contó que recién se dio cuenta cuando bajó la filmación para editar la nota pero que ni él ni el periodista que la hacían habían visto al fantasma cruzar por donde lo hacía, físicamente imposible cruzar un techo a dos aguas en línea horizontal. En tal sentido, la imposibilidad física es lo que determinaba lo extraordinario del evento que, si se mezclaba con las lógicas que habitan al cementerio, decantaba en que la filmación de un fantasma sea la explicación más clara y normal del evento que habían atestiguado sin casi presenciar.

<sup>1</sup> Disponible en: <https://bit.ly/3iJD0SZ> (Enlace de YouTube visitado el 02/05/2020)



Así como en el ritual funerario del candomblé al que Goldman refiere, so pena de que la pena de los muertos invadan el mundo de los vivos, no se permite que los éstos toquen o canten más alto que los vivos (Goldman, 2003) en otros lugares de ellos se esperan otros comportamientos que conllevan otras lógicas, prevenciones y previsiones en pos de evitar que esas presencias afecten la propia. A éstas alteridades se las puede referenciar de diversas formas lo que conlleva, a su vez, una diversidad de técnicas que se despliegan para que la afectación que producen pueda ser dominada

Suarez Guava (2009) narra su experiencia respecto a los dichos de que muertos de la tragedia del Armero (Bol.) “quedaron en pena” y asustan a viajeros que pasan por allí; “por haber amado o haber sido amado en exceso, por haber ambicionado bienes y no haber querido compartirlos, señala A. Ortiz, el alma de la persona se condena, y como no puede abandonar este mundo, pena por los caminos y los despoblados, causando estragos”(Gil García, 2008: 169). Sobre perseguidores luminiscentes de jinetes por la zona de Calingasta en San Juan escribe narra su experiencia en campo Escolar (2010) y muchas historias de mi niñez sobre la luz mala que aparece en los campos, concuerda con la suya. La lógica fantasmal no necesita un origen (Tello, 2016) pero si origina una comunidad en donde la afección circula deviniendo, compartida, una historia que nos ordena a un mundo común.

En el cementerio de Huinca, estas presencias son combatidas mediante ritos de limpieza en los que el líquido adquiere diferentes propiedades. Desde el agua ser una ofrenda para la Difunta Correa, hasta convertirse – en manos del cura durante el día de los muertos – en agua bendita que va tirando mientras recorre el cementerio caminando por sus pasillos, feligreses atrás, rezando, que limpia el espacio (Disdieri, 2004) funciona para limpiar una tumba con lavandina implica una lucha por el espacio y para limpiar el cementerio. Hodder anuncia que uno queda atrapado en las vicisitudes de los material que a lo rodea y, en tal sentido, el agua sirve como un salvoconducto que permite que el cementerio quede allí y no se vaya con una, por más que la extensión de la vida propia sea un favor suyo, a la vez también para – convertida en vino –pagarle los favores a Thelma o, en modo agua, calmar la sed de la Difunta. El cementerio y sus almas se relacionan en su afección por medio del agua que el vivo por allí esparce, sosegando penas o pidiendo favores a sus devociones.

### **Recelo, y otros desbalances energéticos**

Así como querencia es el concepto que explica porque el animal en la llanura siempre va a un mismo lugar, su antónimo podría ilustrarse con el recelo que una esquina del cementerio le daba a Alberto, y a mí. *La energía se concentra en lugares cerrados, seguramente en esa esquina es donde hacen brujería y queda ahí más, pero en todos los rincones se concentra*, me explicó una tía cuando le conté sobre esto. En la esquina suroeste es donde estaba la cabeza de chanco en la que Marina veía brujería, en la esquina suroeste es donde los sepultureros y sus herramientas se sabían enyetados, el lugar del recelo de Alberto y mi necesidad de no estar ahí sola mientras censaba. No sé si allí una captaba las energías con más fuerza o éstas eran de otro modo, más todes intentamos evitarla.

Como espacio post-performático, en él los vestigios de energías dañinas o incómodas no pude encontrar aunque, para serle honesta, pocas pequeñas cosas me atreví a tocar en las escuadras O27, N25 y M23 que además, podrían en su devenir intra-activo volverse alteridades desequilibrantes (Vilca, 2009) contra mí. En las prácticas de brujería, los objetos implicados, al recibir nuevas propiedades a través de los rituales en los que son utilizados, guardan en sí la capacidad de afectar no sólo a quien está dirigido el gualicho (Disderi, 2004: 105) sino a quienes los toquen o, con energías más débiles, habiten en los espacios colindantes a ellos.

En los modos de infringir un daño, como así también en varios métodos de contra daño que ha rescatado Arteaga (2006), los objetos que acercan y apuntalan al mismo deben pasar por una serie de cambios que, cuando culminan, son señal del cumplimiento del trabajo encomendado sea el del curandero o el del brujo quien, a diferencia del primero, es quien recurre a tierra o huesos del cementerio en su obrar más se certifica de igual modo.

De éstos emana una suerte de yelo (Suarez Guava, 2009) que, entendido como hielo, emerge una vez que los huesos de los muertos existen; si consideramos a la muerte como una consigna se reconoce a través de un cambio en la forma de materializarse al cuerpo humano una vez que, por él, un cadáver se entiende. El yelo (hielo) en la zona de Colombia donde estudia Suarez Guava "inicia su existencia en el momento mismo de la muerte de un ser humano y tiene su depósito natural en el cuerpo del muerto (...) se transmite a los objetos que lo rodean, en un cementerio toda materia es su portadora o su víctima: es lo mismo" (Suarez Guava, 2009: 394). Este yelo, similar al humo que describe Rodigo, me recordaba al frío que, para Marina, era indicadores de la presencia de almas en pena.

*\_ ¿te dio frío? porque si algo está frío es porque hay muertos, me preguntó una tarde de verano Marina en la que un chucho me corrió por la espalda. De todos modos, no tiene sentido diseccionar las experiencias que atañen al balance del cuerpo en los diferentes órganos involucrados en la simbiosis organismo/ambiente pero, a nivel táctil, siendo que la piel de los vivos suele considerarse – en esta ontología- los barrotos del ser personal vivo, con los cambio térmicos se activa el umbral entre nosotros y lo otro, en comunicación energética.*

El frío, asociado a los fantasmas, no era algo nuevo para nadie que ante ante un chucho de frío haya escuchado decir "ay, me tocó un fantasma" pero, a decir verdad, dentro del cementerio el único frío que sentí fue el de los inviernos que llegan con 4 grados a las 9 de la mañana y que, aprendiendo sobre las reparaciones en los techos, me han encontrado con Juan subida a ellos. Más esta marca de la presencia de lo extraordinario, funcionaba tanto dentro como fuera de sus muros que, no menor acción, daban impulso o sosegaban el funcionamiento de diversas cosmovisiones.

Cuando el yelo afecta, uno está enyelado, lo cual implica cambios y desbalances en el cuerpo – "el yelo de muerto es un vaho [¿un humo? ¿un espesor? ¿frío?] que sube de los huesos del muerto, impregna la tierra de cementerio y 'seca' a quienes ataca" (Suarez Guava, 2009: 383). En Huinca no hay yelo, hay frío, yeta y gualichos y la yeta, sin haber aparecido más que a final de mi trabajo de campo, fue definida más como un estar que como una sustancia del ser (aunque en la jerga común para denominar a la mala suerte se utilice de ambas formas).

## Aparecidos y enyetados

“Allí donde lo fantasmal emerge permite hablar simplemente desde cómo una situación te afecta o interpela, sin tener que apelar a un origen que confiere la legitimidad para tomar la palabra” dice Tello (2016: 42) pero, si bien reconozco en mi propia experiencia rasgos de esto, otra legitimidad se pone en juego y tal vez, más que para certificar ante otros, es usada para certificarse a una misma que vio lo que vio aunque eso no esté ahí.

Asimismo “el afecto no es un sentimiento personal, tampoco es un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar al yo” (Deleuze y Guattari, 2006: 246), que circula y se transforma en un espacio que enmaraña y contiene. El cementerio, por tanto, es un tipo de afección cuya potencia deriva de la experiencia social de su existencia y la experiencia individual de su vivencia, o sea, de la experiencia dada y de la experiencia acontecida.

Las lógicas que lo hacen son las posibilitan su acontecer en el cuerpo entero de quienes los habitan por lo que la experiencia en común deviene de una afección común, de un acto de hermanación afectiva. Algo se aparece ante ambos, alguien se aparece frente a otros, dos son quienes validan al otro y a uno; sí como los tambores fueron adscriptos por Goldman (2006) al más allá una vez que otro le contó sobre tal adscripción, así como los jinetes que iban con Escolar (2010) por Calingasta también estaban ahí con él, haciendo de las luces extraordinarias que los seguían, una realidad muy alejada del delirio del jinete solitario, así también como les trabajadores compartían resquemores el bajar la luz dentro de La Perla (Tello, 2016), y muchos más, así también pasaba en el cementerio de Huinca Renancó.

*\_Igual una vez estábamos con el Ramito y vimos al Victor Jeroni apoyado en la capilla esa en la que entrás. Nosotros pasamos al lado de él y lo saludamos, cuenta una tarde Inés respecto a una secuencia en el cementerio nuevo donde el Victor está enterrado. Estábamos con ella y Marina sentadas en la mesa de su cocina, Marina no le cree. \_No, te juro, sigue Inés, preguntale a mi hermano. Volvimos corriendo y no lo encontramos más. Le contamos a la mamá del Víctor, **“a vos se te apareció, va a ser tu ángel”**, cuenta que la señora le dijo \_A mi no me da miedo, prosiguió Inés, lo voy a visitar todos los días, lo vi y me voy a acordar siempre porque es algo raro que me pasó. Victor Jeroni cursaba en 2005 su segundo año en el mismo secundario donde, en ese momento, yo cursaba mi sexto y último año.*

Luego de asistir a un baile de Sabroso que se hizo en el tinglado de Santa Paula, Víctor volvió a su casa alrededor de las 6 de la mañana, agarró una escopeta y se voló la cabeza. De ese mismo secundario, Inés y Marina en 2020 están egresando. Víctor, en cambio, está en una de las nicheras cerradas del Cementerio Nuevo en la que, por tener una placa de MDF recubierta de un vinilo que simula mármol, su mamá le deja mensajes escritos en lápiz y cartas junto con calcomanías de Boca Juniors y rosarios. Que se aparezca, sin dudas de que él es él, era un desequilibrio a la visión que recién entendí tiempo después y que, necesitaba usualmente de un tercero en quien apoyar la futilidad del encuentro.

Hasta esa conversación, que tomó cuerpo a finales de 2016, los ángeles en el cementerio de Huinca no habían más tenido cabida que sobre los techos de algunos panteones, a modo de figuras sintientes, usualmente con miradas y poses afligidas o esperanzadas; la presencia de un ángel de la guarda, figura de larga data en la religión cristiana, recién emergía junto a Inés y la historia de Victor que no estaba desligada de tragedia; las almas “antes de pasar al mundo de los muertos deben permanecer en este purgando sus pecados [aunque] también el suicida se condena, e incluso aquel que sufrió una muerte especialmente violenta queda errante en este mundo (...) y como no puede abandonar este mundo, pena por los caminos y los despoblados” (Gil García, 2008: 169) o pasea por los pasillos de su nuevo habitat, como me sucedió por la misma época.



El 18 de diciembre de 2016 llegué alrededor de las 9.30 al cementerio; debía comenzar a censar el bloque D7, ya por suerte uno de los últimos que me quedaban por cubrir, ya por suerte cerca de la entrada, y ya, por suerte, tranquila en el lugar.

Vio que cuando a una le pasa algo fuera de lo normal detalles poco importantes de los eventos que la llevaron allí aparecen, pero el encadenamiento de estos, a su vez, es la base de lo extraordinario del evento. Esa mañana me había llevado el mate listo desde casa porque quería terminar lo antes posible así que, midiendo los tiempos, comencé con el pasillo que al sur separa al bloque D7 del E9, di la vuelta relevando las tumbas, espacios vacíos y espacios tal vez llenos, seguí por el que separa el E9 del C5 e ingresé dentro de la nichera de la Sociedad Italiana, apoyé la mochila en una de las arcadas y cuadriculé una hoja nueva para censar.

El mate conmigo, el termo apoyado en el piso, me cebo uno, me cebo dos, me cebo tres, tomé seis mates hasta que, más o menos con la mitad de la nichera censada, los lentes de ver puestos, sin auriculares, sin ruido alguno, giro mi cabeza hacia la derecha para volver a buscar el termo que descansaba en el piso y veo, recortándose sobre la espalda roja de una nichera (la de la Familia Savarino) que da al pasillo que separaba al bloque C5 del B3, unas alpargatas blancas, sigo girando la cabeza como quien pispea por sobre el hombro, a las alpargatas le siguen una bombacha de campo clarita, un cinto de tiento crudo, dos manos bronceadas metidas en los bolsillos de ésta, una camisa clara con líneas azulcitas que se entrecruzan formando cuadros, termino de girar la cabeza, una cara bronceada, desaparece.

Así como apareció, desapareció.

Giro bruscamente, miro la nichera, siento como si algo rozara mis brazos y, soldado que huye sirve para otra guerra, salgo al pasillo principal con lo puesto, digamos. En el pasillo, aparece mi papá, ¿qué hace mi papá ahí?, le grito, se da vuelta y junto a dos parientes suyos que caminaban a su lado comienzan a acercarse hacia mí; *\_papá*, me sulfuro un poco, no me acuerdo la explicación exacta que le di pero fue similar a esa descripción, *había alguien atrás mío*, se lo describo, me mira varias veces, piensa, *\_es el Jim*, me responde y sonrío la emoción, *lo vinimos a enterar*. Lo miro, miro a los otros que me miran, le pregunto si está seguro porque, le digo, tenía alpargatas y el Jim usaba botas, *\_capaz que para estar más cómodo*, se ríe, *pero sí, es el Jim*, padrino de mi tía y primo de mi abuela, había fallecido el día anterior por lo que, noche de velorio de por medio, había sido llevado temprano al cementerio de la Cooperativa donde lo enterrarían.

Juan no estaba así que le conté a Luis la misma historia, pero omitiendo la respuesta de mi viejo, *va a pensar que estamos locos*, pensé. Luis me escucha, se ríe y me ofrece un cigarrillo, llega Juan, nadie le dice nada y tomamos mates. Nunca salió de la boca de Juan palabra alguna respecto a fantasmas ni a miedos extraordinarios ni supra-sensibles.

Después de esa secuencia con el aparecido Jim demoré unos días en volver al cementerio, que tan cerca estaba de terminar de censar. Para este momento, y desde hacía varios meses, yo había experimentado mis propios desbalances que habían terminado en una receta de clonazepam sublingual. Éstos ya no solo tenían lugar dentro del mismo cementerio, sino que también acontecían en mi propia casa, tanto en Huinca como en Córdoba capital. El cambio ontológico, aquel que pensaba con Haber a los inicios de esta tesis, parecía estar aconteciendo cuando incorporé a la lógica de mi espacio las lógicas del cementerio. Los fríos, los movimientos de objetos sin sentido, los desbalances energéticos dentro de un cuarto en el que me sabía sola, no sé si era la realidad, pero se sentía real, y con eso basta.

Vinagre en los pisos, palo santo en todos lados, nada parecía servir hasta que llegué a mi consulta con la Mary, mi reikista hace varios años, *\_ay Eugenia,* exclamó con esa mirada de madre comprensiva que la caracteriza, *vamos a tener que hacer algo.* El funcionamiento de un "sistema etnomédico implica la atención de la salud a través del recurso de la biomedicina, las medicinas tradicionales y el autotratamiento (Good, 1987), a las que deben sumarse las medicinas religiosas y las llamadas terapias de alternativa (Idoyaga Molina, 1997)" (Disderi, 2004:111) por lo que al clonazepam que guardaba en la billetera le sumó un tratamiento tópico para mi estar en el cementerio.

*\_Eugenia, tenés un montón de muertos alrededor; desarrollaste la capacidad de hablar con los muertos, lo que tenés que hacer es,* empezó a hablar y a anotarme en un papelito palabras de poder que debía repetir tres veces antes de entrar a la necrópolis, otro pedido para que un ángel se ponga atrás-adelante, arriba y abajo aparte de a mis costados cada vez que entre allí y, lo que me pareció muy loco, darme indicaciones de lo que debía hacer cuando sintiese que un muerto estaba conmigo. Un muerto dijo, no un alma ni un fantasma, un muerto. Me retó por usar con los muertos las mismas fórmulas comunicativas que usaba con los vivos, *\_porque no pertenecen acá, les tenés que explicar que se tienen que ir,* y me dijo cómo hacerlo, *porque te chupan la energía, en serio Eugenia, te veo y veo muchas caras de muertos, por eso no me gustan los cementerios,* concluyó Mary su sermón.

Un día después de Mary, tres después de haber aparecido Jim volví al cementerio con todas las protecciones que había podido articular. Entré con la pura casualidad de que Juan y Luis estaban trabajando por la zona de la esquina suroeste a la que, usted verá señor lector, ni ganas tenía de acercarme. Les chiflé de lejos y les señalé el frente avisándoles que por ahí iba a andar censando.

Al rato, Luis apareció *\_No sabes lo que me pasó,* me dijo y me contó que, al otro día de que le conté del paisano que se me había aparecido, iba él por el pasillo norte-sur con dirección al fondo, tipo 9 de la mañana también, que miró para un pasillo y vio a un paisano a quien saludó *\_me pareció raro que no me haya saludado y me volví, y no estaba más, lo busqué porque no había forma de que haya salido y me acordé... estaba vestido igual que el que me contaste vos,* se prendió un pucho y nos miramos, sentaditos los dos en el peldaño de un panteón; recuerdo que le contesté, en chiste, que capaz al paisano le gustaba salir a pasear a esa hora, pero no le dio mucha gracia.

*\_Sabes que el Juan dice a veces que está enyettato; esa zona donde estamos trabajando ahora está enyettata, se te rompen las herramientas, se perdió un celular, se abren pozos que vos metes la pata y cuando volvés con la pala para llenarlo, no está más,* miraba al suelo Luis y me decía esto. Tras dos años, ni media palabra al respecto me había dicho Juan, ni él antes.

Estoy enyetada pensé, estamos enyetados; la yeta – sinónimo de mala suerte – funcionaba como el yelo que, impregnando el espacio afectaba a quienes a él pertenecemos produciendo desequilibrios espacio-ambientales y ritos religiosos (Idoyaga Molina, 1999; 2002) y expresando desgracias biológicas (Favret-Saada, 2010: 6). Los primeros resultan en afecciones resultantes de la contaminación – energética en este caso- de los espacios mientras que las segundas incluyen enfermedades que se originan por acción de deidades – que en este caso se tomarán como entes- (como la locura de Don Quico atribuida a las voces que lo saludaban sin rostro o la pelea de la bruja con el Diablo y su locura), la violación de tabúes (que por jugar un muerto te agarré los pies, y ya sabemos que pasa con los huesos del muerto y lo que transmiten) o castigos por incumplimientos rituales (hay que agradecer a quienes se les pide) cuyos síntomas se localizaban tanto en el organismo como en el ambiente donde éste está.

Agarré un papel y le anoté todo lo que Mary me había anotado, sólo omití como hablar con los muertos ya que me parecía excedía la confianza de nuestra afección (Favret-Saada, 2010: 15) pero si le conté de lo que me estaba pasando a mí y él, supongo que identificado, me contó que también su humor se había afectado, que ya no tenía mucha paciencia y que dormir de corrido le costaba, *\_me despierto y me voy a la cocina a mirar el reloj*, me dice, me siento mal, y yo lo entiendo.





*PALABRAS FINALES*

Entre 2017 y 2020 sólo una vez volví a entrar a un cementerio, más no fue al de Huinca sino al de San Jerónimo ubicado a poco más de 4 km. de mi departamento en el microcentro de la ciudad de Córdoba. El de San Jerónimo – patrono de la ciudad- fue el primero proyectado fuera de la mancha urbana del momento cuyo punto cero se haya, damero español, a dos cuadras de mi hogar, sobre el eje que conforman la Catedral, la Plaza San Martín y el Cabildo, junto al centro clandestino de detención exD2 – hoy devenido Archivo Provincial de la Memoria (APM) - que conexo a éste funcionó sobre el pasaje Santa Catalina en “una irregularidad de la cuadrícula funcional que se caracterizó por tener un estigma de dolor y muerte al ser el pasaje de reos ajusticiados detenidos y policías desde 1577 cuando esta media manzana se destinó a cabildo y cárcel de la ciudad (Boixadós, 2009)”, según reza la página del APM<sup>1</sup>, ubicado sobre el pasaje Santa Catalina.

Proyectado en 1843, el cementerio de San Jerónimo guarda similitudes con el del de San Vicente (la otra necrópolis municipal, fundada tras un brote de cólera en la ciudad en 1888) y ambos con el de Huinca Renancó, emplazado 61 años después a más de 400 km. al sur. Las tres necrópolis se fundan en tierras antes pobladas por pueblos originarios de la zona: en el caso de Huinca, las tribus ranquelinas y en los de Córdoba Capital, las tribus comechingonas.

En el caso del cementerio de San Jerónimo, según leí antes de subirme al taxi que me llevó a él, éste se proyectó y asentó en la zona antes conocida como el pueblito o Pueblo de La Toma que, posterior a 1910, será anexado a la ciudad como barrio Alberdi, hoy conocido como Alto Alberdi. Recupera Palladino (2012) que las primeras hectáreas que le dieron sustento fueron donadas por un comechingón lo cual hoy se convierte, en los reclamos de los descendientes de los habitantes del Pueblo La Toma, en evidencia de su antigua ocupación e impulso de su reclamo actual por las tierras que han sabido ocupar.

---

<sup>1</sup> Disponible en: <https://bit.ly/2FpW6zg> [página visitada el 19/08/2020]

Mientras el taxi se acerca al cementerio espero ver indicios de este pleito, pero, al bajar acompañada por un amigo, ninguno de los dos nota nada al respecto. El taxi nos deja sobre una de las calles del medio círculo que, fuera de sus muros, compone un espacio verde con juegos para niños y un chiringuito comercial que notamos, a medida que nos acercamos, sólo tiene un puesto abierto. Compramos cuatro claveles, no sólo por su bajo costo, sino por la escasa variedad floral que ostentaba el puesto.

Ni Dardo ni yo, a pesar de vivir en Córdoba hace muchos años, habíamos alguna vez pisado uno de los cementerios de la ciudad, mucho menos acercado una flor a una tumba, pero ese 05 de noviembre, tal vez por mi insistencia y pronto cumpleaños, había aceptado acompañarme a deambular intramuros pese a sus pocas ganas que disminuían con la lluvia y la humedad que envolvía a esos lares de la ciudad.

Tomamos dos claveles cada una, cruzamos las callecitas por las que muchos novatos en el arte de la conducción automotriz dan sus primeros volantazos y entramos a la necrópolis por el ingreso que se encuentra al lado de la capilla desde la que se proyectó en 1843. Una de las particularidades del cementerio de San Jerónimo, el cual hoy ocupa alrededor de cuatro hectáreas, es que sus cuatro manzanas originales se encuentran rotadas 45° con respecto a las líneas que se extienden desde la cuadrícula urbana (Farran y Michelin, 2018) lo que implica encontrarse con un sector de diagonales y otro de cuadras que lo encierran.

Durante las varias horas que pasamos allí dentro, mientras mi acompañante iba disfrutando del lugar cual museo a cielo abierto haciéndose eco de las bellas artes allí presentes, yo iba por la necrópolis a través de los recuerdos de la de mi pueblo. "Conocemos mientras vamos, no antes de ir" (Ingold, 2000: 230) es una de las primeras cosas que puedo concluir al respecto; caminar por el cementerio de San Jerónimo era caminar por el de Huinca sin que siquiera su proyección sea la impresión del damero español tan propio del segundo; si es cierto que las imágenes dolientes y suplicantes coronaban panteones de mármol y granito, y los cipreses apuntaban al cielo, pero ese cementerio creado en los márgenes urbanos y separado del barrio por muros era otro lugar.

## Recorrido interno

Que preguntarse sobre cómo se hace un cementerio no sea lo mismo que preguntarse cómo se hace el cementerio de Huinca Renancó fue una de las primeras intuiciones que se volvió certeza una vez que el trabajo de campo, y el recorrido de este escrito, había avanzado. Como cementerio, que parece indicar un espacio en donde yacen objetos cuya funcionalidad se ha visto raleada, se puede referenciar a un lote de aviones descartados (como sucede en Tucson, Arizona, EEUU), a un apiñado laberíntico de trenes en desuso (como sucede en Uyuni, Bolivia), un conjunto de tucas en un cenicero en cualquier balcón (como sucede en Córdoba, Argentina), a un medio mito que habla de los elefantes que van a morir cerca de espacios acuosos (en algún lugar de África donde, certeza etológica, se ha identificado que éstos mamíferos velan los cadáveres), a un estadio de fútbol así remitido (cementerio de los elefantes se le dice al estadio del Club Atlético Colón, Santa Fe, Arg.) o a una novela de Stephen King respecto a un cementerio de animales con potencia de resucitar cuerpos. El caso es que la idea de cementerio, en su hacerse, remite a eso: un conjunto de cosas que han dejado de funcionar como debían atendiendo, particularmente, a este vivir del objeto en relación a la energía que por él y desde el entrama al ambiente y a éste con él, similar a la propuesta de Ingold sobre el organismo-ambiente.



El cementerio es un lugar virtual – como [www.ripcemetery.com](http://www.ripcemetery.com) – o tangible, como en el caso del de Huinca. Si bien la cantidad de cementerios virtuales, como lugares de recuerdo y congregación, están aumentando día a día y con ellos el número de muertos 2.0, apreciaciones sobre éstos han quedado por fuera de la presente investigación con deseos de incorporarlas a futuro a través de una etnografía virtual. Dicho eso, lo que sí se ha intentado en el presente escrito, es acercarse al lugar de la necrópolis huinquense desde diversas ópticas, en el primer y segundo capítulo, respecto a su emplazamiento y, en el tercero y cuarto, respecto a su ocurrencia.

El **capítulo I** entreteje la ubicación de la necrópolis municipal con la ubicación del pueblo mismo en una suerte de recorrido historiográfico a través de los modos de colonización que se desplegaron en la pampa argentina, y particularmente en la zona sur de la provincia de Córdoba, desde la gestación del Estado argentino. La colonización de la zona se enmarca en la conjunción de elementos –discursos higienistas, etnocentristas y europeístas, instituciones estatales en formación, enunciados y paradigmas científicos de cuidado de la población activa, discursos ocultos sobre las poblaciones nativas, desarrollos urbanos, etc. – que operan no sólo en la forma que el ejercicio de poder de un Estado criollo regula y gestiona poblaciones sino también en la clase de sujetos que a él sujeta, y al modo que asume esta ligazón, en su gestión, normalización y regulación, además de su reproducción.

Como producto y fundamento de la red de relaciones que el dispositivo civilizador tendió sobre la pampa desde finales de siglo XIX, la consideración de ésta como una tierra desierta fomenta los discursos negacionistas sobre los pueblos que allí habitaban, línea política abierta y fomentada hasta hoy por el Estado argentino, que como bien escuché decir a Mario Rufer en un seminario en la UNC, es a las claras y desde su gestación, un Estado extractivo.

Asimismo, la apropiación de un territorio existe en virtud de marcas o gestos de afirmación de un alguien o un algo sobre él, sean los de combatir a intrusos o de acoger a visitantes (Kasper, 2006; tal extracción supone, a su vez, una implantación, la creación del poblador criollo a través del modo de poblar criollo en urbes configuradas para la explotación de las tierras anexadas. En tal sentido, sobre los modos de habitación nómades-sedentarios se teje este ejercicio de gobernar el territorio a través de poblarlo que redunda, en el **capítulo II**, en el modo que asume el cementerio de Huinca Renancó, ciudad nacida de esta implantación de poblaciones sedentarias por medio de políticas de fomento de la inmigración y de desarrollo productivo del Estado.

Nacido del impulso colonizador, las prácticas higienistas post 1871 y las estrategias de supervivencia (Sassone, 2006) de raigambre católica desplegadas por los inmigrantes allí asentados, el cementerio de Huinca es recorrido – indicado desde fuera en el capítulo anterior – es recorrido desde dentro durante el segundo capítulo. Cual creencia en materialización (Skartveit, 2006: 10) muchos espacios y monumentos se levantan, se proyectan y actúan, y este no es la excepción. En tal sentido, el espacio comienza a sentirse cuando hube de volverme trabajadora ad honorem allí, censando las tumbas para habitarlo junto a los sepultureros/guardias. Junto a éstos sumados a los vecinos del barrio La Arbolada – a él enfrentado- se desanda la osamenta material sobre la que el hacerse de una necrópolis descansa, y que no se entienda ese descansar como la indicación de un objeto pasivo. Sobre las marcas que materializan un cementerio, y a este cementerio en particular, versa el capítulo trayendo a colación las primeras amistades y los nuevos roles con los que el hacerse del campo corre.

En su acontecer, el hacerse del cementerio es recobrado durante el Día de los Muertos en el **capítulo III**; allí se indaga en las prácticas que componen la celebración de la festividad propia del 02 de noviembre que, en Huinca, no se remite solo a ese día. En una línea secuencial eleática, los movimientos que acontecen en el cementerio, y en los que éstos acontece son remitidos al antes, durante y después de esa *fecha clave* en la que se aprecian cambios sensoriales en/desde/ sobre el espacio propios del aumento y del modo de circulación interna de los vivos allí dentro.

Durante el 01/noviembre y el 02/noviembre, el cementerio es visitado por gente de todo el pueblo, en incluso de pueblos y campos cercanos a Huinca; normalmente sólo concurrido por los sepultureros y los pibes del barrio a él enfrentado, la cercanía del Día de los Muertos trae consigo una amplia variedad de visitantes que se abocan a recuperar las tumbas de sus difuntos del abandono material, identificado por la suciedad en ella, con más premura llegado el 02 de noviembre. Réplica del modo de colonización sedentaria, este gesto de afirmación deriva del despliegue y manutención de la propiedad de la necrocivilización tierra adentro dejando traslucir, en ese ejercicio de limpieza y recupero, la relación que los muertos mantienen con sus vivos. Hasta ese momento, no había yo experimentado el cambio que imprimían en él las visitas. Acostumbrada al derrotero cotidiano del viento y la tierra, sumada a la falta de visitas allí dentro, no había deparado en el cambio sensitivo que conllevaba el estar ahí.

El **capítulo IV** retoma las lógicas que, acompañando a la pulcritud deseada para 02/noviembre y el mantener el espacio de todo el año, hacen al lugar. Fantasmas, aparecidos y *enyetados* son retomados en pos de dar cuenta de los otros movimientos que sostienen, fomentan o desestima el espacio en relación a su experiencia en otra dimensión de su hacerse que fuertemente se identifica con su acontecer en él mismo, y en quienes estamos allí.

A través de este recorrido, estimado lector, habrá encontrado usted también que los términos empleados no siempre siguen la lógica del **lenguaje** inclusivo. En tal sentido, y en total repudio a la canonización de la RAE como verdad lingüística, encuentro que debo de explicar esta decisión que podría interpretarse como una tibieza propia. En el campo desandado, el del cementerio en Huinca Renancó y el de las conversaciones que lo hicieron extramuros, ninguno de las y los interlocutores apeló al uso de la X o la e, ni siquiera el debate sobre el asunto fue instalado; el uso del masculino siempre primó, aún en grupos en que las féminas eran más.

Ello no se convierte en la negación del hacer género del espacio (lo cual se ha remitido con el análisis de la tumba de María A.) pero ésta línea, extremadamente jugosa para desandar, se deja abierta para ser retomada a posteriori con las ansias propias de desarrollar un acercamiento desde la arqueología queer y los debates pos-humanistas contemporáneos. En ese sentido, las expresiones recogidas “en campo” son reproducidas tal y como fueron – en su mayoría- grabadas, siempre en conocimiento y anuencia de cuyas voces han sido registradas. Los momentos en que la grabadora registró conversaciones esporádicas, sobre todo durante la celebración del Día de los Muertos, aquí se advirtió y, ante tal situación, la decisión de cambiar los nombres en el relato que conforma el escrito total tomó más consistencia. Por lo que respecta al vaivén restante, el ejecutado durante la escritura de la tesis, es simplemente porque encuentro que al usar agregados – usar los recursos de ambos lenguajes – se destaca la falta de uno de ellos. Cual ejercicio de *break*, se ha intentado tal mechado lingüístico.

En referencia al **campo**, su hacerse no fue más que el ejercicio del mero estar en el cementerio. Lugar poco frecuentado, el que los vecinos de La Arbolada se hallan eco de mi presencia fue el enviñon que, atendiendo a las redes familiares del barrio, posibilitó esta investigación que había comenzado en las cartas que había llevado a la Iglesia y la Municipalidad. En retrospectiva entiendo que ese permiso debería haber sido pedido a los sepultureros y a los pibes de La Arbolada, guardianes y habitantes del lugar.

Ese sesgo institucionalista inicial comenzó a amainar durante los años de estancia allí; la construcción de los datos que aquí se vuelcan emerge no de oficinas y documentos, sino de charlas tomando mate dentro del cementerio o en la mesa de las cocinas del barrio. El mate, durante mis primeros meses dentro de la necrópolis y en el barrio, se convirtió en “una forma de acompañar etnográficamente y de ir encontrando un lugar allí” (Rodríguez Oviedo, 2020: s/d) al que una concurre como investigadora. Encontrar mi lugar fue hacer convivir el rol de investigadora con el de ser la hija de o nieta de con el de cebadora oficial, siempre presente en la grabadora siempre prendida a la vista de mis interlocutores y los diarios de campo desplegados por sus mesas, sumado, a posteriori, al trabajadora del cementerio, amiga de las pibas del barrio y así.

Tras el hacerse del cementerio, el hacerse del barrio frente a él marcaba un recorrido social que hube de transitar tanto como investigadora, como amiga, niñera, mandadera y trabajadora. Las estrategias metodológicas propias del eje observación-participación se tiñeron de entrevistas, relatos de espacio, estudios de la basura y variadas charlas que, ante el público conocimiento del tema investigado (en un pueblo chico, era de esperarse), fueron suscitándose con habitantes y amigos del pueblo como así también de otros lugares, más siempre el hacerse del campo se trató de ceder el cuerpo al él.



Censar, actividad que encontré para hacerme mi lugar allí, me llevó a recorrer todo el espacio en pos de prestar atención a las marcas que indican no sólo la formación lugares antropológicos (Augé, 1993) como principios de sentido para quienes lo habitan y de inteligibilidad para quienes lo observamos sino en volverlos sentidos por el propio cuerpo. La territorialización del cementerio – en tumbas, loteos, objetos decorativos, plantas y demás- congrega movimientos que allí crean diversos lugares a los que se ha tratado de dimensionar apelando a las lógicas del pueblo, de los habitantes del barrio y los sepultureros a la vez que a las identidades singulares de cada uno de los integrantes de esas suerte de subgrupos. De propiedades e historias se hacen las construcciones sin por ello perder su espesor de cemento y ladrillo, fue lo que entendí en el proceso y, con más fuerza, cuando hube de compartirlas con aquellos que allí pululaban.

En tal sentido, aprendí que borrar la línea entre conocido y conocedor a la que se remitió al inicio de la tesis con Haber (2013) era volver porosa la barrera que separaba al objeto de estudio del sujeto que lo estudia. Posiblemente, si no hubiese transmutado a ser trabajadora del lugar, no sólo mi vida no se hubiese extendido, sino que las experiencias que aquí se recogen no hubiesen tenido asidero, lisa y llanamente, por no generarse una comunidad de hablantes, a las que hoy llamo amigos y conocidos, dentro de un lugar al que – según estos – no va nadie, pero vamos nosotros. Esas mismas lógicas, aunque no todas, me acompañan hoy en mi vida cotidiana y se funden en palabras de poder, ritos y modos de ver el mundo que me asaltan aún en un bar cualquiera de la ciudad, con barbijo y alcohol en la mesa que ocupe.

## Lugar-evento

La ostentidad de los adornos de bronce en los panteones al lado de figuritas de Winnie Pooh, pegadas a la tapa de una nichera, las tumbas de mármol pulido, junto a las de granito y éstas al lado de un corazón de chapa escrito con liquid paper y clavado en la tierra, el Gauchito Gil juntándose con las Vírgenes y los santos, los curanderos enterrados y los objetos de brujería que aparecen encima de las tumbas, los que juegan – sean perros o niños- y los que se ganan en pan – sean contratados o planta permanente – la oscuridad que teje las historias de la noche allí y su cesar con la luz del sol, el Día de los Muertos y los muertos de uno, los albañiles y los muertos ajenos, los aparecidos y la pesadez de estar enyettato, las experiencias que hacen al cementerio se recogen en un presente en el que “estamos en constante diálogo e interacción con el ambiente, al punto de que es imposible desprender la imagen de una de su existencia espacial y situacional” (Pallasmaa, 2012: 64. Traducción). El cementerio pre-existe en la educación de nuestra conducta ahí y en las tradiciones que, al fundarlo y materializarlo allí, han servido de asidero a éste, pero, cuando una ingresa, la pre-ocurrencia del espacio es trastocada por el acontecer de los lugares en los que éstos se labra, en las experiencias y cuerpos en los que acontece.

Los espacios son permeables (Vilca, 2009) a través de marcas en ellos que, como si fuesen una puerta, comunican dominios que desestabilizan la base naturalista de nuestra ontología al darle espacio a una cosmovisión que dista mucho de la modernidad en que aquella se funda. No es reconocer el modo en que uno accede al mundo, sino acceder a cómo este deviene una multiplicidad desde los movimientos que le dan vida y sobre los que éste vive. Limpiar, jugar, chusmear, hacer brujería, trabajar, visitar, censar son los ritmos a través de los que, de diversos modos, la muerte se vuelve una trayectoria vital en el cementerio que no deja de ocurrir. Quedar atrapados en el tiempo de las materialidades, como refería Hodder (2014), es eso: devenir en una ontología relacional con el espacio como una alteridades radical que nos cambia, a las que nos cedemos en los lugares que enarbolamos dentro, en las historias y propiedades que los espesan. En estos entramados, se traslucen propiedades mientras otras se vuelven opacas, pero ninguna de ellas, por este mismo devenir que es pura potencia, se gana o se pierde, sino que todas conviven.

El cementerio es una multiplicidad como así lo es cada uno de los seres que lo pueblan. En tal sentido, la cartografía sensual que se intentó, una vez dado cuenta el espacio arquitectónico y arquitectual en la que esta se entramaba, derivó en una suerte de topografía especulativa (Thrift, 2007) propia de reconocer que, entre seres enfrentados en coherencia cuántica (Barad, 2007) una inter-fagocitación tiene lugar que, en caso de fantasmas y eventos extraordinarios, es complejo dar cuenta.

El cementerio como espacio de intensidades cruzadas es comunicado como evento que acontece en la experiencia del alguien/algo allí encarnado o a él remitido. La noción del lugar-evento no es nueva como acercamiento al estudio de los espacios y los sentidos que le dan espesor (Pink, 2011; Massey, 2005; Cassey, 1996) pero, al llevarse a la práctica, el desenvolverse de éste en el cuerpo propio es lo que una puede recuperar en palabras ajenas que remiten, también, a sentires propios.

El hacerse del cementerio es el acontecer de las lógicas que lo enmarañan, sean aquellas propias de la civilización higienista que lo construyeron como también la de los sistemas etnomédicos que combaten sus fuerzas internas; fagocitador de elementos procedentes de realidades que parecieran ser ontológicamente contrarias, el armado del mismo responde a los sentires que tienen asidero en el cuerpo. Desde el del trabajo manual mal pago hasta los del juego allí y sus consecuencias, las de día y la noche y los fantasmas siempre posible, y las afecciones duramente sentidas.

Como recorrido social y como espacio de vinculación, es un espacio de reunión de los deudos con sus muertos – a los que siempre han remitido discursivamente apelando a un presente proyectivo – y de los chicos con sus novies, de las lógicas sanitarias erigidas “ por el conocimiento de los organismos patógenos” (Douglas, 1973: 54) con las lógicas fantasmagóricas y energéticas generadas por muchas prácticas que allí tienen lugar durante el año, en particular las de brujería y las del llanto que, es muy cierto, la afecta a una a niveles de hundirse en un sillón imaginario. Creer, sentir, ver, oír, el efecto en el cuerpo de las posibilidades del espacio es lo que, a fin de cuentas, lo hace particular y lo que, retomando el relato de la visita al cementerio de San Jerónimo, lo aleja de éste.

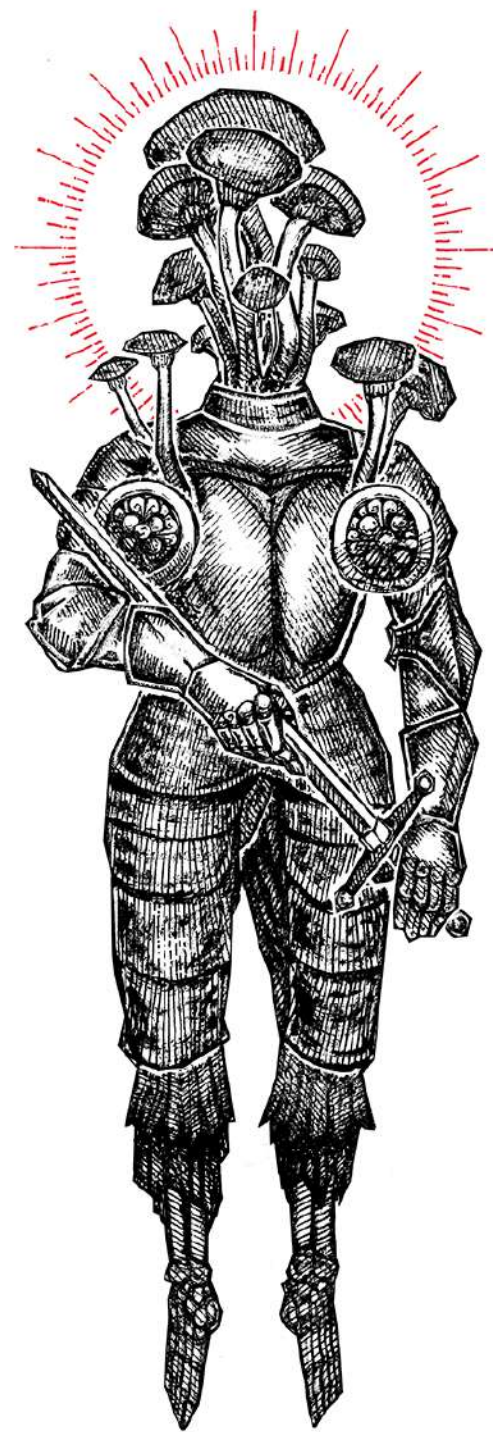
Limpiar es limpiar el espacio, fagocitarlo uno, tratar de dar vuelta la cadena trófica energética que consume a los vivos en el territorio de la muerte cuando los enyeta es parte de su posibilidad y una suerte de contra-daño a sus fuerzas. Ese acto de evitar la contaminación del cuerpo propio es parte también de la modulación de nuestros sentidos, educación ascética propia también de la civilización que avanzó en nombre de dios por la pampa ranquel. Evitar la suciedad es marcar la presencia del discurso higienista que mandó a blanquear la población (Briones, 2002) como así también a construir, en sus márgenes, los lugares que podrían profanar las bases civilizadoras propias del anhelo europeizante de la Generación el '80 y sus ricos perfumes, pero también el de mantener a raya las alteridades interpelantes que ahí puedan gestarse ya que, en el cementerio, no hay muertos. De verdad, no los hay. Hay cuerpos guardados en casas que reciben visitas, sé que suena a geriátrico, el limbo físico pre-cementerio, pero, y en esa le doy tanto la derecha a Ingold (2007) citando a Miyazaki anteriormente, quien tiene tiempo tiene esperanza y ésta es la que hace al cementerio.

Cómo se hace un cementerio no lo sé, pero el del Huinca se hace en la esperanza compartida con la espera, sea esta la de un futuro laboral mejor, la de poder comprar una televisión en una cocina o comer milanesas, en la esperanza de un volverse a ver o de un ver, ver cosas que se sienten, ver cosas desde el recuerdo, en la de resucitar del cuerpo enterrado, en al de la changa que llega, la de los besos apurados en sus rincones, la del daño que infringe la brujería, la del favor concedido por las devociones allí dentro, en el mantenerse de la tumba que se espera encontrar, y visitar y recobrar en tiempo presente. La necrópolis es un espacio proyectivo simplemente porque así es la muerte, un devenir más del cuerpo que la vive, sea en afecciones o en dolores y llantos, como en trabajos y juegos. El cementerio aglutina los procesos del pueblo y del barrio, de los visitantes o los trabajadores, de los que hacen lo que se debe y los que transgreden las convenciones que le dan cuerpo, atender a éstos – a través de los movimientos que los entretienen – se convierte en el aporte que se intenta desde esta etnografía.

*No es dar cuenta, es dar vida.*







BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMAS, R. (2001 [1986]) "Ordinary and extraordinary experience" en TURNER, V. y BRUNER, E. (eds.) (2001 [1986]) *The anthropology of experience*. EEUU: University of Illinois Press, pp. 45-72.
- ACASO, M. (2006) *El lenguaje visual*. Madrid: Paidós.
- ADAM, P. y HERZLICH, C. (2001) *Sociologia da doença e da medicina*. Bauru: EDUSC.
- ADAMS, M.; MOORE, G.; COX, T.; CROXFORD, B.; REFAEE, M. y SHARPLES, S. (2007) "The 24-hour city: residents' sensorial experiences" en *Senses & Society*, vol. 2, issue 2, pp. 201-216.
- AGAMBEN, G. (1995) "We refugees" en *Symposium*, vol. 49, issue 2, pp. 114-120.
- \_\_\_\_\_ (2007 [2002]) *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2011 [2009]) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ALBERRO, M. (2004) "El antiguo festival céltico pagano de Saiman y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de los muertos en México" en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 5, n. 12, pp. 03-31.
- ALBERTI, B. y MARSHALL, Y. (2009) "Animating Archeology: local theories and conceptually open-ended methodologies" en *Cambridge Archeology Journal*, 19:3, pp. 344-356.
- ARIÈS, P. (1984 [1977]) *El hombre ante la muerte*. España: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2000 [1975]) *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.



- ARTEAGA, F. (2006) "Procesos de daño y contra-daño en la Pampa (Argentina)" en *Scripta Ethnologica*, vol. XXVIII, pp. 79-94.
- \_\_\_\_\_ (2010) "Las medicinas tradicionales en la pampa argentina. Reflexiones sobre síntesis de praxis y conocimientos médicos, saberes populares y rituales católicos" en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, n. 3, pp. 397-429.
- AUGÉ, M. (1993) *Los no-lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BARLEY, N. (1995) *Bailando sobre la tumba*. Barcelona: Anagrama.
- BARTHES, R. (1989 [1980]) *La cámara lúcida*. Nota sobre la fotografía. Barcelona: Paidós.
- BAUDRY, P. (1995) "Devant le cadavre" en *Religiologiques*, n. 12, pp. 19-29.
- \_\_\_\_\_ (2005) "La ritualité funéraire" en *Hermès, La Revue*, n. 43, pp. 189-194.
- BECKER, E. (2013 [1973]) *A negação da morte*. São Paulo: Record.
- BELTING, H. (2007 [2002]) *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- BERMÚDEZ, N. (2010) *Entre traiciones, ajuste de cuentas y muertes injustas. Una etnografía sobre las clasificaciones, los valores morales y las prácticas en torno a las muertes violentas (Ciudad de Córdoba, Argentina)* (tesis doctoral), Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- BLOCH, M. (1992) *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUNER, E. (2001 [1986]) "Experience and its expressions" en TURNER, V. y BRUNER, E. (eds.) (2001 [1986]) *The anthropology of experien-*

ce. USA: University of Illinois Press, pp. 3-30.

- BORGES, J.L. (1981) "Nostalgia del presente" en *La Cifra* (1981). Buenos Aires: Emecé.
- BOTANA, N. (2012 [1977]) *El orden conservador: la política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Edhasa.
- BOWRING, J. (2006) "The smell of memory: sensorial mnemonics" (ponencia) IFLA Conference Papers, The Landscape architect, may 2006.
- BRIONES, C. (2002) "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina" en *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, XXIII, pp. 61-88.
- BRONCANO, F. (2013) "Artefactos y paisajes de cultura material" en *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, v. 2, n. 1, pp. 19-42.
- BUTLER, J. (2010) *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- CALVERA, L. (2005) *Diosas, brujas y damas de la noche*. Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano.
- CALVINO, I. (1998 [1972]) *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- CAROZZI, M. (2005) "Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América" en *Revista de Investigaciones Folclóricas* vol. 20, pp. 13-21.
- CASEY, E. (1996) "How to get from space to place in a fairly short stretch of time" en FELD, S. y BASSO, K (eds) (1997 [1996]) *Senses of place*. EEUU: School of American Research Press, pp. 13-52.

- CASTAÑEDA, C. (2013) "Tim Ingold. Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología" en *Tabula Rasa*, n. 18, pp. 303-307.
- CASTIGLIONE, C. (2018) "La ruta de los pioneros irlandeses (1820-1880) y sus representaciones funerarias en cementerios municipales" en CASTIGLIONE, C. y BARILE, C. (comps.) (2018) *Morir no es poco. Estudios sobre la muerte y los cementerios*. Buenos Aires: Ediciones Continente, pp. 31-46.
- \_\_\_\_\_ (2016) "Cementerios municipales y espacios de la memoria" (ponencia) IX Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural Haroldo Conti (ex ESMA), Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ y BARILE, C. (comps.) (2018) *Morir no es poco. Estudios sobre la muerte y los cementerios*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- CASTRO, E. "Discurso" en CASTRO, E (2011a). *Diccionario Foucault*. Temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 109-113.
- \_\_\_\_\_ "Hombre" en: CASTRO, E (2011b) *Diccionario Foucault*. Temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 193-199.
- CHUMBITA, H. (2009) *Jinetes rebeldes: historias del bandolerismo social en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Colihue
- CITTA DI FIRENZE (s/d) Apartments of Leo X. Recuperado de: <https://bit.ly/2QJ1tsT> [página consultada el 30/05/2020].
- CLARK, A. (2003) *Natural-born cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.
- COLUCCIO, F. (1995 [1986]) *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.

- COMISIÓN PARA LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (2005) *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- CONNERTON, P. (2006 [1989]) *How societies remember*. UK: Cambridge University Press.
- COOPERATIVA LIMITADA DE ELECTRICIDAD Y SERVICIOS ANEXOS DE HUINCA RENANCÓ (2016) Memoria. Ejercicio 2015-2016. Disponible en: <https://bit.ly/2KmwVNr> [página consultada el 07/03/2019].
- \_\_\_\_\_ (1986/1989) Reglamento Interno para la prestación del servicio de sepelio y ambulancia de la Cooperativa Limitada de Electricidad y Servicios Anexos de Huinca Renancó. Disponible en: <https://bit.ly/2NNmuEt> [página consultada el 08/03/2019].
- \_\_\_\_\_ (s/d) Testimonio del Estatuto Social Reformado de la Cooperativa Limitada de Electricidad y Servicios Anexos de Huinca Renancó. Disponible en: <https://bit.ly/2KnGcxN> [página consultada el 07/03/2019].
- CRIADO-BOADO, F. (2015) "Arqueológicas del espacio: aproximación a los modos de existencia de los 'xscapes'" en *Digital.CSIC*. Disponible en: <https://bit.ly/2KBgqgD> [página consultada el 14/11/2019].
- CUSSA (Centro Universitario Salesiano del Sur Argentino) (1987) *Diccionario Mapuche Básico*. Buenos Aires: Goudelias.
- DA SILVA CATELA, L. (2017) "Imágenes para el duelo: etnografía sobre el cuidado y las representaciones de la muerte en torno a los desaparecidos en dictadura" en *Revista M*, vol. 2, n. 3, pp. 45-64.
- DE CERTAU, M. (2000 [1990]) *La invención de lo cotidiano, 1. Artes*

de hacer. México: Universidad Iberoamericana.

- DELEUZE, G. (2009 [1995]) "La inmanencia: una vida..." en GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.) (2009 [2007]) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ y GUATTARI, F. (2006 [1972]) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- DESCOLA, P. (2012 [2005]) *Más allá de naturaleza y cultura*. Argentina: Amorrortu.
- DEVINCENZI, J. (2005) "Consecuencias desastrosas: 'Ramal que para, ramal que cierra'" en Revista *Zoom*, 25 de noviembre de 2005. Recuperado de: <https://bit.ly/2MOqByn> [página consultada el 17/09/2019].
- DEWEY, J. (1934) *Art as experience*. New York: Capricorn Books.
- DIARIO EL DIA (2011) Secretos y leyendas del cementerio de La Plata. Recuperado de: <https://bit.ly/2Bf3WqO> [página consultada el 30/01/2019].
- DIDI-HUBERMAN, G. (2013) *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*. España: Sans Soleil.
- DISDERI, I. (2004) "Corporizando el daño. Las experiencias de brujería en la pampa santafesina (Argentina)" en *Scripta Ethnologica*, n. 26, pp. 99-116.
- DOMÍNGUEZ MON, A. y SASLAVSKI, L. (1998) "'Poner el cuerpo' o el lugar del observador/a en el trabajo de campo" (ponencia) II Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos. Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. (1973 [1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

- DOUGLASS, W. (2003 [1970]) *Muerte en Murélagu*. Zarautz: Alga.
- DULOUT, L. (2016) "Diferentes dimensiones de memoria intangible, monumentos, espacio y habitus funerario" (ponencia) VII Congreso Internacional *Imagens da Morte*, 23 al 27 de julio de 2016, São Paulo (Bra).
- DUNDES, A. (1972) 'Seeing is Believing' en *Natural History*, vol. 8-12, 86-7.
- ECHAVARRIA OLANO, J. (dir.) *Réquiem NN* (documental). Colombia: Lulo Films y Fundación Puntos de Encuentro.
- EGGENER, K. (2010) *Cemeteries*. USA: Norton / Library of Congress Visual Sourcebooks in Architecture, Design & Engineering.
- ELIAS, N. (1989 [1982]) *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EMAR, J. (2012 [1937]) *Diez*. Chile: Tajamar Editores.
- ESCOLAR, D. (2010) "'Calingasta x-file': reflexiones para una antropología de lo extraordinario" en *Intersecciones en Antropología*, 11 (2010), pp. 295-308.
- ESPÓSITO, R. (2009 [2007]) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1976 [1937]) *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. London: Oxford.
- \_\_\_\_\_ (1977 [1940]) *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FALETTI, M. (2007) "El camino de la muerte. Entre la conmemoración y la devoción en torno a difuntos en el sur cordobés" en *Folklore Latinoamericano*, vol. 10, pp. 161-168.



- FARRAN, J. y MICHELIN, M. (2018) *Revalorización Cementerio San Jerónimo* (trabajo final de Arquitectura) FAUD- UNC, Argentina.
- FAVRET-SAADA, J. (2010 [1977]) *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*. UK: Cambridge University Press.
- FEDERICI, S. (2010 [2004]) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.
- FLORES MARTOS, J. (2014) "Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados" en *AIRB, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 9, n. 2, pp. 115-140.
- FOUCAULT, M. (2014 [1976]) *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2011 [1963]) *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2010 [1966]) *El cuerpo utópico. Heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2006 [1978-1977]) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FRAZER, J. (2011 [1890]) *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRIGERIO, A. y RIVERO, C. (2003) "San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares" (ponencia) 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago (Chi.) 14 a 18 de Julio de 2003.
- GALEANO, E. (2006 [1971]) *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Catálogos.

- GAGE, M. (1980 [1893]) *Women, church and state: the original exposé of male collaboration against the female sex*. Massachusetts: Persephone Press
- GARCÍA SOTOMAYOR, C. (2012) *La vida de los muertos: relaciones sociales en un barrio pobre del Gran Córdoba*, (tesis de maestría), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- GAYOL, S. (2008) *Honor y duelo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ y KESSLER, G. (2011) "La muerte en las ciencias sociales: una aproximación" en *Persona y Sociedad*, vol. XXV, n. 1, pp. 51-74.
- \_\_\_\_\_ (2018) *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica de casos que marcaron la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (1976) "From the natives' point of view: on the nature of anthropological understanding" en BASSO, K. y SELBY, H. (eds.) *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 221 -238.
- \_\_\_\_\_ (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GENTILE, M. (2008) "Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX y XXI)" en *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n. 37. Disponible en: <https://bit.ly/33TuycI> [página consultada el 15/10/19].
- GIL GARCIA, F. (2008) "Un pueblo sitiado: miedo y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina" en FERNANDEZ JUAREZ, G. y PEDROSA, J. (eds.) (2008) *Antropologías del miedo: vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. España: Calambur, pp. 145-196.

- GIORGI, G. (2014) *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. CABA: Eterna Cadencia.
- GLASER, B. y STRAUSS, A. (1965) *Awareness of dying*. Chicago: Aldine.
- GLASSIE, H. (1999) *Material culture*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- GOLDMAN, M. (2003) "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahía" en *Revista De Antropologia*, São Paulo, Usp, v. 46, n. 2, pp. 445 – 476.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Alteridade e experiencia: antropología e teoría etnográfica" en *Etnográfica*, vol. X (1), pp. 161-173.
- GONZALEZ BERNALDO DE QUIRÓS, P. (2013) "El momento mutualista en la formulación de un sistema de protección social en Argentina: socorro mutuo y prevención subsidiada a comienzos del siglo XX" en *Revista de Indias*, vol. LXXIII, n° 257, pp. 157-192.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2003) *La experiencia del Otro: una introducción a la etnoarqueología*. Madrid: Akal.
- GOODY, J. (1962) *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Londres: Tavistock.
- GORER, G. (1955) "The pornography of death" en *Encounter*, n. 25, pp. 49-52.
- GUATTARI, F. (1996 [1992]) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- GUBER, R. (2012 [2011]) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- HABER, A. (2013) "Anatomía disciplinada y arqueología indisciplinada" en *Revista Arqueología*, 19, Dossier, vol. 2, pp. 53-70.

- HARMAN, G (2015a [2003]) "El revival de la metafísica en la filosofía continental" en HARMAN, G. (2015) *Hacia el realismo especulativo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora, pp. 85-105
- \_\_\_\_\_ (2015b [2006]) "La naturaleza física y la paradoja de las cualidades" en HARMAN, G. (2015) *Hacia el realismo especulativo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora, pp. 125-147.
- HEREDIA, J. (2014) "Dispositivos y/o agenciamientos" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, v. XIX, n. 1, pp. 83-101.
- HERTZ, R. (1990 [1960]) *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- HODDER, I. (2014) "The entanglements of humans and things: a long-term view" en *New Literary History*, vol. 45, n. 1, pp. 19-36.
- HOSKINS, J. (2006) "Agency, biography and objects" en TILLEY, C., KEANE, W., KÜCHLER, S., ROWLANDS, M., SPYER, P. (eds.) (2013 [2006]) *Handbook of material culture*. Londres: Sage, pp. 74-84.
- IDHE, D. (2002) *Bodies in technology*. USA: University of Minnesota Press.
- IDOYAGA MOLINA, A. (1997) "Ethnomedicine and Worldview: A comparative analysis of the incorporation and rejection of contraceptive methods among Argentine Women" en *Anthropology & Medicine*, 4 (2), pp. 145-158.
- \_\_\_\_\_ (1999) "La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina) en *Scripta Ethnologica*, XXI, pp. 7-33.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET.

- INGOLD, T. (1990) "Society, Nature and the Concept of Technology" en *Archaeological Review from Cambridge*, 9 (1), pp. 5 – 17.
- \_\_\_\_\_ (1993) "The temporality of the landscape" en *World Archeology*, 25:2, pp. 152-174.
- \_\_\_\_\_ (2000) *The perception of the environment*. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2007) "Material against materiality" en *Archaeological Dialogues* 14(1), pp. 1–16.
- \_\_\_\_\_ (2008<sup>a</sup>) "Anthropology Is Not Ethnography" en *Proceedings of the British Academy*, vol. 154, pp. 69-92.
- \_\_\_\_\_ (2008<sup>b</sup>) Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura en: SÁNCHEZ CRIADO, T. (ed.) (2008) *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecología humanas (vol. II)*. Madrid: AIBR, pp. 1-33.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión Universitaria - Universidad de la República.
- \_\_\_\_\_ (2015 [2007]) *Líneas. Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2017) "Anthropology contra ethnography" en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (1), pp. 21–26.
- JARAMILLO, P. (2013) "Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones" en *Antípoda*, n. 16, pp. 13-22.
- JAY, R. y OLSON, E. (1974) *Living and Dying*. Londres: Wildwood House.
- JELIN, E. (2020) Una foto en un museo. Un viaje por la historia y

la memoria [capítulo de libro - en prensa].

- JONAS, H. (1970) "The nobility of sight: a study in the phenomenology of the senses" en SPIKER, S. (ed.) (1970) *The Philosophy of the Body*. Chicago: Quadrangle Books.
- KEANE, S. (1994) *The phantom gringo boat. Shamanic discourse and development in Panama*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KASPER, C. (2006) *Habitar a rua*. (tesis doctoral) Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
- KUSCH, R. (1999) *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- LE BRETON, D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Le cadavre ambigu: approche anthropologique" en *Études sur la mort*, n. 129, pp. 79-90
- \_\_\_\_\_ (2010) "Déclinaisons du cadavre: esquisse anthropologique" en *Frontières*, vol. 23, n. 1, pp. 8-13.
- LEFERNIK, S. (2002) "Los pobres no pueden morir. Marginación, comunidad y cultura de la muerte en las villas miseria de Córdoba" en *Conciencia Social*, vol. 2, n. 2, pp. 53-58.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1988 [1955]) *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1963) *Totemism*. Boston: Beacon Press, 1963.
- LÉVINAS, E. (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar el otro*. Valencia: Pre-Textos.
- LOS ESPÍRITUS (2013) *La mina de huesos en Los Espíritus* [CD]. Buenos Aires: Sello Independiente.



- MAFUD, J. (1988 [1965]) *Psicología de la viveza criolla*. Buenos Aires: Distal.
- MALINOWSKI, B. (1986 [1926]) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta Agostini.
- MANSILLA, L. (2006 [1870]) *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Edicol.
- MARCHAND, P. (1989) *Marshall McLuhan*. Canada: Random House.
- MASSEY, D. (2005) *For space*. Londres: Sage.
- MAUSS, T. (1979 [1950]) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MBEMBÉ, A. (2003) "Necropolitics" en *Public Culture*, 15(1), pp. 11-40.
- MELLOR, P. y SHILLING, C. (1993) "Modernity, self-identity and the sequestration of death" en *Sociology*, vol. 27, n° 3, pp. 411-431.
- MENEZES, R. (2014) *Em busca da "boa morte": uma investigação sócio-antropológica sobre Cuidados Paliativos*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- MERLEAU-PONTY, M. (1985 [1945]) *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-Agostini.
- MOLLO, N (2015) "Toponimia aborigen del Departamento General Roca, Provincia de Córdoba" en *Arqueología y etnohistoria del centro-oeste argentino: X Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País*, UNRC; UnRio Editora.
- MORIN, E. (2007 [1970]) *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairos.
- MORTON, T. (2017) *Humankind. Solidarity with nonhuman people*. UK: Verso.
- MUNN, N. (1986) *The fame of Gawa*. Cambridge: Cambridge Press.

- NUÑEZ, L. (1970) *Almario de Buenos Aires. Los cementerios*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.
- NUÑEZ, M. (1983) *Huinca Renancó en el recuerdo*. Córdoba: T.A.P.A.S.
- OSELLA, M. (2009) "Animal, hombre, máquina. El problema de los límites y la lógica de acción técnica" en RICCA, G., BISSET, E. y LORIO, N. (comps.) (2009) *Animales, hombres, máquinas: I Coloquio Nacional de Filosofía*. Río Cuarto: UNRC.
- PADYA, V. (1990) "Movement and Space: Andamanese Cartography" en *American Ethnologist*, vol. 17, n. 4, pp. 775-797.
- PALLADINO, L. (2012) "Territorio, comunidad e identidad. El proceso de comunalización de los comechingones del pueblo de la toma, ciudad de Córdoba (2008-2009)" en *Cardinalis*, n. 1, vol. 1, pp. 1 -19.
- PALLASMAA, J. (2012 [1996]) *The eyes of the skin. Architecture and the senses*. USA: Wiley.
- PARENTE, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente: exploraciones sobre la filosofía de la técnica*. Mar del Plata: La Bola Editora.
- PARODI, L. (2005) *Leyendas indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Andrómeda.
- PELLINI, J. (2010) "Mudando o coração, a mente e as calças. A arqueología sensorial" en *Revista do Museo de Arqueología e Etnología*, 20, pp. 3-16.
- \_\_\_\_\_ (2014) O jardín secreto: sentidos, performance, memorias e narrativas en *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 8, n. 1, jan-jun 2014, pp. 67-91.
- PESSOA, F. (1994 [1935]) "Vivem em nós inúmeros" en DUARTE, L. (ed.) (1994) *Odes de Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

- PICKOVER, C. (2019 [2015]) *Muerte y el más allá. Un viaje cronológico desde la cremación a la resurrección cuántica*. Eslovenia: Librero.
- PINK, S. (2011) "From embodiment to emplacement: re-thinking competing bodies, senses and spatialities" en *Sport, Education and Society*, 16:3, pp. 343-355.
- QUIRÓS, J. (2014) "Etnografiar mundos vividos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología" en *Publicar*, año XII, n. XVII, pp. 47-65.
- RADCLIFFE-BROWN, A. (1972 [1952]) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- RODAWAY, P. (2002 [1994]) *Sensuous geographies: body, sense and place*. New York: Routledge.
- RODRIGUEZ OVIEDO, M. (2020) "Ella es la etnógrafa". Primeros abordajes metodológicos de hacer campo entre Antropólogos (ponencia) IX Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, 12-14 de agosto 2020, IDES, Buenos Aires, Argentina.
- ROSALDO, R. (2000 [1989]) *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- RUBY, J. (1995) *Secure the shadow. Death and photography in America*. Cambridge: The MIT Press.
- SALESSI, J. (1995) *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina* (Buenos Aires: 1871-1914). Rosario: Beatriz Viterbo.
- SARAMAGO, J. (2015 [2005]) *Las intermitencias de la muerte*. Buenos Aires: Alfaguara.
- SARMIENTO, D. (1986 [1845]) *Facundo*. Barcelona: Planeta.

- SASSONE, S. (2006) "Migración, territorio e identidad cultural: construcción de lugares bolivianos en la ciudad de Buenos Aires" en *Revista Población de Buenos Aires*, n. 4, pp. 9-28.
- SCRIBANO, A. (2012) "Sociología de los cuerpos/emociones" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, n. 10, pp. 91-111.
- SCHMITT, J-C. (1999) *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T. (2009 [1973]) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SEMPÉ, M y FLORES, O. (comps.) (2011) *El cementerio de La Plata y su contexto histórico*. La Plata: El Autor.
- SKARTVEIT, H. (2009) *Ángeles populares: la formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- STRATHERN, M. (2014) *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- SUAREZ GUAVA, L. (2009) "Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero" en *Maguaré*, n. 23, pp. 371-416.
- SUBSECRETARÍA DE PLANIFICACIÓN TERRITORIAL DE LA INVERSIÓN PÚBLICA, MINISTERIO DEL INTERIOR, OBRAS PÚBLICAS Y VIVIENDA, PRESIDENCIA DE LA NACIÓN ARGENTINA (2017) Plan de fortalecimiento institucional, Huinca Renancó (Provincia de Córdoba). Recuperado de <https://bit.ly/2OuY6aq> [página visitada el 05/04/2019]
- SYNNOTT, A. (2003 [1991]) "Sociología del olor" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, n. 2, pp. 431-464.

- \_\_\_\_\_ (2002 [1993]) *The body social. Symbolism, self and society*. Londres: Routledge.
- TELLO WEISS, M. (2016) "Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política" en *Estudios en Antropología Social* 1(1), pp 33-49.
- THOMAS, L-V. (1983) *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1985) *Rites de mort: pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.
- THRIFT, N. (2008 [2007]) *Non-representational theory. Space, politics, affect*. Oxon: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2006) "Space" en *Theory, Culture & Society*, vol. 23(2-3), pp- 139-155
- TURNER, V. (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*. Nueva York: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1982) *From Ritual to Theatre*. Nueva York: Performing Arts Journal Press.
- \_\_\_\_\_ (2013 [1967]) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.
- TYLOR, E. (2017 [1881]) *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Valladolid: Maxtor.
- URBAIN, J-D. (1989) *L'archipel des morts*. Paris: Payot.
- VAN GENNEP, A. (2013 [1909]) *Los ritos de paso*. España: Alianza.
- VILCA, M. (2009) "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?" en *Cuadernos*

FHyCS-UNJu, n. 36, pp. 245-259.

- VOVELLE, M. (1978) *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*. Paris: Seuil.
- WOLFF, F. (1997) *Dire le monde*. Paris: PUF.
- ZAPATA, L. y GENOVESI, M. (2013) "Jeanne Favret-Saada: 'Ser afectado' como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico" en *Avá Revista de Antropología*, n. 23, pp. 49-67.
- ZELIZER, V. (2009 [2005]) *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ZIEGLER, J. (1976) *Los vivos y la muerte*. Madrid: Siglo XXI.