SIMPOSIO

MUERTE, SOCIEDAD Y CULTURA

Cátedra Antropología General, FCNyM, UNLP.
Cátedra Arte, Tecnología y Antropología, FCNyM, UNLP.

Instituto Municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy (IMIACH)
Editor

2011
ISBN 978 – 987- 20550 – 3 - 5

SIMPOSIO
MUERTE, SOCIEDAD Y CULTURA

ISBN 978-987-20550-3-5



Dra. María Amanda Caggiano
Dra. María Carlota Sempé

Compiladores

Gabriel Piaggi

Diagramación

Dra. Bárbara Balesta, UNLP
Dra. María Rosa Catullo, UNLP
Lic. Juan Carlos Godoy, UNCAT
Dr. Hilton Drube, UNCAT
Dr.Luis Noel Dulout, UNCAT
Lic. María Elena Gonaldi, UT La Rioja
Lic. Carlos González Pérez, UNLP UNJujuy
Lic. Ruth Adela Poujade, Direc. Cultura Prov. Misiones
Lic. Mariano Ramos, UNLu
Dra. Susana A. Salceda, UNLP CONICET
Dr. Federico Wynveldt, UNLP

Comité de referato

Dra. María Carlota Sempé

Coordinador comité de referato

Índice

Página

PRÓLOGO
María Amanda Caggiano y María Carlota Sempé..... 7

Arqueología..... 13

RESCATE ARQUEOLÓGICO EN LA LOCALIDAD EL ZANJÓN: PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LAS PRÁCTICAS MORTUORIAS EN EL GOLFO SAN JORGE, COSTA NORTE DE SANTA CRUZ
Miguel A. Zubimendi, Leandro Zilio, Heidi Hammond y Cesar Gribaudo..... 14

ANALISIS DISTRIBUCIONAL DE ESTRUCTURAS DE PIEDRA (PROBABLES CHENQUES) EN LA COSTA NORTE DE SANTA CRUZ
Leandro Zilio, Heidi Hammond y Miguel A. Zubimendi..... 29

LA PRÁCTICA DE REAPERTURA DE TUMBAS EN EL VALLE CALCHAQUÍ NORTE DURANTE MOMENTOS TARDÍOS (900-1470 AD)
Marisa Kergaravat..... 44

IMPLICANCIAS SOCIALES EN PRÁCTICAS MORTUORIAS EN EL CEMENTERIO AGUADA ORILLA NORTE (PROV. DE CATAMARCA).
Reinaldo Moralejo, Julieta Lynch, Guillermina Couso y Rodolfo Raffino..... 59

LA PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL COMO UNA VÍA ALTERNATIVA PARA LA EXPLICACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES HUMANAS
Luciano Jordi Aracil Centineo y Reinaldo Andrés Moralejo..... 70

DINÁMICA DE CAMBIO EN LAS MODALIDADES MORTUORIAS DEL VALLE DE HUALFÍN, CATAMARCA, (SIGLOS VI A XV)
Lidia N. Baldini, Marta I. Baldini y María Carlota Sempé..... 79

RASTREANDO DIFUNTOS
María Amanda Caggiano..... 87

USOS RITUALES DEL ESPACIO SAGRADO. REGISTROS DE DISTINTAS PRÁCTICAS MORTUORIAS EN UNA IGLESIA JESUÍTICA DEL SIGLO XVII
María Teresa Iglesias, María Victoria Massa y Liliana Zamagna..... 100

EL CRISTO DE LA BUENA MUERTE Y SU INSCRIPCION EN EL AMBITO CEMENTERIAL
Marcos Ariel Faletti..... 111

EL ESPACIO FÚNEBRE COMO PARTE DE LA DINÁMICA SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA (REPÚBLICA ARGENTINA, SIGLOS XVI - XX)
Margarita E. Gentile..... 118

EL *DESCANSO* EN LA RITUALIDAD MORTUORIA MAPUCHE: MUERTE, SOCIEDAD Y PAISAJE EN TRES COMUNIDADES MAPUCHE HUILLICHE DEL CENTRO SUR DE CHILE
Pablo Rojas B. y Juan Carlos Skewes V..... 124

MANIFESTACIONES SOBRE LA MUERTE, EN EL CULTO A GAUCHITO GIL
Irma Cristina Sousa..... 135

EL DESTINO DEL ALMA Y SU RETORNO EN LA PUNA MERIDIONAL DE CATAMARCA
Silvia García..... 140

LOS SUEÑOS Y LOS RITUALES MORTUORIOS, EN JUJUY
Amalia Noemi Vargas..... 151

Teoría, Ideología y Sociología 162

LA CRISIS DE LO COTIDIANO Y LA VISIÓN DE LA MUERTE EN PERSONAS CON INSUFICIENCIA RENAL CRÓNICA TERMINAL
Alvaro Dardo Flores 163

EL TEATRO SACRO, HIBRIDACIONES DESDE RITUALES DE LA MUERTE. UNA PRIMERA MIRADA. Una investigación en proceso
Carlos Fos 173

COMPRENDIENDO EL ORIGEN DEL MAL
Maximiliano E. Korstanje 182

EL MUSEO DE LA MORGUE: UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO SOBRE UNA MUESTRA DISCIPLINADORA
Blas Amato Uriburu 197

PERSPECTIVAS TEORICAS EN LA INDAGACION DE LA COMPRENSION INFANTIL DE LA MUERTE
Ramiro Tau 209

Arquitectura funeraria 216

LOS PANTEONES DE LAS COLECTIVIDADES EXTRANJERAS EN EL CEMENTERIO DE SANTA COLETA (MORENO, PROVINCIA DE BUENOS AIRES)
Verónica L. Pernicone 217

MONUMENTOS FUNERARIOS DE LA ITALIANIDAD EN EL CEMENTERIO DE LA PLATA Y SU ESTADO DE CONSERVACIÓN
Roberto Delâge, Rosana Lofeudo y Vilma G. Rosato 229

ALEJANDRO CHRISTOPHERSEN Y LA ARQUITECTURA FUNERARIA DE LA ALTA SOCIEDAD A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX
Roberto Delâge, Rosana Lofeudo y Vilma G. Rosato 240

PORTALES DE CEMENTERIOS DE FRANCISCO SALAMONE
Luis P. Traversa y Graciela A. Martínez 255

SUEÑOS DE TRASCENDENCIA PROFANA: DE LA MONUMENTALIDAD DEL SIGLO XIX A LAS CENIZAS DEL XXI. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL CASO DEL CEMENTERIO DE DOLORES, BUENOS AIRES.
Verónica G. Meo Laos y Agustina L. Padula 268

COMUNICACION VISUAL EN EL OFICIO FUNERARIO DE CHIVILCOY
María Amanda Caggiano, María Di Uono , Eugenia Linares Soero, Diana B. Mondino y Guillermo Horacio Scola 281

DERROTERO EN EL "CEMENTERIO DE LOS DISIDENTES" EN AZUL, PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Sandra Gabriela Adam, Gabriel Andrés Eilers y Juliana Vanesa Aguirre 297

CEMENTERIO SAN ANDRÉS EN CHASCOMÚS: UNA HISTORIA DE TRES SIGLOS
Ester Noemí Castagnasso y Josefa Patti 307

CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA MATERIALIDAD FUNERARIA DEL CEMENTERIO JUDÍO DE CARLOS CASARES (PCIA. DE BUENOS AIRES)
Juan Bautista Leoni, Teresa Acedo, Diana Tamburini y Graciela Scarafia 319

ESTUDIO PRELIMINAR DE LAS ROCAS DE APLICACIÓN UTILIZADAS EN LA PORTADA SALAMÓNICA DE LA NECRÓPOLIS DE LA CIUDAD DE AZUL, PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Sandra Gabriela Adam, Silvia Irene Carrasquero, Gabriel Andrés Eilers,
Susana Lucinda Uriarte y Juliana Vanesa Aguirre..... 337

VITRALES MONOCROMOS, UNA SINGULAR MANIFESTACIÓN ARTÍSTICA DE POSIBLE SIGNIFICACIÓN DUAL
Sandra Gabriela Adam, Gabriel Andrés Eilers y Juliana Vanesa Aguirre..... 344

Patrimonio tangible e intangible..... 352

RESCATANDO EL PATRIMONIO CULTURAL, UN CASO DE ESTUDIO: CEMENTERIO DEL CARMEN, RÍO TERCERO, CÓRDOBA
Gisele Anahí Ragout, Graciela Neyra y Edith Valverdi..... 353

PATRIMONIO CULTURAL Y OLVIDO SOCIAL. CEMENTERIO VIEJO DE SAN ISIDRO VALLE VIEJO CATAMARCA
Rita Rodríguez..... 363

EL CEMENTERIO DE BERUTI: "PIEDRA FUNDAMENTAL DE NUESTRA HISTORIA ORAL"
Natalia Cortes..... 369

UN LUGAR PARA EL RECUERDO Y UN LUGAR TURÍSTICO. LA TUMBA DE KARL MARX EN LONDRES
María Carlota Sempé y Emiliano Gómez Llanes..... 375

EL CEMENTERIO DE LA PLATA: TESTIMONIO DE LAS PERSONALIDADES DESTACADAS DE LA CIUDAD
Virginia Dubarbier y Susana Shimko..... 385

LOS MÉDICOS MASONES EN LA ÉPOCA FUNDACIONAL DE LA CIUDAD DE LA PLATA
Karina S. Oldani y Mariano Delledonne..... 401

LA TUMBA DEL FORASTERO DE CAVIC, EL PEÑÓN, ANTOFAGASTA DE LA SIERRA, CATAMARCA
Edith Valverdi y Sergio Álvarez..... 411

VELATORIO EN UN PUEBLITO DE SALTA LLAMADO TASTIL
Héctor O. Díaz y Olga B.Flores..... 419

EPITAFIOS, ANECDOTAS Y MITOS QUE INVOLUCRAN A MUERTOS.... Y VIVOS
Olga B. Flores..... 432

Antropología biológica..... 445

ANALISIS DE LA MORTALIDAD COMO INDICADOR DEL ESTADO SOCIOSANITARIO DE UNA POBLACION EN LA PRIMERA MITAD DE SIGLO XX
Marta Roa..... 446

CEMENTERIO HISTÓRICO DE CHOYA - CATAMARCA: ALTA FRECUENCIA DE MUERTE INFANTIL EN EL PERIODO 1857 – 1884
Graciela M. Neyra, Edith O. Valverdi y Gisele Anahí Ragout.....461

Prólogo

El Instituto Municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy (IMIACH) institución dependiente de la Municipalidad de Chivilcoy, la cátedra Arte, Tecnología y Antropología, y la cátedra Antropología General - ambas pertenecientes a la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata -, organizaron el SIMPOSIO MUERTE, SOCIEDAD Y CULTURA desarrollado entre los días 14 y 16 de abril de 2011 en la ciudad de Chivilcoy, (provincia de Buenos Aires, Argentina) con el auspicio del Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy adherido a la Federación de Centros de Estudios Históricos de la Provincia de Buenos Aires, la Municipalidad de Chivilcoy y la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. El simposio se desarrolló simultáneamente con el XIIIº Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires.

Como fenómeno antropológico la muerte es asumida por las sociedades como una transformación de lo viviente y una pérdida final, permanente de la conciencia de sí mismo por parte del individuo social. Cada sociedad se ha enfrentado desde el pasado prehistórico e histórico a este acontecimiento universal e irrecusable (Thomas, 1983) a través de rituales de pasaje que han adquirido características culturales particulares entre las comunidades pasadas y presentes. El hombre afronta este evento con la seguridad que le brinda cada cultura a través de su bagaje de creencias, conocimientos y visión del mundo.

Desde la cremación hasta la momificación, existe una inmensa gama de expresiones funerarias que siempre implican rituales particulares (el velorio, la misa, el duelo) y los acondicionamientos mortuorios de carácter ritual, tanto del muerto como de su ajuar y del lugar final, ya sea en entierros en cementerios urbanos y arqueológicos, que en muchos casos han llegado a constituir ciudades de los muertos o necrópolis y en Jardines de Paz. Aunque es una opinión común que el cementerio es un lugar donde las cosas ya no cambian y los muertos no se expresan “el silencio de los cementerios”, este es una entidad dinámica de alto contenido simbólico y de resignificación permanente que manifiesta en formas muy concretas el sistema de pensamiento, creencias y estructura de la sociedad a la que pertenece y trasciende.

Del relevamiento de las particularidades y su análisis comparativo, se puede llegar al establecimiento de recurrencias, a través de un enfoque casuístico, en el modo en que las sociedades se enfrentan a la muerte.

La metodología de análisis social posibilita establecer la existencia de sectores sociales como las organizaciones profesionales, los hinchas de futbol, las logias masónicas y las órdenes religiosas a través de sus manifestaciones funerarias. Las formas de expresión funeraria se modifican a través del tiempo y pueden ser analizadas dentro del campo de investigación de los procesos de cambios socioculturales y económicos de la sociedad. El análisis documental permite reconocer procesos históricos, personajes importantes de la comunidad a la cual el cementerio sirve, establecer causas de muerte y políticas sanitarias a lo largo del tiempo, estudios demográficos, etc. Las formas funerarias del pasado pueden indagarse a través de recursos como el análisis arqueológico donde los estudios sobre ritualismo, evolución de estilos y contextos funerarios han sido muy importantes, así como también estilísticos en relación a la parafernalia funeraria y a la recepción de los estilos arquitectónicos.

El ámbito funerario forma parte del patrimonio cultural, que esta constituido por un conjunto de rasgos materiales (muebles e inmuebles) así como de otros conformados por los valores e ideologías que les dan sentido y significado.

Los monumentos son productos humanos, testimonio de otro tiempo que actualizan la memoria del pasado. Gracias a su propia presencia, representan las huellas empíricamente perceptibles del mismo. El patrimonio cultural no esta restringido a los restos materiales, sino que abarca también costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura. (Bonfil Batalla, 1991)

El patrimonio es una "construcción cultural", su carga simbólica está relacionada con el valor que una comunidad le otorgó en el pasado, que trasciende mas allá del tiempo; cuanto más intenso es su valor o carga simbólica, es mayor la posibilidad de la continuidad de su uso futuro.

Por ello algunos bienes, en virtud de los significados acumulados en su historia merecen que se los preserve diferencialmente, para su uso como conocimiento actual y futuro de la población (Ribeiro Durham E., 1998). Los cementerios representan en su materialidad e intangibilidad un bien cultural de gran importancia para la sociedad humana.

En esta oportunidad los trabajos expuestos fueron agrupados en cinco ejes temáticos: Arqueología, Teoría, Ideología y Sociología, Arquitectura funeraria, Patrimonio tangible e intangible, y Antropología biológica. Del cúmulo de exposiciones solo se publican aquellas que fueron evaluadas y aceptadas por el comité de referato y que cumplían las normas de presentación editorial exigidas.

Más de dos centenares de participantes intervinieron en la reunión que se desarrolló durante los días 14 y 15 de abril en el Centro Universitario Chivilcoy. El 15 por la noche el Intendente Municipal de Chivilcoy, Prof. Aníbal J. Pittelli, ofreció un lunch a los miembros partícipes y al día siguiente compartieron una excursión recorriendo las instalaciones del Complejo Histórico Chivilcoy, Cementerio Municipal, estancia La Rica y Museo – Almacén El Recreo.

El comité organizador estuvo constituido por Lic. Gabriela Apolinaire, Lic. Marta Baldini, Lic. Cecilia Bocchino, Lic. José M. Escobar, Lic. Stella O. Ferrarini, Lic. María Teresa Iglesias, Lic. Cecilia Landini, Dra. Marcela Leipus, Lic. Jimena Parga, Lic. María Clara Paleo, Dra. María Lelia Pochettino, Lic. Marta Roa y Dr. Federico Wynveldt. El comité de apoyo integrado por Prof. Silvia Ascheri, Laura Boleso, Lic. Silvia Irene Carrasquero, Prof. Eduardo Caruso, Gabriela Carolina Córdoba, Prof. Claudia Dos Santos Lara, Víctor Dos Santos, María Emilia Escarra, Lic. María Susana Fahey, Prof. Patricia Graziadei, Prof. Julio González, Prof. María Luz Lopredo, Marcelo Marcón, María Mastropierro, Prof. Manuel Negrete, Carlos Alberto Roccafredda, Prof. Gonzalo Roldán, María del Carmen Ruggierello, Lic. Mirta G. Santucci y Florencia Vaccari.

Dra. María Amanda Caggiano
Profesora Titular Ordinaria
Cátedra Antropología General
CONICET
Directora IMIACH

Dra. María Carlota Sempé
Prof. Titular Ordinaria
Cátedra Arte, Tecnología y Antropología
CONICET





Acto de apertura: Dra. M. A. Caggiano, Dra. M. C. Sempé, Prof. A. Pittelli (Intendente Municipal) y Dr. C. Panella (Director Archivo Histórico Provincia de Buenos Aires "Dr. R. Levene").





Dra. M. C. Sempé recibe distinción





Dra. M. A. Caggiano y colaboradores

Inscripción, venta de publicaciones





















Agasajo a los participantes a cargo del Intendente Municipal de Chivilcoy, Prof. Aníbal Pittelli






Exposición de trabajos de investigación




Visita al Complejo Histórico Chivilcoy, Monumento Histórico Municipal




Visita al Cementerio Municipal de Chivilcoy




Visita casco estancia La Rica, Monumento Histórico Nacional










Visita Museo – Almacén El Recreo y paseo en sulky

Arqueología

RESCATE ARQUEOLÓGICO EN LA LOCALIDAD EL ZANJÓN: PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LAS PRÁCTICAS MORTUORIAS EN EL GOLFO SAN JORGE, COSTA NORTE DE SANTA CRUZ

Miguel A. Zubimendi[1], Leandro Zilio[2], Heidi Hammond[3] y Cesar Gribaudo[4]

[1] CONICET, Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Unidad Académica Caleta Olivia
[2] Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y FCAyS Universidad Nacional de Comahue.
[3] CONICET, Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y FCAyS Universidad Nacional de Comahue
[4] Museo del Hombre y su Entorno - Museo Educativo Patagónico.
mikelzubimendi@gmail.com

Introducción

En este trabajo se exponen los resultados de las investigaciones del rescate arqueológico llevadas a cabo en la localidad El Zanjón, ubicada aproximadamente 12 km al sur de la ciudad de Caleta Olivia (Figura 1). Se realizaron excavaciones intensivas en un enterratorio donde se recuperaron restos correspondientes a un individuo. Este entierro había sido parcialmente saqueado por un ciudadano de Caleta Olivia, por lo que se encontraba en inminente riesgo de destrucción tanto por efecto de la acción de la erosión retrocederte, como por la intervención humana.

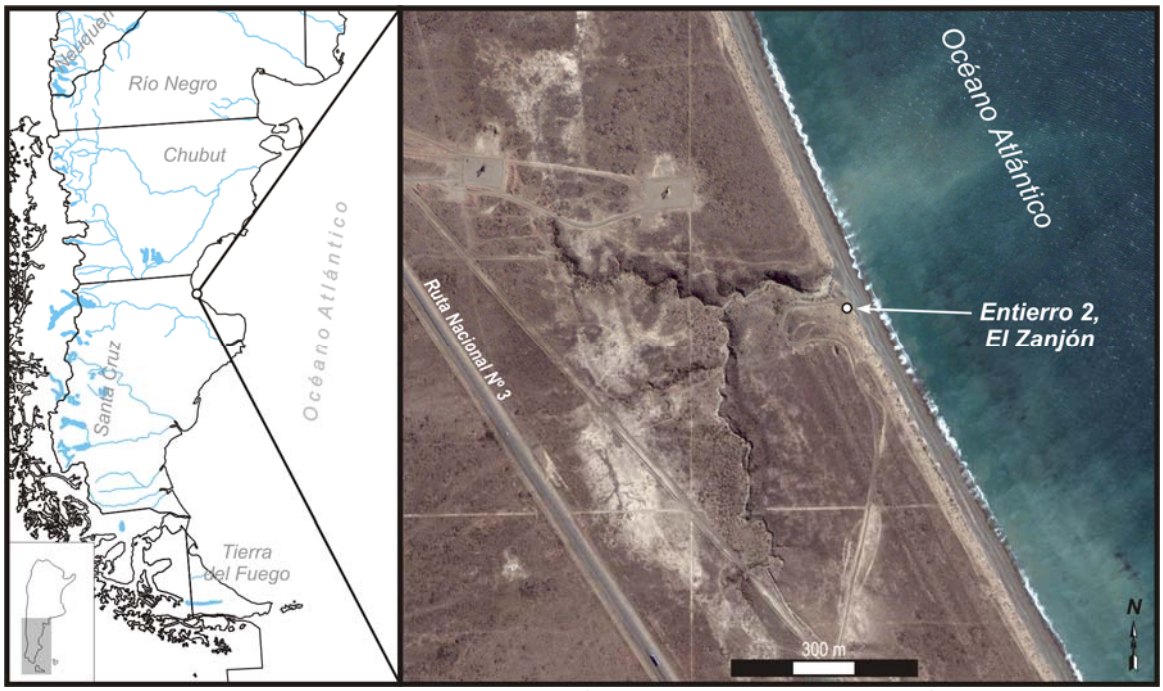


Figura 1. Detalle de la ubicación del Entierro 2 de El Zanjón.

La localidad arqueológica El Zanjón —donde se halla ubicado el Entierro 2— se definió en el tramo final de un cañadón de corta extensión (Figura 1). Se encuentra comprendida dentro del área arqueológica Costa Norte de Santa Cruz, más específicamente en el sector definido como centro del Golfo San Jorge (Castro *et al.* 2003; Zubimendi 2010). Este sector se extiende desde el límite entre las provincias de Chubut y Santa Cruz hasta Monte Loayza, y se caracteriza por presentar evidencias de un uso continuo y uniforme a

lo largo de la línea de costa (Castro *et al.* 2003; Moreno 2009; Zubimendi *et al.* 2004, 2005a y b y 2009).
La estructura de entierro se encuentra en la barranca costera de la terraza marina pleistocénica (Aguirre 2003), a media altura entre ésta y la playa actual. Parte del frente de la barranca ha sido excavado hace varios años para la extracción ilegal de áridos para la construcción donde se había registrado una estructura de entierro en el año 2007, la cual fue denominada Entierro 1. A partir de esta cicatriz, la erosión retrocedente comenzó a actuar sobre el frente expuesto, donde quedó al descubierto el Entierro 2.

La excavación del Entierro 2 de El Zanjón

Las excavaciones se realizaron entre los días 3 y 7 de Junio de 2010. Se comprobó la existencia de un sector con gran cantidad y densidad de raíces en la parte sureste, así como de rodados de grandes dimensiones en el sector norte. Los rodados conformaban una acumulación de aproximadamente 30 cm de espesor y cubrían gran parte de la superficie excavada, a excepción del sector sur, donde se encontraban los paquetes de raíces. Estos, aparentemente habrían sellado el entierro humano ya que se encontraban por encima de los restos óseos.
Por debajo de los rodados, en el borde noroeste, se encontró un cráneo y mandíbula articulada. Este se hallaba de costado, apoyado sobre el lado derecho (Figura 2), orientado hacia el sudeste, aproximadamente en forma paralela a la línea de costa. Tanto el cráneo como la mandíbula se encontraban fuertemente invadidos por raíces que conformaban una densa red y la mitad derecha se hallaba destruida por procesos postdepositacionales. Es por ello que se retiraron en paquete con el sedimento y las raíces para su limpieza posterior en el Museo del Hombre y su Entorno de la ciudad de Caleta Olivia.
Con respecto al esqueleto axial, en la excavación se recuperaron gran cantidad de fragmentos –en su gran mayoría centrales o diafisiarios– correspondientes a las costillas derechas e izquierdas, así como otros del esternón. De la columna vertebral sólo se registró una vértebra cervical. El sedimento existente entre las costillas y demás restos óseos estaba compactado, con escasos rodados y variable presencia de raíces. Por debajo de las costillas se comprobó un cambio en la matriz sedimentaria, ya que se encontraba el sedimento inalterado de la terraza marina pleistocénica, caracterizado por la presencia de rodados de tamaños chicos (menores a 2 cm) y fragmentos de valvas de *Protothaca antiqua*.
El húmero izquierdo se encontraba articulado con su respectivo cúbito y radio (Figura 2), estos se hallaban en posición flexionada con el antebrazo izquierdo por sobre la parte superior de la cadera o pelvis. El estado de conservación de estos huesos es regular a malo, ya que la epífisis proximal del húmero se hallaba muy afectada por humedad. Mientras que los extremos distales del cúbito y radio parecen haber sufrido su destrucción por la acción de humedad y la presencia de densos paquetes de raíces. El húmero, cúbito y radio derechos se hallaban en posición extendida (Figura 2). Estos presentaban un mejor estado de conservación, a su vez, se encontraban recubiertos por una fina capa de carbonatos adheridos a su superficie, lo que les confiere un color blanquecino.
Al costado del cúbito y radio derechos, cerca de las costillas se recuperó casi la totalidad de los huesos de la mano, el estado de conservación de estos es muy variable, estando algunos en muy buen estado y otros parcialmente destruidos.

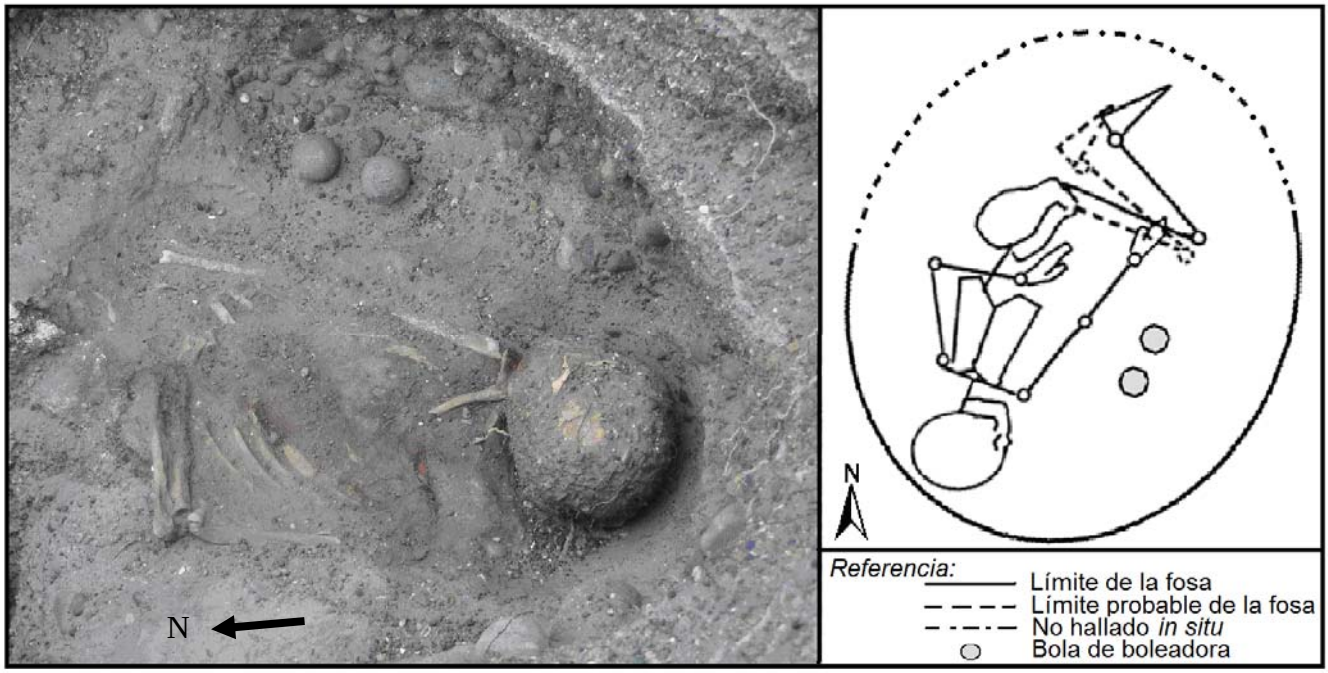


Figura 2.Vista y croquis del Entierro 2 de El Zanjón.

En el sector al sur, dentro del paquete de raíces se recuperó, del mismo, el fémur izquierdo. Este hueso se presentaba en un estado muy frágil debido probablemente a una mayor concentración de humedad favorecida por las raíces. Su posición era aproximadamente perpendicular a los huesos del brazo derecho y paralelo a la del cúbito y radio izquierdos, probablemente flexionado con las piernas hacia la derecha, orientados hacia el suroeste (Figura 2).

Como elementos de ajuar se recuperaron dos bolas de boleadoras de andesita de mediano tamaño, ambas con surcos completos ubicadas a la derecha de los restos óseos, aproximadamente a la altura de donde se ubicaban las costillas, y prácticamente en el borde exterior de la probable fosa original. Se destaca la gran similitud de las dos boleadoras, ya que presentan medidas muy similares entre sí, en cuanto a los diámetros máximos (7,3 y 7,2 cm respectivamente), así como en la circunferencia (21,7 y 21,5 cm respectivamente), y la profundidad y ancho del surco.

Otros restos humanos fueron recuperados en el talud formado a partir del derrumbe de materiales del frente en erosión. Se recuperaron 7 paquetes de raíces con presencia de huesos humanos en su interior. Los huesos identificados en los mismos corresponden en su totalidad a huesos del pie, que probablemente fueron extraídos por el hombre que denunció el entierro o por la erosión eólica durante los días que estuvo expuesto el entierro a las condiciones medioambientales.

En el año 2007 en la misma localidad arqueológica, y a escasos metros de donde se registró el Entierro 2 se identificó otro entierro en la barranca costera. Esta estructura, denominada Entierro 1 de El Zanjón, constaba de una fosa sellada por un manto de rodados y restos óseos ubicados a distintas profundidades (Figura 3). A los pocos días de ser identificada fue saqueada por pescadores locales y parte de los restos esqueletarios entregados al Museo del Hombre y su Entorno de Caleta Olivia. En el marco de los trabajos de rescate del Entierro 2 se decidió realizar el análisis y catalogación de los restos óseos del Entierro 1. A partir de estos análisis es posible afirmar que en este entierro se encuentra un NMI de 3 individuos, ya que se contabilizaron 3 escápulas izquierdas, e igual cantidad de fémures y peronés izquierdos, y tibias derechas.



Figura 3. Vista de la fosa del Entierro 1 antes de ser saqueada en el año 2007.

Resultados

Todos los materiales recuperados en la excavación de rescate del Entierro 2 fueron depositados, analizados y catalogados en las instalaciones del Museo del Hombre y su Entorno de la ciudad de Caleta Olivia. Lo mismo se hizo con los restos óseos entregados en el año 2007 correspondientes al Entierro 1.

El rescate permitió comprobar que se trataba de un entierro individual primario. En la Figura 4 se observa una representación gráfica de las partes esqueletarias recuperadas, en la que se comprueba la ausencia de gran cantidad de elementos óseos (por ejemplo, las vértebras) así como el mal estado de conservación de los mismos, evidenciado por la poca cantidad de elementos completos.

Los restos óseos presentaban distintos grados de conservación, afectados por diversos procesos naturales. La mayoría de los huesos largos y costillas se presentaban cubiertos por una densa trama de raíces, incluso en algunos casos éstas habían destruido parcialmente los huesos. La mayoría presentaban manchas de manganeso y se encontraban en estado frágil. También se registraron huesos recubiertos con costras carbonáticas; así como gran número de elementos óseos fracturados, en especial las costillas, probablemente producto de la compresión ejercida por la columna sedimentaria (de casi 2 m en el sector más profundo), e incluso el cráneo presentaba evidencias de compresión. La totalidad de los restos se hallaban comprendiendo una potencia estratigráfica de poco más de 15 cm.

El estado de conservación de los restos óseos dificultó la realización de estudios bioarqueológicos. La determinación del sexo y de diferentes rasgos patológicos no fue posible por la mala conservación de las partes esqueletales y la ausencia de parte de ellas. En el caso del estado del cráneo, no fue posible hacer ningún diagnóstico, al igual que la pelvis, la cual es casi inexistente. Por último, en relación a la estatura, los huesos largos –que nos hubiesen permitido realizar comparaciones con series de referencia (Campillo y Subirá 2004)– no se hallaban completos.

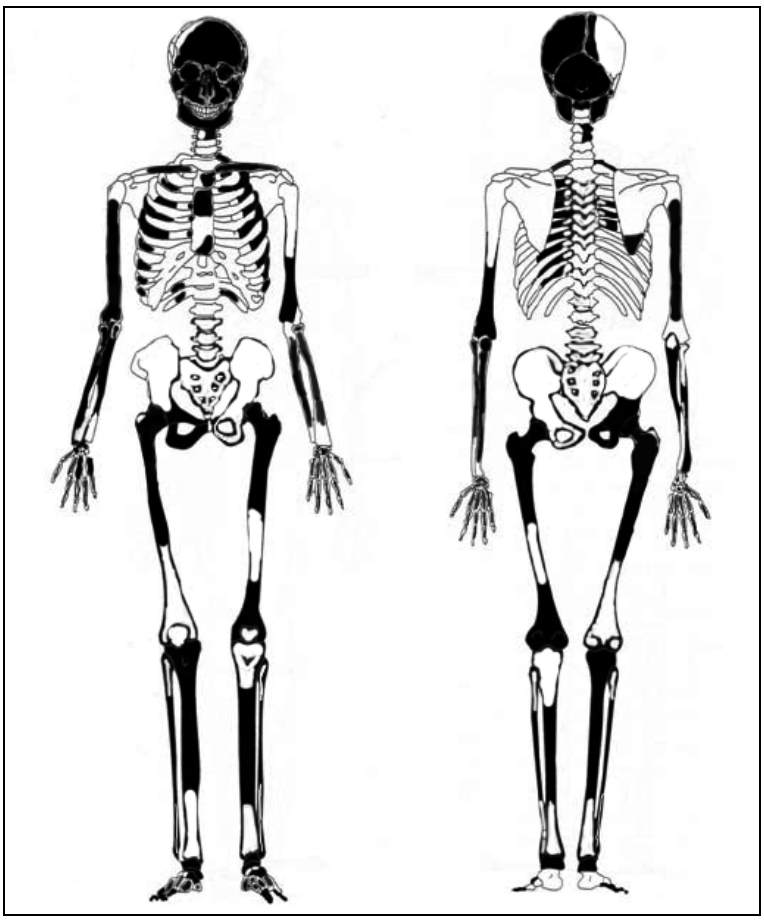


Figura 4. Representación gráfica de las partes esqueletarias recuperadas.

La determinación de la edad del individuo fue estimada de manera aproximada debido a la mala conservación de las partes esqueletales y dentales, además de la ausencia de algunas de ellas. Solo fue posible tener un acercamiento a la edad a partir de la epífisis proximal del fémur izquierdo, la cual presenta una mayor integridad que el resto de los huesos largos. En esta no se halla desarrollada la porción del trocánter menor, por lo que la edad probable del individuo sería de alrededor de 13 años (Campillo y Subirá 2004).

En cuanto a la reconstrucción de la estructura del entierro, al finalizar la excavación se tomaron las medidas aproximadas de la fosa original, ésta presentaba unas dimensiones máximas de 1,20 x 1,00 m. Debido a que el entierro se ubica en la pendiente de la barranca costera la profundidad de la fosa habría variado entre 1,96 y 1,46 m.

Como ya se dijo, la estructura de entierro estaba constituida principalmente por una acumulación de rodados ubicada por encima de los restos humanos. Éstos probablemente sean de disponibilidad local o inmediata, aunque claramente seleccionados por tamaño. En este sentido, se midieron la circunferencia máxima y mínima de todos los rodados que conformaban la estructura de entierro, los cuales se encontraron *in situ* durante la excavación. La circunferencia máxima promedio es de 33,3 ± 8 cm y la circunferencia mínima promedio es de 25,6 ± 5,5 cm. Entre éstos se destaca una laja de gran tamaño de una materia prima sedimentaria de 71 x 46 cm que se encontraba por encima de tórax. Junto al entierro se depositaron a modo de ajuar dos bolas de boleadoras, lo que constituye un hallazgo poco común, ya que este tipo de instrumentos rara vez son depositados en los entierros en la Patagonia.

Se realizaron dataciones sobre restos óseos de un individuo del Entierro 1 y del único individuo del Entierro 2. En la Tabla 1 se presentan los resultados de estos análisis. Es de destacar que las diferencias estadísticas entre las dos muestras datadas permiten suponer una penecontemporaneidad entre los dos eventos, lo que podría estar indicando

que ambos entierros se realizaron hace *ca.* 2200 años AP y en momentos cercanos en el tiempo entre sí.

Procedencia	*Laboratorio*	*Edad 14C*	*Material*	*Referencias*
Individuo 1, Entierro 1	LP-2443	2130 ± 90 AP	Fémur humano	Inédito
Individuo 1, Entierro 2	LP-2461	2250 ± 60 AP	Frag. costillas izquierda	Inédito

Tabla 1.
Fechados radiocarbónicos realizados a muestras provenientes de la localidad arqueológica El Zanjón.

Antecedentes arqueológicos del sector Centro del Golfo San Jorge

Los resultados del rescate arqueológico en El Zanjón pueden ser contextualizados con el registro arqueológico del sector Centro del Golfo San Jorge. Los antecedentes existentes son escasos y se caracterizan por su asistematicidad, tanto en relación al estudio de restos humanos como a evidencias de ocupaciones residenciales. En el caso de entierros humanos, en su gran mayoría se trata de muestras de restos óseos donados por pobladores de la zona al Museo del Hombre y su Entorno de Caleta Olivia, por lo que presentan escasas referencias sobre el contexto de hallazgo. En cuanto a las investigaciones sobre ocupaciones humanas, éstas son escasas y dispersas en un amplio sector de la costa.

Entierros humanos

A fines de la década del 40 se describieron en la zona de Bahía Solano, al norte de la ciudad de Comodoro Rivadavia, varios enterratorios en una playa de conchillas. Se contabilizaron unos 25 enterratorios destruidos, y se excavaron varios más (Tabla 2), aunque se carece de mayores datos al respecto (Villagra Cabonera 1945 y Vignati 1950).
En las últimas décadas se registraron tres enterratorios primarios e individuales sobre arena en Rada Tilly, éstos se hallaban asociados a fogones. Mientras que en la ciudad de Comodoro Rivadavia se registraron otros enterratorios depositados sobre arena con evidencias de violencia, como puntas de proyectil incrustadas en una pelvis y en un cráneo (Arrigoni *et al.* 2008:99).
A principios de la década de 1990 A. Castro excavó un enterratorio denominado Sitio Heupel al sur de Caleta Olivia (Salceda *et al.* 1999-2001). Este sitio se halla en lo alto de una colina frente al mar, estaba conformado por una acumulación de rodados de tamaño mediano seleccionados por su color rojizo. El entierro contenía restos de un individuo adulto masculino dispuesto a lo largo, con la cabeza orientada hacia el oeste y la cara hacia arriba; en un ensanchamiento del foso se encontraron restos de un párvulo parcialmente calcinado. Sobre las extremidades inferiores del individuo adulto se hallaron los restos de un niño perfectamente conservado y articulado, probablemente enterrado *a posteriori* del adulto. En asociación con el cráneo del párvulo se hallaron cuatro placas de cobre rectangulares, grabadas con líneas de “mameloncitos” en la periferia y orificios para engarce. Recientemente este sitio ha sido datado en 730 ± 60 años AP (LP-2393, dato inédito). En las cercanías se identificaron dos estructuras similares saqueadas (Tabla 2).
En un médano de la denominada Cantera Madroñal, a aproximadamente 30 km al sur de Caleta Olivia, se realizó un rescate de un entierro humano que, por el tamaño de los huesos, correspondería a un individuo infantil (Gribaudo 2001). No se poseen mayores datos sobre el mismo. En las cercanías se han registrado también varios entierros humanos, correspondientes a tres individuos adultos, que habían sido encontrados a fines de la década de 1990 durante la extracción de áridos en la Cantera de Morales y que fueron entregados al Museo del Hombre y su Entorno de Caleta Olivia por particulares

(Tabla 2). Restos de otros dos individuos también fueron donados a dicho museo. Un estudio de los esqueletos poscraneanos de los individuos provenientes de Bahía Lángara permitió conocer que dos de ellos corresponden a femeninos y tres a masculinos (Beguelín 2007).

Sector	*Localidad*	*Estruc-turas*	*Tipo de Entierro*	*Estado*	*Referencias*
Costa sur del Chubut	Bahía Solano	25	Entierros múltiples sobre conchero	Destruidos	Villagra Cobanera 1945
		13	Entierros múltiples sobre conchero	Excavados	Villagra Cobanera 1945
		más de 2	Entierros individuales sobre conchero	Excavados	Vignati 1950
	Comodoro Rivadavia	Varios	Entierro individual sobre médano	Excavados	Arrigoni *et al.* 2008
	Rada Tilly	3	Entierro individual sobre médano	Excavados	Arrigoni *et al.* 2008
Costa Norte de Santa Cruz	Puerto Caleta Paula	1	Entierro individual en cerro ¿chenque?	Destruido	Zubimendi 2010
	Sitio Heupel	3	Entierro múltiple en chenque	1 excavado y 2 destruidos	Salceda *et al.* 1999-2001
	El Zanjón, Entierro 1	1	Entierro múltiple en fosa cubierta por rodados	Destruido	Inédito
	El Zanjón, Entierro 2	1	Entierro individual en fosa cubierta por rodados	Excavado	Este trabajo
	Cañadón del Algarrobo	1	Sin datos, probable entierro secundario	Destruido	Gribaudo 2010
	Laguna de Cacho	Varios	Sin datos, probables chenques en cerro	Destruidos	Spikins 1999
	Cantera Morales	3	Entierros individuales sobre médano	Destruidos	Gribaudo 2001
	Cantera Madroñal	1	Entierro individual sobre médano	Excavado	Gribaudo 2001
	CL-4080	1	Sin datos	Destruido	Carballo Marina 2007
	Bajada a Minerales	8	Probables chenques	Destruidos	Gribaudo 2001
	Bahía Lángara	Varios	Entierros en médanos	Destruidos	Gribaudo 2001
	Puerto Pajaritos	1	Chenque	Cerrado	Castro y Moreno 2000
	Cañadón del Duraznillo	1	Entierro individual en chenque	Excavado	Castro *et al.* 2000
	Monte Loayza	1	Chenque	Cerrado	Castro y Moreno 2000

Tabla 2. Distribución de entierros humanos identificados en la costa del Golfo San Jorge.

Poco más al sur, en la desembocadura del cañadón Minerales, se identificaron 8 fosas, que corresponderían probablemente a entierros saqueados (Gribaudo 2001). También se recuperaron restos óseos humanos provenientes de un pequeño cerro durante las obras de ampliación del Puerto de Caleta Paula. Se ha mencionado también la existencia de varios enterratorios de tipo chenque saqueados a comienzos del siglo XX en una pequeña colina situada a 7 km de la costa de Bahía Lángara (Spikins 1999). A 500 m de la costa de Bahía Lángara, en el pozo CL-4080 se registraron restos esqueletarios, aunque no se cuenta con mayor información sobre los mismos (Carballo Marina 2007). Recientemente, en septiembre de 2010, y con posterioridad al rescate realizado en el Entierro 2 de El Zanjón, se recuperaron restos óseos humanos en la desembocadura del cañadón del Algarrobo (Gribaudo 2010). Si bien algunos restos óseos se presentaban en distintos grados de conservación afectados por diversos procesos naturales, la mayoría se

encontraban en buenas condiciones de conservación. Los huesos se presentaban recubiertos en su mayor parte por una capa de sedimento de color rojizo, lo que permite plantear la posibilidad de que se tratara de un entierro secundario.
En la costa sur del Golfo San Jorge se han registrado también la presencia de entierros humanos de tipo chenque en diversos sectores. En el año 2000 se realizó el rescate de un chenque en la Reserva Natural Cañadón del Duraznillo. Las excavaciones permitieron determinar que se trataba de un entierro directo de un solo individuo masculino, adulto joven, sin patologías óseas, y con rasgos antropométricos que lo asimilarían a los indígenas que poblaron la Patagonia hasta los momentos históricos (Dahinten 2001). Se realizaron determinaciones de $\delta^{13}C$ sobre colágeno (INGEIS AIE-12368), el valor obtenido es -14,2 ± 0,3‰, lo que estaría indicando probablemente una dieta con una fuerte incorporación de recursos alimenticios de origen marino (Barberena 2002). También se ha mencionado la existencia de chenques, probablemente cerrados, en Monte Loayza y Puerto Pajarito, este último compuesto por huesos de gran tamaño de cetáceo en lugar de rocas o rodados (Castro y Moreno 2000).
En resumen, en cuanto a la presencia de restos humanos en el sector Centro del Golfo San Jorge, estos son escasos y tienden a presentarse de forma aislada o en pequeñas concentraciones (Tabla 2). Esta distribución contrasta notablemente con lo registrado en otros sectores de la Costa Norte de Santa Cruz, donde se observan concentraciones de decenas de enterratorios es espacios muy acotados (Castro y Moreno 2000; Zubimendi 2010; Zilio *et al*. 2011).

Ocupaciones residenciales

La información aportada por las estructuras de enterratorio en el Centro del Golfo San Jorge puede ser contextualizada en relación con el registro arqueológico de evidencias de ocupaciones humanas por parte de las poblaciones cazadoras recolectoras. Si bien existen menciones a restos arqueológicos desde principios del siglo XX (por ejemplo Outes 1905 y Menghin 1952), sólo en las últimas décadas comenzaron las investigaciones sistemáticas en este sector.
Las primeras investigaciones arqueológicas en sitios concheros estuvieron a cargo de S. Caviglia y L. A. Borrero, quienes excavaron varios concheros en Bahía Solano. Estos autores obtienen los primeros fechados radiocarbónicos para toda la costa del Golfo San Jorge: en Bahía Solano 13 realizaron un fechado radiocarbónico, que arrojó una antigüedad de 205 ± 95 años AP (I-11-795), mientras que en Bahía Solano 16 obtuvieron una antigüedad de 2954 ± 195 años AP (I-11-794; Caviglia *et al*. 1982).
Posteriormente, G. Arrigoni y C. Paleo excavan un conchero denominado Restinga Alí, ubicado a pocos kilómetros al norte de Comodoro Rivadavia. Un fechado sobre carbón vegetal arrojó una antigüedad de 770 ± 60 años AP (LP-511; Arrigoni y Paleo 1991 y Arrigoni *et al.* 2008). Posteriormente G. Arrigoni realizó varios sondeos en concheros en Bahía Solano obteniendo antigüedades de 800 ± 60 años años AP (LP-1463) y 1090 ± 70 años AP (LP-1475; Arrigoni *et al.* 2008). En el sitio Cantera Petroquímica 1 en las cercanías de Punta del Marqués, Rada Tilly, obtuvo un fechado calibrado de 2.755 años cal. AP, aunque se carece de datos referentes a los resultados de esta excavación (Arrigoni *et al.* 2008).
Al sur de El Zanjón se excavó el Sitio Moreno, compuesto por tres lentes de valvas, de las cuales se dataron dos: el primer nivel cultural arrojó una antigüedad de 2720 ± 50 años AP (LP-206) y el tercer nivel cultural 3290 ± 90 años AP (1063cSM); siendo éste fechado el más antiguo de la costa central del Golfo San Jorge (Moreno y Castro 1995). En años recientes se realizaron excavaciones en varios sitios ubicados en cercanías de la desembocadura del cañadón León, a pocos kilómetros al Norte del anterior. Se realizaron dataciones radiocarbónicas en el sitio Palo Alto, que arrojó una antigüedad de 1090 ± 90

años AP (LP-2280) y en Palo Caído que brindó una datación de 960 ± 60 años AP (LP-2275), pero al haberse realizado ambos sobre valvas de *Nacella magellanica*, debe aplicarse la corrección por efecto reservorio, por lo que la edad corregida es de 690 ± 90 y 560 ± 60 años AP respectivamente (Zubimendi 2010; Zubimendi *et al*. 2010).
A partir del estudio de estos sitios, junto con estudios distribucionales a lo largo de la costa del Centro y Sur del Golfo San Jorge se ha planteado que en este sector las ocupaciones humanas habrían habitado en la costa de forma esporádica. Estas se asocian con una redundancia ocupacional genérica a lo largo de la costa, así como una estructuración difusa de actividades de diverso tipo —consumo de moluscos, actividades de talla lítica, consumo de pinnípedos— vinculados con un sistema de movilidad amplio en donde la costa fue utilizada de una manera poco estructurada con una elección indistinta del sector del espacio a ser reocupado dentro de toda la costa del golfo (Castro et al. 2003; Zubimendi *et al.* 2004, 2005a; Zubimendi 2010).

Procedencia	***Código***	***Edad ^{14}C (AP)***	***Edad corregida (cal AP)***	***Material***	***Referencias***
Sitio Moreno, comp. 3	1063cSM	3290 ± 90	–	Carbón vegetal	Moreno y Castro, 1995
Bahía Solano 16	I-11794	2954 ± 195	–	Carbón vegetal	Caviglia *et al.*, 1982
Cantera Petroquímica I	Sin datos	Sin datos	2.755	Sin datos	Arrigoni *et al.*, 2008
Sitio Moreno, comp. 1	LP-206	2720 ± 50	–	Carbón vegetal	Castro *et al.*, 2007
Bahía Solano II	LP-1475	1090 ± 70	–	Carbón vegetal	Arrigoni *et al.*, 2008
Bahía Solano I	LP-1463	800 ± 60	–	Carbón vegetal	Arrigoni *et al.*, 2008
Restinga Ali	LP-511	770 ± 60	–	Carbón vegetal	Arrigoni *et al.*, 2008
Sitio Heupel	LP-2393	730 ± 60	–	Hueso humano	Inédito
Palo Alto	LP-2280	1090 ± 90	690 ± 90	*Nacella magellanica*	Zubimendi, 2010
Palo Caído	LP-2275	960 ± 60	560 ± 60	*Nacella magellanica*	Zubimendi, 2010
Bahía Solano 13	I-11795	205 ± 95	–	Carbón vegetal	Caviglia *et al.*, 1982

Tabla 3. Fechados radiocarbónicos existentes en el Golfo San Jorge.

Discutiendo las prácticas mortuorias en el Centro del Golfo San Jorge

El Entierro 2 de la localidad arqueológica El Zanjón es, junto con el sitio Heupel, la única inhumación del Centro del Golfo San Jorge que han podido ser excavada y de la que se cuenta con información confiable de procedencia, contexto y asignación cronológica. A pesar de la alteración sufrida podemos afirmar que la fosa excavada presentaba unas dimensiones aproximadas de 1 m de diámetro. La estructura de entierro estaba constituida principalmente por una acumulación de rodados de disponibilidad inmediata pero altamente seleccionados según tamaño que conformaban una capa dentro de la fosa. Por debajo de esta capa de rodados se hallaba el cuerpo que habría estado apoyado sobre el fondo de la fosa. Las evidencias recuperadas permiten suponer que se trataba de un entierro primario individual, cuya integridad anatómica estaba afectada tanto por el huaqueo (principalmente las extremidades inferiores) como por la deficiente conservación. Esta última afectó casi en su totalidad la columna vertebral, la pelvis y la gran mayoría de las epífisis de las diversas piezas esqueletarias. La posición del cuerpo ha sido inferida ya que gran parte de las extremidades posteriores habían sido descontextualizadas. Es probable que las piernas hayan estado flexionadas sobre el lado derecho del individuo, con la mano derecha sobre el torso y cráneo apoyado sobre el lateral derecho orientando la mirada en dirección Sudeste. Además presenta un ajuar compuesto por dos boleadoras que podemos considerar idénticas. Este tipo de ajuar es

poco común en los entierros en Patagonia, siendo el único antecedente conocido un entierro en la zona del lago Colhué Huapi en la Provincia de Chubut (Molina 1967-1970).
En las colecciones del Museo del Hombre y su Entorno de la ciudad de Caleta Olivia se encontraban restos óseos humanos correspondientes a otro entierro —Entierro 1 de El Zanjón— que se ubicaba a pocos metros del anterior. Se pudo determinar que se trataba de un entierro múltiple compuesto por al menos 3 individuos. Se realizaron dataciones radiocarbónicas en dos individuos (uno del Entierro 1 y el individuo del Entierro 2), los que arrojaron resultados que permiten plantear la penecontemporaneidad entre ambos. Esto supone también que este espacio habría sido reutilizado para depositar a los muertos, siendo calificado como un lugar elegido para tal fin por las poblaciones cazadoras recolectoras patagónicas del pasado. Es de destacar que en este espacio se realizaron por lo menos dos estructuras de entierro hasta ahora identificadas, y en una de estas se inhumaron al menos 3 individuos, sin que podamos dilucidar si fueron parte de un único evento o en múltiples eventos de entierro.

Contexto cronológico de los entierros de El Zanjón

A partir de los datos radiocarbónicos existentes para el sector, es posible analizar la relación entre la antigüedad de los entierros de El Zanjón con las evidencias de ocupaciones humanas. En la Figura 5 se presentan las dataciones radiocarbónicas realizadas en los entierros de la localidad El Zanjón, junto con la datación del único otro entierro con esta información del Golfo San Jorge (Sitio Heupel), así como la *suma de probabilidades* (ver Rubinos Pérez 2003) de sitios residenciales en el mismo sector. Se observa que los entierros de El Zanjón se ubican en un hiato en el que no se cuenta con evidencias de ocupaciones residenciales. Mientras que el Sitio Heupel se asocia, por el contrario, a los momentos con una señal estadística más fuerte de ocupaciones residenciales en los últimos 500 años antes del contacto con europeos.
En este caso cabrían tres posibilidades que expliquen las diferencias entre los fechados de El Zanjón y las ocupaciones residenciales. La primera sería la acción de procesos de alteración de los conjuntos arqueológicos correspondientes a este hiato, como una subida del nivel del mar relativo que hubiera destruido los sitios cercanos a la costa. Sin embargo no existen evidencias de este tipo de procesos para estos momentos cronológicos (Codignotto *et al*. 1992; Schellmann y Radtke 2010 entre otros). La segunda posibilidad sería que la costa durante este hiato no haya sido utilizada de forma residencial pero sí para el entierro de individuos. Sin embargo existen evidencias del uso de la costa en otros sectores ubicados al sur, como Cabo Blanco y el Sur de la ría Deseado (Castro *et al*. 2007, Zubimendi *et al*. 2009 y Zubimendi 2010). Además esta práctica es contraria a lo observado en las poblaciones cazadoras recolectoras, quienes suelen depositar a los individuos en las cercanías de donde se produce la muerte (Barberena 2008). Pero por otro lado, podría estar señalando la existencia de otras motivaciones para el entierro de individuos en un ambiente poco utilizado o marginal. En este sentido, estudios de isotopos estables para conocer los componentes principales de la dieta podrían brindar nueva información para ampliar este tipo de discusiones. La tercer posibilidad es que se trate de un sesgo de la muestra, y que con la realización de nuevas dataciones se registren ocupaciones en este rango temporal.

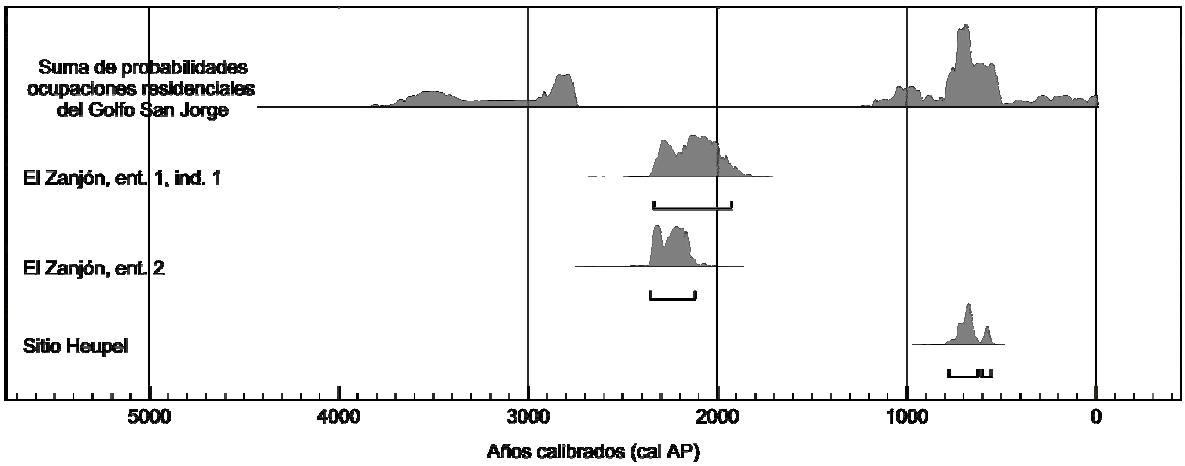


Figura 5. Relación de los fechados obtenidos en los entierros de la localidad arqueológica El Zanjón con las evidencias de ocupaciones humanas en el centro del Golfo San Jorge. Se usó el programa OxCal v4.1.7 (Bronk Ramsey 2009) y datos atmosféricos de Reimer *et al.* (2009).

La variabilidad de las estructuras de entierro en el Centro del Golfo San Jorge

Poniendo en contexto los hallazgos de la localidad arqueológica El Zanjón en relación a las evidencias de prácticas mortuorias, constatamos que a lo largo de la costa del Centro del Golfo San Jorge se han registrado de forma asistemática gran cantidad de este tipo de estructuras (Tabla 2). Con estos datos es posible afirmar que los entierros humanos se encuentran distribuidos de forma homogénea a lo largo de la costa (Castro y Moreno 2000), sin que se registren agrupamientos o concentraciones, a excepción de las identificadas en Bahía Solano a mediados de la década de 1950, aunque se carece de información confiable sobre los mismos. Esta distribución puede ser considerada similar a la registrada por Gómez Otero en la costa Norte de la Provincia de Chubut (Gómez Otero 2007). La distribución de los entierros difiere de otros sectores de la Costa Norte de Santa Cruz, como el sur de la Ría Deseado, que se caracterizan por la alta heterogeneidad. En éstos se han identificado gran cantidad de estructuras de entierro de tipo chenques, en su mayoría concentradas en sectores acotados del paisaje y con una alta contigüidad espacial. Entre ellos se destacan las localidades arqueológicas de Campo de Chenques (Castro y Moreno 2000; Castro *et al*. 2001) y Playa Castillo (Zilio *et al*. 2011) donde se registraron decenas de estructuras de piedra en sectores puntuales de la costa.

Otra característica de las estructuras de entierro del Centro del Golfo San Jorge es la alta variabilidad de contextos de entierro, ya que se han registrado tanto entierros individuales como múltiples, incluso en un caso, con la apertura del entierro original para la inhumación de otro individuo (Sitio Heupel). En cuanto al tipo de estructuras, existen algunas que podemos considerar como típicos chenques (Sitio Heupel o Cañadón del Duraznillo) así como entierros en médanos (Cantera Madroñal y Morales) e incluso en concheros (varios entierros en Bahía Solano), además de los casos presentados en este trabajo, donde las inhumaciones se realizaron en fosas con cubierta de rodados. Si bien se cuenta con escasa información, también se ha comprobado el entierro tanto de individuos masculinos como femeninos (Beguelín 2007); adultos e infantiles, e incluso neonatos, como en Sitio Heupel. Mientras que los restos recuperados en el Cañadón del Algarrobo estarían indicando la probable existencia de entierros secundarios y el pintado de los huesos con ocre rojo, práctica común en el Norte de Patagonia y escasa o nula en el centro y sur (Gómez Otero 2007).

Es probable que esta variabilidad en las prácticas mortuorias de las poblaciones que habitaron la costa central del Golfo San Jorge estén enmascarando otro tipo de diferencias, en especial en relación a la cronología y a los grupos que realizaron las inhumaciones. En este sentido, a pesar de que el número de entierros humanos datados

es muy bajo aún, se observan diferencias en el tipo de inhumación entre los individuos de El Zanjón y Sitio Heupel (los únicos datados), en los primeros casos con fosas cubiertas por rodados en la barranca costera mientras que en el segundo se trataría de un chenque ubicado en lo alto de un cerro. Quizás con la obtención de nuevas dataciones radiocarbónicas se puede avanzar en los cambios en las formas de inhumación a lo largo del tiempo en este sector de la costa Patagónica.

Consideraciones finales

La información obtenida en la localidad arqueológica El Zanjón permite ampliar las discusiones sobre las prácticas mortuorias de las poblaciones cazadoras recolectoras que habitaron este sector de la Patagonia. Se ha podido comprobar la realización de al menos dos eventos de inhumación distintos en momentos muy cercanos en el tiempo, asociados con momentos cronológicos en los que no se cuenta aún con evidencias de uso de la costa. Al analizar estos enterratorios en un marco espacial más amplios, se comprueba la alta variabilidad de las prácticas de inhumación en la costa del Golfo San Jorge, aunque aún no es posible avanzar en la definición de patrones temporales o geográficos que pudieran dar cuenta de esta variabilidad.
Por último y a modo de conclusión queremos resaltar el hecho de que estas investigaciones fueron posibles ya que la persona que encontró el entierro, si bien alteró el contexto original provocando la pérdida irreparable de información, notificó el hallazgo a uno de nosotros, lo que posibilitó realizar un rescate arqueológico de acuerdo a las metodologías y técnicas actuales. De esta forma se pudo recuperar la mayor cantidad y calidad de información posible sobre este entierro. Sólo continuando con este tipo de investigaciones —tanto en relación a las prácticas mortuorias como a la vida cotidiana de las sociedades cazadoras recolectoras patagónicas— permitirán confirmar los resultados presentados. De esta manera, podremos seguir avanzando en el conocimiento sobre la forma en que vivieron los habitantes originarios de la Patagonia, así como de los cambios acaecidos en el seno de sus sociedades a lo largo de los miles de años del poblamiento de esta región.

Agradecimientos
Queremos agradecer a Carlos Santana, Gabriela Rodríguez, Julieta Rocchi, Christian Lenoir, Ramiro Cambiasso. Andrea Pródromo, cuyo compromiso y colaboración hicieron posible la recuperación de estos restos y de su información, para el conocimiento de la ciencia y la comunidad. También queremos agradecer a Alicia Castro por sus comentarios y sugerencias durante las labores de campo y la lectura de este trabajo.

Bibliografía

AGUIRRE, M. 2003. Late Pleistocene and Holocene palaeoenvironments in Golfo San Jorge, Patagonia: molluscan evidence. *Marine Geology*, 194: 3–30.

ARRIGONI, G.; M. ANDRIEU y C. BAÑADOS. 2008. Arqueología de cazadores recolectores prehistóricos en la costa central del Golfo San Jorge. En *Arqueología de la Costa Patagónica. Perspectivas para la conservación*, editado por I. Cruz y M. S. Caracotche, págs. 91–107. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

ARRIGONI, G. y C. PALEO. 1991. Investigaciones arqueológicas en la región central del Golfo San Jorge (desde Punta Peligro, Provincia de Chubut, hasta el límite con la provincia de Santa Cruz). *Shincal*, 3: 206–210.

BARBERENA, R. 2002. *Los limites del mar. Isótopos estables en Patagonia meridional*. Colección Tesis de Licenciatura. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

BARBERENA, R. 2008. *Arqueología y biogeografía humana en Patagonia meridional*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

BEGUELÍN, M. 2007. *Informe parcial del análisis de los esqueletos postcraneanos de los individuos albergados en el Museo del Hombre y su Entorno, Caleta Olivia, Santa Cruz*. Informe manuscrito.

BRONK RAMSEY, C. 2009. Bayesian analysis of radiocarbon dates. *Radiocarbon*, 51(1): 337–360.

CAMPILLO, D. y M. E. SUBIRÁ. 2004. *Antropología física para arqueológos*. Editorial Ariel Prehistoria, España.

CARBALLO MARINA, F. 2007. *Estudio de impacto ambiental en la locación Cañadón León 4080: el registro arqueológico*. Informe técnico. Informe presentado a la empresa Occidental Argentina Exploration and Production, Inc. Sucursal Argentina.

CASTRO, A. y J. E. MORENO. 2000. Noticia sobre enterratorios humanos en la costa Norte de Santa Cruz -Patagonia -Argentina. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 28: 225–232.

CASTRO, A.; M. A. ZUBIMENDI y C. PEÑA. 2000. *Proyecto arqueológico de rescate en el Cañadón del Duraznillo (Reserva Natural Fundación Vida Silvestre)*. Informe técnico, Fundación Vida Silvestre. Informe para Fundación Vida Silvestre.

CASTRO, A.; J. E. MORENO; M. A. ANDOLFO y M. A. ZUBIMENDI. 2001. Distribución espacial de sitios en la localidad de Punta Medanosa. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXVI: 303–322.

CASTRO, A.; J. E. MORENO; M. A. ANDOLFO; R. GIMÉNEZ; C. PEÑA; L. MAZZITELLI; M. A. ZUBIMENDI y P. AMBRÚSTOLO. 2003. Análisis distribucionales en la costa de Santa Cruz (Patagonia Argentina): alcances y resultados. *Magallania*, 31: 69–94.

CASTRO, A.; J. E. MORENO; M. A. ZUBIMENDI; M. A. ANDOLFO; B. VIDELA; L. MAZZITELLI y S. BOGAN. 2007. Cronología de la ocupación humana en la Costa Norte de Santa Cruz: Actualización de datos radiocarbónicos. En *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos*, editado por F. Morillo; M. Martinic; A. Prieto y G. Bahamonde, págs. 527–539. Ediciones CEQUA.

CAVIGLIA, S.; L. A. BORRERO; M. CASIRAGHI; L. C. GARCÍA y V. D. HORWITZ. 1982. *Nuevos sitios arqueológicos para la región de Bahía Solano (Chubut)*. Trabajo presentado en V Congreso Nacional de Arqueología Argentina, San Luís. Manuscrito.

CODIGNOTTO, J. O., R. KOKOT y S. C. MARCOMINI. 1992. Neotectonism and sea level changes in the coastal zone of Argentina. *Journal of Coastal Research* 8(1), 125-133.

DAHINTEN, S. L. 2001. *Informe del análisis bioantropológico de los restos óseos humanos del sitio Cañadón del Duraznillo, Provincia de Santa Cruz*. Informe inédito.

GÓMEZ OTERO, J. 2007. *Dieta, uso del espacio y evolución en poblaciones cazadoras-recolectoras de la costa centro-septentrional de Patagonia durante el Holoceno medio y tardío*. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires. Tesis doctoral inédita para optar al título de Dr. en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

GRIBAUDO, C. 2001. *Relevamiento zona sur de la ciudad de Caleta Olivia*. Nota enviada al Delegado Zona Norte de Medio Ambiente de la Provincia de Santa Cruz, 14 de marzo de 2001.

GRIBAUDO, C. 2010. *Informe preliminar del Entierro Cañadón del Algarrobo, Bahia Langara*. Dirección de Patrimonio Cultural, Secretaría de Estado de Cultura de la Provincia de Santa Cruz.

MENGHIN, O. F. A. 1952. Fundamentos cronológicos de la prehistoria de Patagonia. *Runa*, V: 23–43.

MOLINA, M. J. 1967-1970. Arpones monodentados de la Patagonia Meridional. *Acta Præhistorica*, VIII-X: 173–179.

MORENO, J. E. 2009. *Arqueología e etnohistoria de la Costa Patagónica Central en el Holoceno Tardío*. Fondo Editorial Provincial. Secretaría de Cultura del Chubut.

MORENO, J. E. y A. CASTRO. 1995. Sitio Moreno: Datos preliminares de un sitio chico en la Costa Norte de Santa Cruz, Argentina. *Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas*, 23: 143–149.

OUTES, F. F. 1905. La edad de la piedra en Patagonia. Estudio de arqueología comparada. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, XII (Serie 3a, t. V): 203–575.

REIMER, P. J.; M. G. BAILLIE; E. BARD; A. BAYLISS; P. G. BECK, J. W. BLACKWELL; C. BRONK RAMSEY; C. E. BUCK; G. S. BURR; R. L. EDWARDS; M. FRIEDRICH; P. M. GROOTES; T. P. GUILDERSON; I. HAJDAS; T. J. HEATON; A. G. HOGG; K. A. HUGHEN; K. F. KAISER; B. KROMER; F. G. MCCORMAC; S. W. MANNING; R. W. REIMER; D. A. RICHARDS; J. R. SOUTHON; S. TALAMO; C. S. M. TURNEY; J. VAN DER PLICHT y C. E. WEYHENMEYER. 2009. IntCal09 and Marine09 radiocarbon age calibration curves, 0-50,000 years cal BP. *Radiocarbon*, 51(4): 1111–1150.

RUBINOS PÉREZ, A. 2003. Recopilación y análisis de las fechas carbono-14 del Norte de Santa Cruz. En *Arqueología y Paleoambiente en la Patagonia Santacruceña Argentina*, editado por A. Aguerre, págs. 1–25.

SALCEDA, S.; M. G. MENDEZ; A. CASTRO y J. E. MORENO. 1999-2001. Enterratorios indígenas de Patagonia: el caso del sitio Heupel – Caleta Olivia, Santa Cruz (Argentina). *Xama*, 12-14: 161–171.

SCHELLMANN, G. y U. RADTKE. 2010. Timing and magnitude of Holocene sea-level changes along the middle and south Patagonian Atlantic coast derived from beach ridge systems, littoral terraces and valley-mouth terraces. *Earth-Science Reviews*. 103 (1-2): 1-30.

SPIKINS, P. 1999. *Investigaciones arqueológicas en Bahía Lángara*. URL http://archaeology.ncl.ac.uk/research/projects/bahia_langara/BL_ENG_Main_p1.html, consultado el día 12 de septiembre de 2001, actualmente dado de baja.

VIGNATI, M. A. 1950. Estudios antropológicos en la zona militar de Comodoro Rivadavia. I Relación. *Anales del Museo de La Plata (nueva serie), sección Antropología*, 1: 7–39.

VILLAGRA COBANERA, E. 1945. Viaje de recolección antropológica por la Gobernación del Chubut. *Revista del Museo de La Plata, Sección Oficial*, págs. 86–91.

ZILIO, L.; H. HAMMOND y M. A. ZUBIMENDI. 2011. *Analisis distribucional de estructuras de piedra (probables chenques) en la Costa Norte de Santa Cruz*. Trabajo presentado en este simposio.

ZUBIMENDI, M. A. 2010. *Estrategias de uso del espacio por grupos cazadores recolectores en la Costa Norte de Santa Cruz y su interior inmediato*. Tesis doctoral inédita, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

ZUBIMENDI, M. A.; A. CASTRO y J. E. MORENO. 2004. Una aproximación hacia la definición de modelos de uso de la Costa Norte de Santa Cruz. *Magallania*, 32: 85–98.

ZUBIMENDI, M. A.; A. CASTRO y J. E. MORENO. 2005a. El consumo de moluscos en la Costa Norte de Santa Cruz. *Intersecciones en Antropología*, 6: 121–137.

ZUBIMENDI, M. A.; A. CASTRO y J. E. MORENO. 2005b. Procesos de ocupación de la Costa Norte de Santa Cruz (Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXX: 225–233.

ZUBIMENDI, M. A.; A. CASTRO; J. E. MORENO y L. MAZZITELLI. 2009. Tiempo y espacio en el uso de la Costa Norte de Santa Cruz, Patagonia Argentina. En *La arqueología como profesión: los primeros 30 años. XI Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya*, editado por L. Beovide; C. Erchini y G. Figueiro, págs. 755–768. Asociación Uruguaya de Arqueología.

ZUBIMENDI, M. A.; L. MAZZITELLI; A. NAVARRO; L. ZILIO y H. HAMMOND. 2010. Primeras excavaciones en el sitio Palo Alto, Bahía Lángara, Costa Norte de Santa Cruz. En *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo*, editado por J. R. Bárcena y H. Chiavazza, Tomo V, págs. 2011–2016. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo y CONICET, Mendoza.

ANALISIS DISTRIBUCIONAL DE ESTRUCTURAS DE PIEDRA (PROBABLES CHENQUES) EN LA COSTA NORTE DE SANTA CRUZ

Leandro Zilio[1], Heidi Hammond[2] y Miguel A. Zubimendi[3]

[1] Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y FACIAyS Universidad Nacional de Comahue.
[2] CONICET, Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y FACIAyS Universidad Nacional de Comahue.
[3] CONICET, Museo de Ciencias Naturales (UNLP) y Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Unidad Académica Caleta Olivia.
leandrozilio@yahoo.com.ar

Introducción

Las poblaciones humanas no se encuentran situadas en el espacio y en el tiempo de forma azarosa, por lo contrario la localización espacial y temporal de las acciones sociales es una consecuencia de otros actos humanos que limitan, favorecen, posibilitan y, en algunos casos, determinan acciones futuras y no tienen lugar aisladamente de otras acciones sociales y/o procesos naturales (Barceló *et al.* 2006).
Entendemos, como lo plantea Barceló (*Ídem.*), que la materialidad de las acciones humanas no se localiza fortuitamente en el paisaje, sino que es necesario tener presente que actuamos en un espacio físico que condiciona nuestra acción social, sin llegar a determinarla completamente.
Este trabajo tiene como objetivo dar a conocer los resultados obtenidos de los análisis distribucionales de estructuras de piedras, en un sector de la Bahía del Oso Marino. Estas estructuras son el resultado de la acumulación de rocas de origen local, y debido a sus características específicas (morfología, ubicación, construcción y contexto), es posible afirmar que fueron realizadas por poblaciones aborígenes que ocuparon la Costa Norte de Santa Cruz (CNSC).
Podemos estimar a partir de la comparación con otras estructuras de similares características presentes en la CNSC, que corresponderían a estructuras de entierro de tipo *chenque*, debido a que en este área se determinó a partir de sondeos y excavaciones de algunas de estas acumulaciones de piedras, su condición de enterratorios (Castro *et al.* 2000a, 2000b, 2001; Salceda *et al.* 1999-2001). Además, en determinadas estructuras que se relevaron en el sector que aquí se estudia, se observa la presencia de restos óseos humanos expuestos, lo que permite inferir su condición de estructuras de entierro. Este tipo de acumulaciones de piedras denominados *chenques*, también han sido registrados en otros sectores de la Patagonia en momentos tardíos, y en todos los casos estos fueron considerados como enterratorios realizados por poblaciones cazadoras recolectoras (Prieto 1993-94; Guichón *et al.* 2001; Goñi *et al.* 2000, 2004; Piana *et al.* 2006).
El término *chenque* ha sido recurrentemente empleado para designar estructuras de entierro en Pampa-Patagonia que denotan ciertos patrones regulares en su conformación (ubicación en lugares destacados de la topografía, demarcación superficial por acumulación de rocas) y cierta variabilidad en cuanto a la cantidad de individuos enterrados, presencia de ajuar y estructuras de cavado previo (Berón *et al.* 2001).
A partir del relevamiento que se llevó a cabo, se pudo observar que no todas las estructuras se localizan en sectores destacados de la topografía. Este es un aspecto que será analizado, ya que tradicionalmente se espera que las estructuras de entierro de tipo chenque se ubiquen en espacios visibles, en puntos elevados de la geografía y con un campo visual amplio (Goñi *et al.* 2000).

A pesar que inferimos que las estructuras relevadas se realizaron con fines mortuorios a partir de la comparación con estructuras ya estudiadas, esta premisa se presenta como una argumentación inductiva en la cual no hay ninguna garantía lógica de que las estructuras que se relevaron y que no presentan restos humanos expuestos en superficie sean estructuras mortuorias. Debido a este hecho es la prudencia que tomamos al escribir el título de esta presentación. La función de las estructuras relevadas solo será posible de determinar si se integra tanto la información procedente del análisis espacial de las estructuras en el paisaje (como el estudio que aquí se realiza) y labores intensivas a nivel de cada una de las estructuras, como los son las excavaciones sistemáticas. Estas últimas, entre otras cosas permiten ajustar las cronologías que desde el enfoque distribucional no se pueden controlar.
Consideramos que estas dos escalas de análisis son complementarias y que aquellas estrategias de investigación que se limitan sólo al análisis a escala de sitio, y por tanto, menosprecian la dimensión regional del registro arqueológico, se arriesgan a ofrecer explicaciones limitadas sobre el comportamiento territorial de las sociedades del pasado.

Área de Investigación

El área de investigación (ver figura 1) corresponde a un sector de franja costera en la CNSC, de aproximadamente 10 kilómetros entre la playa Barco Hundido y Punta Azopardo, ubicado al sur de la Ría Deseado y cuyo rasgo del paisaje más nombrado en la bibliografía es el sector de la Bahía del Oso Marino (Zubimendi 2010).
La geografía de este sector de costa (ver figura 2) es muy variada, en la misma se presentan afloramientos porfíricos de la Formación Bahía Laura, los que por su dureza, configuran una costa recortada, intercalada con playas de arenas de variada longitud. Comenzando desde el norte se encuentra la playa denominada Barco Hundido la cual posee aproximadamente un kilómetro y medio de extensión y se compone principalmente por rodados. El sector Punta Norte es un afloramiento rocoso en el cual se intercalan pequeñas playas con sectores de roca que caen a pique y otros que presentan una menor pendiente, en los cuales existe una cubierta sedimentaria. Todo el contorno de este tramo de costa constituye un intrincado laberinto de bajos rocosos, de donde emergen islotes y roquerías. El sector de Punta Azopardo, es otro afloramiento de rocas porfíricas con una altura máxima, al igual que Punta Norte, de aproximadamente 40 msnm (Zubimendi *ídem.*).
Esta franja de costa, al igual que gran parte de la CNSC, se halla comprendida dentro del ecosistema de la estepa, que se asocia a condiciones de aridez o semiaridez, con precipitaciones que apenas superan los 200 milímetros anuales y vientos que pueden alcanzar los 100 Km/h, los cuales predominan desde el oeste (Zubimendi *ídem.*).

Metodología

Para analizar la distribución en el paisaje de las estructuras relevadas, se realizó una prospección dirigida sustentada en un muestreo sistemático no intrusivo del sector geográfico indicado mas arriba. En reiteradas ocasiones hemos realizado trabajos arqueológicos en esta franja de costa (Castro *et al.* 2010; Zubimendi *et al.* 2009-2010; Ambrústolo 2009; Bogan *et al.* 2007), por lo cual esta geografía a la hora de la prospección no se nos presentaba como del todo desconocida. La tarea de prospección y relevamiento fue una labor exhaustiva, realizada a pie, con manejo de GPS para obtener las posiciones geográficas de cada una de las estructuras, cubriendo toda la franja de costa, y fundamentalmente complementada con los conocimientos previos de la existencia de estructuras de piedra en determinados sectores del paisaje.

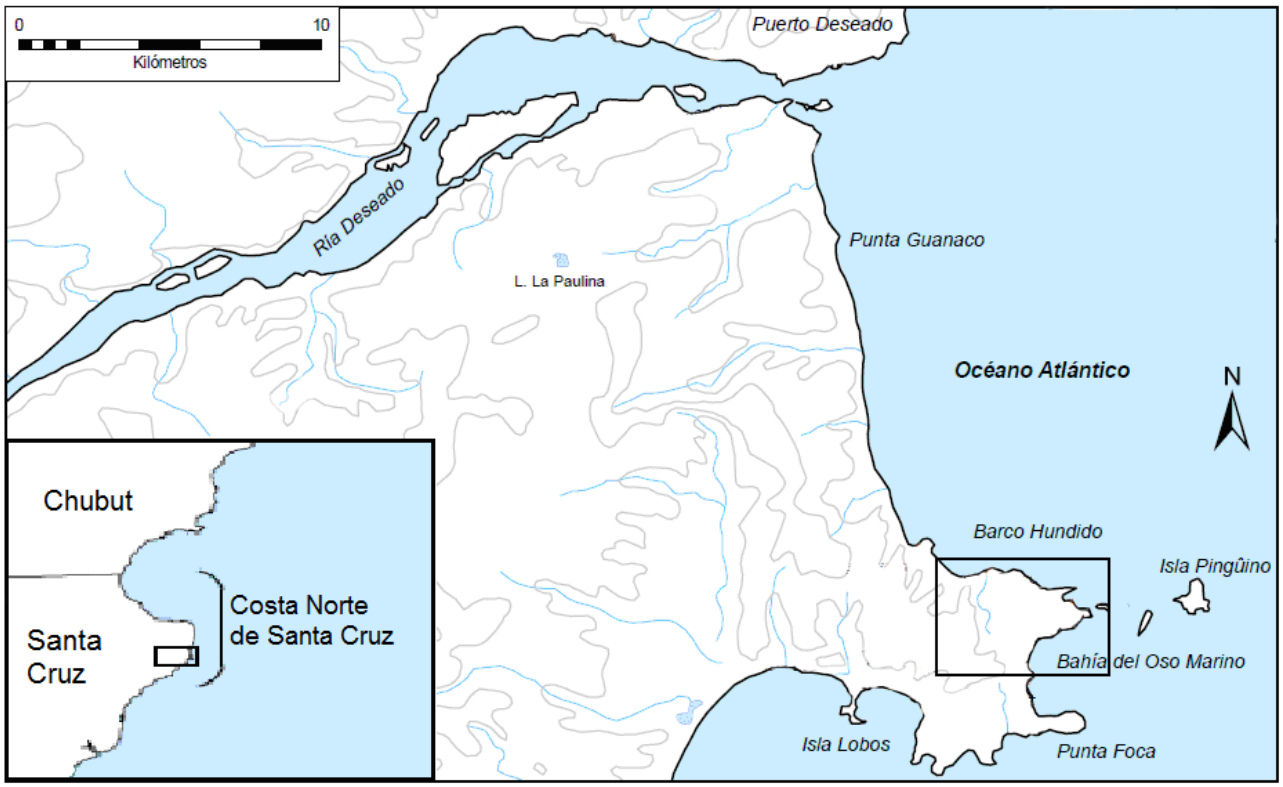


Figura 1. En recuadro, franja de costa relevado en este trabajo.

En la primera parte de nuestro trabajo consideramos de gran importancia el acercamiento a las características físicas y geológicas del territorio. Para ello fueron de gran ayuda las fotografías satelitales, las cuales se utilizaron tanto para delimitar físicamente el área de estudio como para conocer la existencia de aquellos factores que podrían hacer de los espacios seleccionados lugares con potencial para presencia de estructuras de tipo chenque; nos referimos a puntos destacados del paisaje como son por ejemplo las elevaciones, las salientes rocosas, las playas con abundantes rocas de tamaños grandes, etc.
Para cada una de las estructuras se describió el lugar de su ubicación, su morfología, la composición de las estructuras, la presencia o ausencia de material arqueológico asociado y si estas se hallaban aisladas o formando concentraciones.

Distribución espacial de las estructuras de piedra en el paisaje

A partir del relevamiento se comprueba la existencia de 92 estructuras de piedra de origen antrópico, la distribución de las mismas a lo largo de la franja de costa no es homogénea, por lo contrario se observaron áreas con presencia de acumulaciones de piedras ubicadas en el paisaje de forma aislada y otras donde las mismas se encuentran agrupadas en concentraciones de hasta decenas de estructuras. Estas fueron confeccionadas en su totalidad por rocas porfíricas de la formación Bahía Laura, que se encuentran inmediatamente disponibles. Por otro lado, existen otras áreas donde no se observó la presencia de dichas estructuras. Los sectores donde se registró la presencia de dichas estructuras son las siguientes:

- **Punta Norte, sector Norte (PNN)**

En este sector (ver figura 2) se contabilizaron un total de 8 estructuras (ver tabla 1), en una franja de costa de aproximadamente 5 kilómetros de extensión, localizándose 4 de las mismas de forma aislada y las restantes en dos sectores denominados como Playa

Estrecha (PE) y Barco Hundido (BH), con 2 estructuras cada una. Estas se encuentran en sectores elevados del paisaje y en laderas adyacentes a la línea de costa; como característica general presentan un campo visual amplio.



Figura 2. **Diferentes sectores de la franja de costa relevada.**

Las 8 estructuras están realizadas con rocas porfíricas inmediatamente disponibles, la morfología en planta de las mismas es variable (elíptica, circular, alargada y anular), exceptuando la estructura PNN-1 que presenta una morfología compleja y difícil de definir; ésta correspondería probablemente a más de 3 estructuras contiguas alteradas por saqueos.

ESTRUCTURA	MORFOLOGÍA EN PLANTA DE LAS ESTRUCTURAS	DIMENSIONES APROXIMADAS (EN METROS)		ALTURA APROX. SNM
		Largo	Ancho	
PNN- **1**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	6,3	5,7	16 m
PNN- **2**	Rocas en disposición elíptica	3	2	25 m
PNN- **3**	Rocas en disposición elíptica	3	1,5	7 m
PNN- **4**	Rocas en disposición alargada entre dos afloramientos rocosos	4	1,2	49 m
PNN-BH-**1**	Rocas en disposición elíptica	2,8	2	60 m
PNN-BH-**2**	Rocas en disposición circular	4	3,7	51 m
PNN-PE-**1**	Rocas en disposición circular	1,8	1,8	27 m
PNN-PE-**2**	Rocas en disposición anular (espesor 0,5 m)	1,5	1,5	27 m

Tabla 1. Estructuras de piedras localizadas en el sector Norte de Punta Norte.

- **Punta Norte, sector Sur (PNS)**

Este sector de costa (ver figura 2) abarca poco menos de 2 kilómetros de extensión, en el mismo se relevaron 69 estructuras de piedras (ver tabla 2) distribuidas en sectores muy acotados del paisaje. Resulta interesante que el registro de estructuras aisladas para este sector, es de sólo una (PNS-1) a diferencia de las ya mencionadas para el sector PNN, donde la proporción de estructuras aisladas es mayor. El resto de las estructuras se

encuentran concentradas en dos sectores que fueron denominados Playa de la Piedra (PNS-PP) y Playa Castillo (PNS-PC).
En Playa de la Piedra se registraron 9 acumulaciones de piedras concentradas en un área de aproximadamente 3.000 m^2. La morfología varía entre estructuras elípticas, alargadas y anulares, además de un caso de estructura anular que se encuentra formada no sólo por rocas sueltas sino también por una porción de un afloramiento rocoso, el cual fue aprovechado como parte de la misma estructura.
El otro sector que presenta estructuras concentradas es Playa Castillo, con un total de 59. Este es un afloramiento rocoso con cubierta sedimentaria que se encuentra sobre la línea de costa, de aproximadamente 30 msnm en las cotas más elevadas. Sobre la cima de ésta elevación se encontraron 3 estructuras (PNS-PCC), en las que se observa una gran cantidad de huesos humanos expuestos debido a las acciones de saqueo (ver figura 4, imagen C). Sobre la pendiente de esta elevación, que se desarrolla desde la cima hasta la línea de costa en aproximadamente 200 metros de extensión, se encuentran dos subsectores denominados Playa Castillo Este (PNS-PCE) con un área de aproximadamente 5.000 m^2 y Playa Castillo Oeste (PNS-PCW) con un área de aproximadamente 9.000 m^2, con presencia de 12 y 44 acumulaciones de piedras respectivamente. Estas dos últimas concentraciones de estructuras que se encuentran sobre la pendiente se hallan separadas entre sí por apenas 60 metros, sobre una franja ubicada en sentido paralelo a la línea de costa, de aproximadamente 350 metros de extensión.

ESTRUCTURA	**MORFOLOGÍA EN PLANTA DE LAS ESTRUCTURAS**	**DIMENSIONES APROXIMADAS (EN METROS)**		**ALTURA APROX. SNM**
		Largo	**Ancho**	
PNS- **1**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2,6	2	17 m
PNS-PP-**1**	Estructura en pendiente, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso	1,5	1,5	3 m
PNS-PP-**2**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,5 m)	2	1,9	4 m
PNS-PP-**3**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3,8	3	1 m
PNS-PP-**4**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	4	3,8	1 m
PNS-PP-**5**	Rocas en disposición elíptica	3	2	3 m
PNS-PP-**6**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3,9	2,5	3 m
PNS-PP-**7**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2,9	1,8	3 m
PNS-PP-**8**	Rocas en disposición alargada	2,5	1,2	2 m
PNS-PP-**9**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	3	1,2	2 m
PNS-PCC-**1**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	10	6,5	32 m
PNS-PCC-**2**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2	2	32 m
PNS-PCC-**3** (ver figura 4, imagen C)	Acumulación de rocas sin una morfología definible	8	6	29 m
PNS-PCE-**1** (ver figura 4, imagen A)	Rocas en disposición anular (espesor 0,7 m)	2	2	4 m
PNS-PCE-**2**	Rocas en disposición anular (espesor 1,3 m)	3,6	3	6 m
PNS-PCE-**3**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3,7	3,7	6 m
PNS-PCE-**4**	Rocas en disposición anular (espesor 1,3 m)	3	3	6 m
PNS-PCE-**5**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	1,5	1,5	12 m
PNS-PCE-**6**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3	3	7 m
PNS-PCE-**7**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3	3	9 m
PNS-PCE-**8**	Rocas en disposición elíptica.	2	1,5	3 m
PNS-PCE-**9**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2	1,5	3 m
PNS-PCE-**10**	Rocas en disposición elíptica	3,6	2,5	4 m
PNS-PCE-**11**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 1,5 m)	3	2,8	12 m
PNS-PCE-**12**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	2,7	2	5 m
PNS-PCW-**1**	Estructura anular, conformada por acumulación de	5	3,5	2 m

	rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 1,2 m)			
ESTRUCTURA	**MORFOLOGÍA EN PLANTA DE LAS ESTRUCTURAS**	**Dimensiones aproximadas (en metros)**		**Altura aprox. SNM**
		Largo	**Ancho**	
PNS-PCW-**2** (ver figura 4, imagen D)	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 1,2 m)	2	2	0 m
PNS-PCW-**3**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2,3	2	3 m
PNS-PCW-**4**	Rocas en disposición anular (espesor 1,2 m)	2,5	2,5	5 m
PNS-PCW-**5**	Rocas en disposición anular (espesor 0,5 m)	3	3	3 m
PNS-PCW-**6**	Rocas en disposición anular (espesor 0,5 m)	3	3	3 m
PNS-PCW-**7**	Rocas en disposición circular	2	2	2 m
PNS-PCW-**8**	Rocas en disposición circular	1,5	1,5	2 m
PNS-PCW-**9**	Rocas en disposición elíptica	3	2,5	7 m
PNS-PCW-**10**	Rocas en disposición circular	2,3	2,3	9 m
PNS-PCW-**11**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3	2,7	9 m
PNS-PCW-**12**	Rocas en disposición en herradura	2,5	2,5	1 m
PNS-PCW-**13**	Rocas en disposición anular (espesor 1,3 m)	3	3	1 m
PNS-PCW-**14**	Rocas en disposición elíptica	3	2,5	2 m
PNS-PCW-**15**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2,1	1,7	5 m
PNS-PCW-**16**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	2,7	2,5	4 m
PNS-PCW-**17**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3,3	3,3	1 m
PNS-PCW-**18** (ver figura 4, imagen B)	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3	3	1 m
PNS-PCW-**19**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	2,5	2,5	7 m
PNS-PCW-**20**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	2	2	7 m
PNS-PCW-**21**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	3,7	3	6 m
PNS-PCW-**22**	Rocas en disposición anular (espesor 1,2 m)	3,5	2,5	1 m
PNS-PCW-**23**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	2,8	2,8	1 m
PNS-PCW-**24**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	2	2	1 m
PNS-PCW-**25**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,8 m)	3,3	2,4	3 m
PNS-PCW-**26**	Rocas en disposición semirectangular	4,3	4	9 m
PNS-PCW-**27**	Rocas en disposición anular (espesor 0,8 m)	3	2,2	9 m
PNS-PCW-**28**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,8 m)	2,9	2,6	9 m
PNS-PCW-**29**	Rocas en disposición elíptica	3	2,3	4 m
PNS-PCW-**30**	Estructura en pendiente, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso	2,6	2,6	9 m
PNS-PCW-**31**	Estructura en pendiente, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso	3,7	3,4	8 m
PNS-PCW-**32**	Rocas en disposición circular	3,3	3,2	3 m
PNS-PCW-**33**	Rocas en disposición circular	2,5	2,2	3 m
PNS-PCW-**34**	Rocas en disposición anular o herradura: poco clara (espesor 1 m)	3,5	2,5	3 m
PNS-PCW-**35**	Rocas en disposición circular	2	1,8	2 m
PNS-PCW-**36**	Rocas en disposición circular	2,8	2,5	3 m
PNS-PCW**37**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	4,7	3	1 m
PNS-PCW-**38**	Rocas en disposición elíptica	2,3	1,7	1 m
PNS-PCW-**39**	Rocas en disposición anular (espesor 0,6 m)	2	2	1 m
PNS-PCW-**40**	Estructura conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso	1,7	1,4	1 m
PNS-PCW-**41**	Rocas en disposición anular (espesor 0,8 m)	2,5	2	1 m
PNS-PCW-**42**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,80 m)	3	2,3	1 m
PNS-PCW-**43**	Rocas en disposición elíptica	2,7	2,2	1 m
PNS-PCW-**44**	Rocas en disposición elíptica	3,3	2,2	1 m

Tabla 2. Estructuras de piedras localizadas en el sector Sur de Punta Norte.

En Playa Castillo Este se registró la presencia de estructuras con una morfología principalmente anular lo cual podría deberse a la acción de saqueadores. Además de un caso de estructura anular formada por rocas sueltas y una porción de afloramiento rocoso, como partes de la misma.
Por el otro lado, en Playa Castillo Oeste se encuentra la mayor concentración de estructuras, con un total de 44 en una superficie muy acotada de aproximadamente 180 metros de longitud por 50 metros de ancho. Al igual que en Playa Castillo Este predominan las acumulaciones de piedras con morfología anular, pero además se registraron otras elípticas, circulares, en herradura, como así también aquellas donde además de las rocas sueltas se utilizaron porciones de afloramientos rocosos.
A escasos metros de dos estructuras de Playa Castillo Cima (PNS-PCC-**1** y **2**) se registró la presencia de material cerámico (19 tiestos de tamaños chicos) y lítico (instrumentos de diversas materias primas: raspadores, raederas, puntas destacadas, perforador, 3 puntas de proyectil fracturadas). Es importante resaltar este hecho ya que en estas acumulaciones de piedras y en otra localizada en Punta Azopardo, han sido las únicas donde se encontró material arqueológico asociado, lo que representa los primeros casos registrados no sólo para esta área, sino para toda la CNSC.

- **Punta Azopardo (PA)**

Punta Azopardo (ver figura 2) es un afloramiento rocoso de aproximadamente 50 msnm con un sector que cae a pique al mar, y al sureste una pendiente en la cual existe una cubierta sedimentaria. Se encontraron 2 concentraciones de estructuras las cuales fueron definidas como Peñón Azopardo Este (PA-PAE) y Peñón Azopardo Oeste (PA-PAW). En ésta última concentración se hallaron 6 acumulaciones de piedras en un área de 5.000 m^2, en los puntos más elevados de Punta Azopardo, las mismas presentan morfología elíptica, alargada, anular y en algunas de ellas se han utilizado porciones de los afloramientos rocosos para conformar las estructuras. En una de estas acumulaciones de piedras se encontró gran cantidad de materiales líticos y cerámicos asociados (48 tiestos cerámicos, tanto en las cercanías de la estructura como así también sobre la misma; en el conjunto predominan los tamaños pequeños, con un buen acabado).

ESTRUCTURA	MORFOLOGÍA EN PLANTA DE LAS ESTRUCTURAS	DIMENSIONES APROXIMADAS (EN METROS)		ALTURA APROX. SNM
		Largo	Ancho	
PA-PAW-**1**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,80 m)	2,7	2,2	50 m
PA-PAW-**2**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	5	3,6	53 m
PA-PAW-**3**	Rocas en disposición elíptica	4,6	3,4	53 m
PA-PAW-**4**	Acumulación de rocas sin una morfología definible	5,6	3	51 m
PA-PAW-**5**	Rocas en disposición alargada junto a afloramiento rocoso	6	2	45 m
PA-PAW-**6**	Rocas en disposición elíptica	3,5	3	45 m
PA-PAE-**1**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 1 m)	3	2,8	16 m
PA-PAE-**2**	Estructura anular, conformada por acumulación de rocas y pared de afloramiento rocoso (espesor 0,8 m)	2,4	1,9	16 m
PA-PAE-**3**	Rocas en disposición elíptica junto a afloramiento rocoso	2,4	1,6	8 m
PA-PAE-**4**	Rocas en disposición circular	2	2	11 m
PA-PAE-**5**	Rocas en disposición circular	1	1	11 m
PA-PAE-**6**	Rocas en disposición circular	1	1	11 m
PA-PAE-**7**	Rocas en disposición elíptica	2,5	1	11 m
PA-PAE-**8**	Rocas en disposición anular (espesor 1 m)	3,5	3	11 m

Tabla 3. Estructuras de piedras localizadas en el sector Punta Azopardo.

En Peñón Azopardo Este se registraron 8 estructuras en un área de 7.000 m^2 aproximadamente. Las estructuras presentan morfología circular, elíptica, anular, además de algunos casos donde se aprovecharon los afloramientos rocosos como parte de las estructuras.

- **Cerro Mirador**

El Cerro Mirador (ver figura 2) es el punto más elevado del paisaje relevado, éste presenta una estructura en el sector más alto del mismo a 76 msnm, con una morfología en planta de forma elíptica de aproximadamente 3 metros de longitud por 2 metros de ancho. De las estructuras relevadas para esta franja de costa, la localizada en el Cerro el Mirador es la que se encuentra a mayor distancia en relación a la línea de costa (a aproximadamente 1 kilómetro de distancia).

Ubicación de las estructuras en relación a las características geomorfológicas del paisaje

El área estudiada se caracteriza por la gran variabilidad de rasgos geomorfológicos: playas de arena - playas de rodados - afloramientos rocosos de elevada altitud - pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias. Se pudo constatar que las estructuras de piedra en ninguno de los casos se asociaron a playas de arena o de rodados, como lo son Playa Barco Hundido, playa Bahía del Oso Marino y playas de menor extensión ubicadas en Punta Norte.

Por otro lado, en los sectores de Cerro Mirador, Punta Norte y Punta Azopardo las estructuras aparecen asociadas a afloramientos rocosos de elevada altitud y a pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias, aunque no en todos estos rasgos del paisaje se presentan dichas acumulaciones de piedras. En los sectores con presencia de estructuras, la cantidad de las mismas se asocia a los rasgos geomorfológicos de la siguiente manera: en Punta Norte sector Norte, de un total de 8 estructuras, se presentan 4 en los afloramientos rocosos de elevada altitud y otras 4 se encuentran ubicadas en los sectores con pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias. En el caso de Punta Norte sector Sur, de un total de 69 estructuras, 3 de ellas se ubican en los afloramientos rocosos de elevada altitud y 66 se encuentran en los sectores con pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias.

En el sector Punta Azopardo de un total de 14 estructuras, 6 de ellas se ubican en los afloramientos rocosos de elevada altitud y 8 se encuentran en los sectores con pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias.

A pesar de que en los últimos tres sectores nombrados las estructuras se distribuyen asociadas a los afloramientos rocosos de elevada altitud y a las pendientes de afloramientos rocosos con cubiertas sedimentarias, se observa claramente que el área Punta Norte sector Sur presenta una mayor intensidad de uso del espacio en relación a la construcción de estructuras de piedras, específicamente en los sectores ubicados en pendientes con presencia de cubierta sedimentaria, donde hallamos 66 acumulaciones ubicadas en este rasgo geomorfológico (ver figura 3).

Tradicionalmente desde el punto de vista de la localización topográfica se espera que los chenques se ubiquen en espacios visibles, abiertos, relativamente elevados, y de campo visual amplio (Goñi *et al.* 2000). De confirmarse que el conjunto relevado se trata de estructuras de entierro, esta caracterización a cerca de la ubicación clásica de los chenques se contradeciría parcialmente con lo relevado en esta franja de costa estudiada. Del total de las 92 estructuras, 73 de ellas se encontraron en sectores del paisaje que no presentan las características antes mencionadas para los chenque, ya que se hallan en

espacios que solo son visibles desde la línea de costa, no se encuentran ubicados en lugares elevados y el campo visual es amplio en relación al sector de costa, no así en relación al interior inmediato del continente.

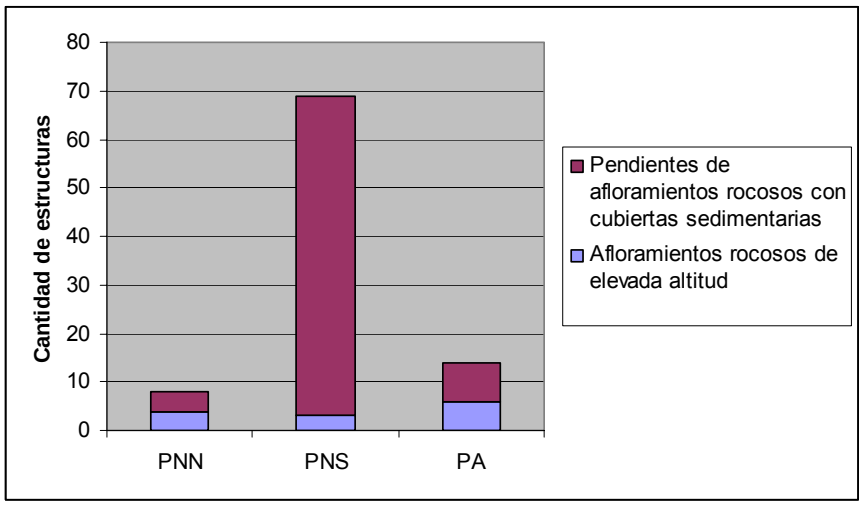


Figura 3. Gráfico de cantidad de estructuras en relación a los rasgos geomorfológicos.

Las 73 estructuras mencionadas, además de corresponder a un porcentaje significativo de la muestra se localizan concentradas en 4 grupos, a diferencia de las 19 restantes que se ubican en los sectores donde clásicamente se encuentran las estructuras de tipo chenque en Patagonia, y que en éste sector de costa se hallan en general aisladas o agrupadas en concentraciones pequeñas (ver tabla 4).

UBICACIÓN	PUNTA NORTE SECTOR NORTE	PUNTA NORTE SECTOR SUR	PUNTA AZOPARDO	CERRO MIRADOR	TOTAL
Espacios visibles, relativamente elevados, y de campo visual amplio.	**4** estructuras aisladas.	**1** estructura aislada.	**6** estructuras agrupadas en el sector oeste de Peñón Azopardo.	**1** estructura aislada.	**19** estructuras.
	2 estructuras agrupadas en el área Barco Hundido.	**3** estructuras agrupadas en el sector cima de la localidad Playa Castillo.			
	2 estructuras agrupadas en el área Playa Estrecha.				
Espacios poco visibles, escasa altitud, y de campo visual restringido.	-	**9** estructuras agrupadas en el área de Playa de la Piedra.	**8** estructuras agrupadas en el sector este de Peñón Azopardo.	-	**73** estructuras.
		12 estructuras agrupadas en el sector este de la localidad Playa Castillo.			
		44 estructuras agrupadas en el sector oeste de la localidad Playa Castillo.			

Tabla 4. Cantidad de estructuras de acuerdo a su ubicación. Nótese que existe una discriminación en relación a la cantidad y ubicación de las estructuras, de acuerdo a sí se encuentran en grandes agrupaciones o sí por lo contrario se encuentran aisladas o poco agrupadas.

Las 73 estructuras localizadas en 4 concentraciones, no representan un caso único en la CNSC, ya que en la localidad arqueológica Campo de Chenques, ubicada en el sector de

Punta Medanosa, se hallaron 86 estructuras de piedras (Castro *et al.* 2000), similares a las aquí estudiadas, y también localizadas en un espacio poco visible, adyacente a la línea de playa y de campo visual amplio en relación al sector de costa, no así en relación al interior continental.

¿Área formal de entierro?

De las 92 estructuras relevadas para la franja de costa, entre la playa Barco Hundido y Punta Azopardo, surge un dato muy interesante al igual que una serie de preguntas todavía sin resolver. Del total de 92 estructuras de piedras, el 75% (correspondientes a 69 estructuras, sobre una línea de costa de aproximadamente 1,8 Km.) se localizan en el área de Punta Norte, sector Sur y particularmente un área mucho más acotada espacialmente, la cual fue denominada como Playa Castillo, con un total de 59 estructuras de piedras, que corresponde al 64% del total de las estructuras relevadas.



A. Estructura anular localizada en Playa Castillo Este. **B** y **D.** Estructuras anulares localizadas en Playa Castillo Oeste. **C.** Estructura localizada en Playa Castillo Cima, donde se observa la gran cantidad de restos óseos humanos expuestos.

Figura 4. Estructuras de piedras en Punta Norte, sector Sur.

Se observó la presencia de partes esqueletales en la totalidad de las estructuras que se encuentran en la cima de la elevación, mientras que en las estructuras situadas en las zonas de pendientes se hallaron restos humanos en 4 casos. Como se mencionó, esta evidencia no es concluyente para aseverar su condición de enterratorios, por lo cual es imperiosa la necesidad de seguir desarrollando estas investigaciones. Pero de tratarse de contextos de entierro, Playa Castillo demostraría ser un caso atípico, ya que por lo general se asume que en las poblaciones cazadoras recolectoras los individuos son depositados en o cerca del lugar donde se produce su muerte, en términos de espacios cotidianos de movimientos (Barberena 2008). Como lo plantea Luis A. Borrero (Barberena *idem.*) *"…es poco probable que las distancia de trasporte de los muertos* (refiriéndose a las poblaciones cazadoras recolectoras de Patagonia Meridional) *hayan implicado distancias mayores a las que estos individuos circularían usualmente en vida".*
De no tratarse la totalidad o parte de las estructuras de enterratorios humanos de tipo chenque, esto abriría nuevos interrogantes acerca de la función o utilidad de las mismas; pero de confirmarse la condición de estructuras mortuorias coloca en discusión la posibilidad de que éste sector sea considerado un área formal de entierro o cementerio.
Las áreas formales de entierros o cementerios se caracterizan por ser zonas funcionalmente específicas y exclusivas destinadas al entierro de un número significativo de individuos (del orden de decenas o centenas), distribuidos dentro de límites acotados y con un alto grado de contigüidad espacial (Pardoe 1988; Barrientos 2002).
La presencia de áreas formales de entierros o cementerios, aparece generalmente ligada a las discusiones referidas al proceso de sedentarización de las poblaciones y al grado de complejidad social de las mismas (Berón y Baffi 2008). Casos de áreas formales de entierro asociadas a grupos cazadores-recolectores, no son habituales. En Argentina, estructuras mortuorias de este tipo, se encuentran en el área del Lago Salitroso, en el noroeste de la provincia de Santa Cruz (Goñi *et al.* 2004), y en el sitio Chenque I situado en el área de Lihué Calel, provincia de La Pampa (Berón *et al.* 2001, 2007), ambas con cronologías correspondientes a momentos tardíos (2600 años a 350 años AP y 1050 años a 320 AP respectivamente).
Otra de las discusiones en torno al uso recurrente del espacio, que en este caso se relaciona con la gran cantidad de estructuras de entierros o chenques, y que algunos autores la consideran como una condición de complejidad, es la noción de territorialidad (Price y Brown 1985; Goldstein 1981). En este sentido en el área del Lago Salitroso se propone, a partir de planteos ecológicos, que la disposición de los muertos en estas áreas formales de entierro y la construcción de monumentos mortuorios (chenques), proporcionarían los medios para ejercer control territorial de recursos críticos a un costo relativamente bajo, y donde el uso y control estaría justificado por la presencia de los ancestros, lo que sería una consecuencia de un incremento en la densidad local de la población y del tamaño de los grupos, como así también de una estrategia de asentamiento más sedentaria con un patrón de movilidad logístico, equipamiento del espacio, y un decrecimiento en el intercambio regional de la información con territorios bien delimitados y controlados (Brandt 1988, en: Goñi y Barrientos 2000).
Por otro lado, la existencia de áreas formales de entierros o cementerios se ha interpretado como una conducta que implica pertenencia de las poblaciones al paisaje y la legitimación de sus derechos con respecto a él, así como una condición de complejidad, en conjunción con otros rasgos (Brown 1985).

Consideraciones finales

A partir de este relevamiento se constató la existencia de 92 acumulaciones de piedras de origen antrópico, que por su morfología similar a estructuras ya estudiadas en la Costa

Norte de Santa Cruz, como así también en otros sectores de la Patagonia podrían definirse como estructuras de enterratorio de tipo “chenque”.
Los análisis distribucionales permitieron observar que la localización de las estructuras no es homogénea en la franja de costa estudiada, por lo contrario se observa una diferenciación espacial ya que están ausentes en algunos sectores del paisaje, mientras que en otros se hallan aisladas, o conformando concentraciones de hasta decenas estructuras. Este último se encuentra representado por el caso excepcional de la localidad arqueológica Playa Castillo con un total de 59 estructuras de piedras.
Esta estructuración espacial refleja que determinadas zonas a pesar de ser muy extensas, como lo son Playa Barco Hundido y la playa Bahía del Oso Marino no presentan este tipo de estructuras, a diferencia por ejemplo del sector Sur de Punta Norte donde se registraron 69 acumulaciones de piedras en una distancia poco inferior a 2 kilómetros (ver figura 2). Esta evidencia permite inferir que existen determinados sectores del paisaje que han sido recurrentemente utilizados por las poblaciones cazadoras recolectoras.
En este trabajo hemos postulado que la presencia de estructuras de piedras de origen antrópico corresponderían a enterratorios de tipo chenque por dos motivos fundamentales: similitudes con estructuras donde se constató la condición de entierros humanos en la CNSC (Castro *et al.* 2000a, 2000b, 2001; Salceda *et al.* 1999-2001), como así también en otros sectores de Patagonia. Estas estructuras son denominadas comúnmente como *chenques* y representan la forma más clásica de enterratorio para los momentos tardíos de Pampa-Patagonia. El otro motivo aquí nombrado es la presencia de restos humanos expuestos en superficie, en 7 de las 92 estructuras relevadas, lo cual permitiría afirmar esta suposición.
De las 92 estructuras, 73 de ellas se encontraron en sectores del paisaje que no presentan las características que tradicionalmente se esperan para los chenques, estas son que se ubiquen en espacios visibles, abiertos, relativamente elevados, y de campo visual amplio (Goñi *et al.* 2000). Se pudo observar una discriminación en la cual las estructuras que se localizan poco concentradas o de forma aislada se encuentran en afloramientos rocosos visibles, relativamente elevados y de campo visual amplio (es decir, sectores del paisaje donde generalmente se encuentran en Pampa-Patagonia a los chenques), a diferencia de las estructuras concentradas (PNS-PCE, PCW, PP y PA-PAE) que se hallaron en espacios poco visibles, de escasa altitud y de campo visual restringido, en lo que se definió como rasgos geomorfológicos de pendientes con afloramientos rocosos que presentan cubiertas sedimentarias (ver tabla 4).
Por otro lado, se pudo observar una variabilidad en la morfología y en el tamaño de las estructuras, pero no en cuanto a los recursos utilizados en la realización de las mismas, ya que estas fueron confeccionadas en su totalidad con rocas porfíricas inmediatamente disponibles. Existen algunos casos donde se utilizaron porciones de afloramientos rocosos como parte de las estructuras, cumpliendo con la misma estrategia de aprovechamiento de los recursos locales disponibles. No se registraron otro tipo de materias primas para la realización de las estructuras, como pueden ser rocas no locales o huesos de ballenas, los cuales si fueron identificados en otros sectores de la CNSC (Castro *et al.* 2000a, Salceda *et al.* 1999-2001).
En cuanto a la variabilidad morfológica, se parte del supuesto de que las estructuras que en la actualidad presentan una forma anular de piedras con un espacio central con sedimento eólico, corresponderían a estructuras abiertas por la acción de saqueadores y aquellas con morfología elíptica y circular, representarían estructuras cerradas o no alteradas por procesos postdeposicionales antrópicos. Claro que este supuesto a priori debe ser constatado, ya que podría tratarse de variabilidad morfológica en la construcción de las propias estructuras.
Por otro lado, se planteó en este trabajo la posibilidad de que la gran concentración de estructuras de piedras en la localidad Playa Castillo puede considerarse como área formal

de entierro o cementerio, ya que las 59 estructuras de piedras relevadas en la localidad se presentan con una alta contigüidad espacial, distribuidas en un área acotada de aproximadamente 200 metros de pendiente por 350 metros de extensión a lo largo de la línea de costa (en esta área se encuentran las 3 concentraciones de estructuras: PNS-PCC, PNS-PCE y PNS-PCW). Además, en la localidad Playa Castillo no se observa otro tipo de registro arqueológico, como por ejemplo sitios de tipo conchero, sitios con evidencia de procesamiento de fauna costera o como puede ser también sitios con fuentes de materias primas y/o confección de instrumentos líticos, los cuales sí se encuentran en otros sectores de esta misma franja de costa (Castro *et al.* 2010; Zubimendi *et al.* 2009; Ambrústolo *et al.* 2009; Bogan *et al.* 2007), por lo tanto Playa Castillo representa un espacio funcionalmente especifico para la construcción de estructuras de piedras, segregado de otros espacios destinados a actividades diferentes.

Estas cualidades que observamos en la localidad arqueológica Playa Castillo son las que nos permiten considerar la posibilidad de definir éste sector como un área formal de entierro, entendida ésta como un área funcionalmente específica y exclusiva destinada al entierro de un número significativo de individuos (del orden de decenas o centenas), distribuidos dentro de límites acotados y con un alto grado de contigüidad espacial (Pardoe 1988; Barrientos 2002).

Otro caso definido como área formal de entierro en la CNSC, debido al número y distribución de estructuras mortuorias de tipo chenques dentro de límites muy acotados espacialmente, es la localidad arqueológica Campo de Chenques (Castro *et al.* 2007), por lo tanto, Playa Castillo no sería un caso excepcional de área formal de entierro en esta franja de costa.

Estos resultados constituyen un avance en cuanto a la identificación de sectores del paisaje que fueron ocupados por grupos cazadores recolectores de forma recurrente para la realización de prácticas mortuorias, diferenciándose de otros espacios cercanos que a pesar de presentar características geomorfológicas aparentemente similares carecen de estas evidencias arqueológicas. Consideramos que las labores realizadas tendientes a comprender la distribución espacial de la información arqueológica, constituyen una primera aproximación la cual es necesaria y debe ser complementada con futuras intervenciones intensivas a nivel de sitios y estructuras, las cuales permitirían estudiar en mayor profundidad las actividades realizadas y lograr una mayor precisión cronológica.

Bibliografía

- AMBRÚSTOLO, P.; V. TROLA y L. MAZZITELLI, 2009. *Fuentes potenciales de aprovisionamiento de recursos líticos al Sur de la ría Deseado (Santa Cruz, Argentina)*. En Arqueología de Patagonia: una mirada desde el último confín, editado por M. Salemme; F. Santiago; M. Alvarez; E. Piana; M. Vázquez y M. E. Mansur, págs. 283–290. Editorial Utopías.
- BARBERENA R. 2008: *Arqueología y biogeografía humana en Patagonia Meridional*. 1ª ed. Buenos Aires. SSA.
- BARCELÓ J. A., MAXIMIANO A. y VICENTE O. 2006. *La multidimensionalidad del espacio arqueológico: teoría, matemáticas y visualización.* En: La aplicación de los SIG en la arqueología del paisaje, Grau Mira, I. (ed.) Servicio de Publicaciones, Universidad de Alicante.
- BARRIENTOS G. 2002. *The Archaeological Analysis of Death-related Behaviors from an Evolutionary Perspective: Exploring the Bioarchaeological Record of Early American Hunter-Gatherers*. Serie Teórica, vol. 1. INCUAPA-UNC. *221-255*
- BERON M., BAFFI, E. I., MOLINARI R., BARRIENTOS G., ARANDA C., y LUNA L. 2001. *Estructuras funerarias de momentos tardíos en Pampa-Patagonia. El "Cheque"*

de Lihué Calel. En: Desde el país de los gigantes: perspectivas arqueológicas en Patagonia. Tomo I. Páginas141-160. UNPA Río Gallegos.
- BERON, M. ARANDA, C. y LUNA, L. 2007: *Variabilidad y tendencias temporales de las prácticas mortuorias en el sitio Chenque I*. Trabajo presentado en el XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, San Salvador de Jujuy.
- BERON M. A. y BAFFI E. I. 2008. *Procesos de cambio cultural en los cazadores-recolectores de la provincia de La Pampa, Argentina*. Revista Intersecciones en Antropología 4: 29-43. Facultad de Ciencias Sociales - UNCPBA – Argentina.
- BOGAN, S.; M. A. ZUBIMENDI; P. AMBRÚSTOLO y A. CASTRO, 2007. *Análisis de arqueofaunas en el sitio Los Albatros, bahía del Oso Marino (Costa Norte de Santa Cruz)*. En Actas de las VI Jornadas de Arqueología e Historia de las Regiones Pampeana y Patagónica. Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación en formato digital.
- BROWN J. 1985. *Long- term trends to sedentism and the emergence of complexity in the American Midwest.* En Prehistoric Hunter-Gatherers: The Emergence of Cultural Complexity, ed. T. Price y J. Brown, pp. 435-442. Academic Press, San Diego.
- CASTRO, A. y MORENO, J. E. 2000a. *Noticia sobre enterratorios humanos en la Costa Norte de Santa Cruz.* Anales del Instituto de La Patagonia Vol. 28. Páginas 225-231. Punta Arenas. Chile.
- CASTRO, A.; M. A. ZUBIMENDI y C. PEÑA, 2000b. *Proyecto arqueológico de rescate en el Cañadón del Duraznillo* (Reserva Natural Fundación Vida Silvestre). Informe técnico, Fundación Vida Silvestre. Informe para Fundación Vida Silvestre.
- CASTRO, A.; MORENO, J. E. y PEÑA, C. 2001. *Los entierros de la localidad Punta Medanosa y Campo de Chenques: distribución y variabilidad*. Presentado en Puerto Natales en el Taller Internacional de Arqueología de Entierros Humanos en Fuego Patagonia.
- CASTRO, A.; J. E. MORENO; M. A. ZUBIMENDI; M. A. ANDOLFO; B. VIDELA; L. MAZZITELLI; S. BOGAN y P. AMBRÚSTOLO, 2007. *Cazadores recolectores costeros: interpretaciones desde el registro arqueológico de la costa norte de Santa Cruz*. En Arqueología de la Costa Patagónica. Perspectivas para la conservación, editado por I. Cruz y M. S. Caracotche, págs. 128–144. Universidad Nacional de la Patagonia Austral y Secretaría de Cultura de la Provincia de Chubut.
- CASTRO, A, ZUBIMENDI, M. A., AMBRÚSTOLO, P., MAZZITELLI, L., BERETTA, M., CIAMPAGNA L., TROLA V., HAMMOND, H., ZILIO, L. y PLISCHUCK, M., 2010. *Sitio Cueva del Negro: un caso de aprovechamiento intensivo de los recursos marinos en la Costa Norte de santa Cruz (Patagonia Argentina)*. En Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo., editado por J. R. Bárcena y H. Chiavazza, Tomo I, págs. 309_314. Facultad de Filosofia y Letras, Universidad Nacional de Cuyo y CONICET, Mendoza.
- GOLDSTEIN, L. G. 1981. *One-dimensional archaelogy and multi-dimensional people: spatial organization and mortuary analysis*. The Archaelogy of Death. Chapman, R.; Kinnes, I.; Randsborg, K. (eds.): 53-70. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOÑI, R. y BARRIENTOS, G. 2000. *Estudio de chenques en el lago Salitroso, Pcia. de Santa Cruz*. Desde el País de Los Gigantes: Perspectivas Arqueológicas en Patagonia. Edit. UNPA. Páginas 161-175.
- GOÑI, R., BARRIENTOS, G., FIGUERERO M., MENGONI G., MENA F., LUCERO V. y REYES O. 2004. *Distribución espacial de entierros en la cordillera de Patagonia centro-meridional (Lago Salitroso-Paso Roballos, Argentina. entrada Baker-Chacabuco, Chile)*. En: Actas XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Chungara, volumen especial, tomo II: 1101-1107.

- GUICHON R. A., BARBERENA R. y BORRERO L. A. 2001. *¿Dónde y cómo aparecen restos óseos humanos en Patagonia Austral?* Anales del Instituto de la Patagonia (Serie Ciencias Humanas) Vol. 29: 103-118.
- PARDOE COLIN. 1988: *The cemetery as symbol. The distribution of prehistoric Aboriginal burial grounds in southeastern Australia*. Archaeology in Oceania. 23: 1-16.
- PIANA E.L., TESSONE A. y ZANGRANDO A. 2006. *Contextos mortuorios en la región del Canal Beagle... del hallazgo fortuito a la búsqueda sistemática*. En: *Magallania*. Vol 34 (1), Punta Arenas, Chile, p. 87-101.
- PRICE T. y BROWN J. 1985. *Prehistoric Hunter-Gatherers: The Emergence of Cultural Complexity*, Academic Press, San Diego.
- PRIETO A. L. 1993-94. *Algunos datos en torno a los enterratorios humanos de la región continental de Magallanes.* Anales del Instituto de la Patagonia (Serie Ciencias Humanas) Vol. 22: 91-100.
- SALCEDA, S.; M. G. MENDEZ; A. CASTRO y J. E. MORENO, 1999-2001. *Enterratorios indígenas de Patagonia: el caso del sitio Heupel – Caleta Olivia, Santa Cruz (Argentina)*. Xama, 12-14: 161–171.
- ZUBIMENDI, M. A. y H. HAMMOND, 2009. *Análisis de los restos malacológicos en el sitio Los Albatros, bahía del Oso Marino (Provincia de Santa Cruz)*. En Arqueología de Patagonia: una mirada desde el último confín, editado por M. Salemme; F. Santiago; M. Alvarez; E. Piana; M. Vázquez y M. E. Mansur, págs. 865–877. Editorial Utopías, Ushuaia.
- ZUBIMENDI M. A. 2010 “Estrategias de uso del espacio por grupos en la Costa Norte de Santa Cruz Cazadores Recolectores y su Interior Inmediato”. Tesis Doctoral en Ciencias Naturales. La Plata.

LA PRÁCTICA DE REAPERTURA DE TUMBAS EN EL VALLE CALCHAQUÍ NORTE DURANTE MOMENTOS TARDÍOS (900-1470 AD)

Marisa Kergaravat

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU), CONICET
marisa.kergaravat@gmail.com

Introducción

El propósito del presente trabajo es estudiar la práctica de reapertura de tumbas durante el Período Tardío (900-1470 AD) en el Valle Calchaquí Norte (Provincia de Salta) a través de indicadores arqueológicos, para así profundizar el conocimiento sobre la relación entre la vida y la muerte de las sociedades tardías.
Diferentes prácticas, como el entierro de los muertos en áreas cercanas a las zonas de habitación y tránsito, la construcción de tumbas (cistas) con tapas fáciles de retirar y volver a colocar, o que no han sido rellenadas completamente, la inhumación de varios individuos en una misma tumba (entierros múltiples o colectivos), y demás actividades, pueden considerarse como evidencias de la reapertura de tumbas.
La muestra aquí analizada está integrada por cistas pertenecientes a los sitios La Paya (SSalCac1), Tero (SSalCac14) y Kipón (SSalCac3) del Departamento de Cachi (Salta); y la información analizada se desprende del estudio de las publicaciones y libretas de campo de J. B. Ambrosetti (1907), S. Debenedetti (1908) y P. P. Díaz (1978-84, 1981).
Se plantea que en la sociedad tardía de esta zona del Valle Calchaquí, la relación con los muertos no finalizaba una vez que éstos eran depositados en las cistas, sino que se extendía a lo largo del tiempo, al menos cuando la tumba era reabierta para colocar un nuevo difunto, y quizá también en ciertas ocasiones especiales.

Algunos Lineamientos Teóricos

El entierro durante el Período Tardío se concibe aquí como una Práctica y como una Representación: hablar del ritual mortuorio como una práctica quiere decir que es un espacio social donde se ponen en juego valores y creencias, es más, es donde las relaciones sociales entre las personas, la cultura material y el contexto espacial se construyen y reproducen.
A su vez las prácticas mortuorias son una representación y como toda representación es parcial e ideológica. Esto implica que las prácticas mortuorias son un recorte de la realidad de una sociedad particular y que a través de su performance y de su contexto material y espacial, se expresan ciertos significados que se quieren comunicar mientras otros son obviados, ocultados o transformados. Aquello que la tumba representa es particular y diferente en cada sociedad (Parker Pearson 2002; Acuto 2007).
Aquí se considera que la cultura material y el espacio están significativamente constituidos, es decir que poseen y comunican significados. Asimismo, tienen un rol activo en la conformación de la vida social, de manera que las relaciones sociales son producidas, reproducidas y transformadas de manera activa por ellos.
Esos significados que la cultura material y el espacio comunican no les son inherentes, sino que son convencionales y culturalmente específicos, y dependen de la habituación a una forma particular de ver el mundo de la cosas y de interpretarlo, o “leerlo” (Bourdieu y Eagleton 1993). De hecho, la manera en que una actividad es experienciada e interpretada depende de una variedad de preconcepciones o habitus (Thomas 1990;

Bourdieu y Eagleton 1993). De esto se desprende que toda práctica humana está social e históricamente situada, y debe ser estudiada y comprendida de esta manera.

Antecedentes de Reapertura en el Noroeste Argentino (NOA)

Por reapertura de tumbas se entiende la práctica de abrir un entierro en el que ya con anterioridad se depositaron cuerpos y/u objetos. La nueva apertura puede estar desplazada o no en el tiempo, puede involucrar el retiro de cuerpos u objetos previos, así como también su rotura. La reapertura puede ser motivo de ofrendas, de la incorporación de alimentos y/o líquidos. Pero más importante aún, habilita la contemplación de los muertos, de los antepasados; el acto de reapertura es una instancia de creación y recreación de las relaciones entre los vivos y los muertos de una sociedad, además de ser un canal para la reafirmación de otros valores, creencias, prácticas y relaciones sociales, como la memoria, la transmisión de saberes, la fecundidad, los ciclos agrícolas, entre otros.

Se conoce que la práctica de reapertura de tumbas estuvo presente entre pueblos de la Quebrada de Humahuaca durante el período tardío; por ejemplo, Palma (1997-1998, 1998) menciona que en el sitio La Huerta (provincia de Jujuy) "Predomina la inhumación colectiva, con enterratorios sucesivos, lo que permite inferir que se trataría de criptas familiares. La presencia en muchos casos de más de una tumba por recinto hace suponer que, agotada la capacidad de una cámara, se construía otra para las nuevas inhumaciones…" (1998:45), cabe destacar que todos los entierros del sitio mencionado eran realizados dentro de los recintos habitacionales.

En el sitio Santa Rosa de Tastil (Quebrada del Toro, provincia de Salta) la gran mayoría de los entierros son fardos funerarios secundarios conformados por una recombinación de huesos de diferentes individuos (Cigliano 1973).

En otros casos se alude a la ausencia de partes esqueletales, principalmente cráneos. Por ejemplo, en el Cementerio 1 del valle de Caspinchango (provincia de Catamarca) existen registros de enterratorios de individuos sin sus cráneos (Matera 2006, 2008). Esto puede estar indicando una acción de reapertura de las tumbas para retirar partes del cuerpo. También en otros sitios del noroeste argentino se menciona el hallazgo de cráneos aislados, práctica que en la literatura arqueológica es referida como "cráneos trofeo" (Vignati 1930, 1953).

En la zona contemplada para este trabajo, Amuedo (2010) estudió la práctica de reapertura en entierro de niños en urnas. La autora comenta que dentro de los recintos habitacionales del Valle Calchaquí Norte (Ej.: Mariscal, La Paya, Ruíz de los Llanos, y Tero en la provincia de Salta), las bocas de las urnas funerarias quedaban expuestas sobre el piso de ocupación facilitando el acceso a las mismas. Además, las tapas que cubrían las ollas no eran selladas, si no que podían ser removidas; y muchas urnas se encontraron vacías o con pocos sedimentos en su interior (Amuedo 2010).

Guamán Poma de Ayala describe cómo los incas "…en noviembre, mes de los difuntos, los sacaban de sus bóvedas o *pucullos,* les daban de comer y beber, los vestían con sus ricas ropas, le ponían plumas en la cabeza y cantaban y danzaban con ellos. Los colocaban en unas andas y los llevaban en ellas de casa en casa, por las calles y plaza, hasta que volvían a ponerlos en sus *pucullos* dándoles su comida y vajilla…" (Guamán Poma de Ayala 1980:179 [1615-1616] citado en Solís Tolosa 2002). Si bien la cita hace referencia al Perú, permite mostrar que la práctica de apertura de tumbas estaba extendida en el mundo andino, aunque con algunas características diferenciales, ya que no se dispone de documentos escritos que mencionen explícitamente la exhibición pública de los muertos en el Valle Calchaquí Norte.

A continuación se enumeran algunos indicadores arqueológicos que pueden sugerir la práctica de reapertura de tumbas. La lista presentada no agota los indicadores posibles, sino que se adaptó a la muestra y a la información aportada por el estudio bibliográfico, pero sin dejar de mencionar algunos puntos de interés no representados en el caso bajo estudio (ver más abajo). Es importante destacar que muchas veces la presencia de sólo uno de estos indicadores no es suficiente para hablar de la reapertura de tumbas.

Indicadores de Reapertura de Tumbas:
La reapertura de la tumba, ya sea para incorporar un nuevo cuerpo o realizar alguna ofrenda puede estar indicada por alguno de los siguientes ítems o una combinación de ellos:

1- Superposición de esqueletos o eventos: unos sobre otros en contacto o no, o en desorden y se confunden las partes.

2- Los restos esqueletarios que aparecen por debajo (más antiguos) pueden estar dispersos (no aparecen en posición anatómica), fracturados, mezclados con otros restos.

3- El material que aparece por debajo (más antiguo) puede presentarse fragmentado y sus fragmentos mezclados con otros elementos, volcados o incompletos.

4- Los restos esqueletarios que aparecen más arriba dentro de la estructura o entierro (más tardíos) están en posición anatómica y sus partes mejor conservadas.

5- Los objetos que se encuentra más arriba en la estructura o entierro (más tardíos) están completos o mejor conservados.

6- Se trata de una tumba múltiple: contiene más de un individuo.

7- Las rocas que hacen de tapa de las tumbas son fáciles de retirar.

8- Las tumbas están ubicadas en lugares de circulación cotidiana y son de fácil acceso.

9- El interior de la tumba no aparece relleno hasta el tope de sedimentos.

10- La bocas de las tumbas se encuentran al ras del suelo.

11- Cambios en las prácticas de entierro que permiten hablar de eventos diferentes en el tiempo.

12- Esqueletos dispuestos en diferentes orientaciones o posiciones.

13- Entierros de adultos asociados a eventos de entierro de niños en urnas.

14- Partes esqueletales ausentes, recombinación de partes esqueletales que pertenecen a individuos diferentes, entierros secundarios.

De los criterios mencionados con anterioridad, dos de ellos, los puntos 11 (cambios en las prácticas de entierro) y 14 (ausencia de partes esqueletales/entierros secundarios), no están representados en la muestra analizada. Durante el período tardío (900-1470 AD) se observan en la zona, una variedad de formas de entierro (entierro de adultos en cistas

dentro y fuera de los sitios; entierros de infantes en urnas dentro de las casas, fuera de las casas, y en cistas; entierros de niños mayores en cistas) que se mantienen durante el lapso de tiempo estudiado e incluso en momentos posteriores (Amuedo y Kergaravat 2009; Kergaravat y Amuedo 2009). También existe una continuidad en las prácticas mortuorias en relación al lugar de entierro, en la arquitectura de la tumba, en la cantidad de individuos enterrados y en el tipo de acompañamiento, entre otros (Acuto *et al.* 2011; Kergaravat 2010).

Características de la muestra estudiada

La muestra de tumbas[1] seleccionada proviene de los sitios La Paya (SSalCac1), Tero (SSalCac14) y Kipón (SSalCac3). Se han visualizado cistas en otros sitios de la zona a través de prospecciones sistemáticas, particularmente en los sitios de Mariscal (SSalCac5), donde se relevaron un total de 19, Loma del Oratorio (SSalCac147) y Ruiz de los Llanos (SSalCac10), pero todas ellas fueron aparentemente saqueadas y no se cuenta con información detallada de las mismas, sólo se conocen sus características constructivas y localización.

Para la construcción de la base de datos se trabajó con publicaciones y diarios de campo de los sitios mencionados, luego se seleccionaron las tumbas que contaban con descripciones completas del acompañamiento, ubicación en el sitio y cantidad de esqueletos. Se excluyeron aquellas que contenían algún objeto de filiación inca (aríbalos, platos pato, ollas pie de compotera, tumis) debido a que el presente estudio ancla su recorte temporal en el período tardío. Por último, se consideraron sólo los entierros múltiples, es decir, aquellos que contenían más de un individuo al momento de su excavación. Si bien los entierros individuales participaban del mismo sistema de creencias y prácticas, y es factible pensar que ellos también fueron reabiertos en algún momento, la decisión de considerar sólo los entierros múltiples es una opción operativa-metodológica, un requisito mínimo para empezar a hablar de la reapertura de las tumbas y de la incorporación de cuerpos y objetos.

La muestra de tumbas estudiada suma un total de 110 entierros, que contienen 499 individuos (Tabla 1). De los cuales, 98 corresponden al sitio de La Paya (SSalCac1) (Ambrosetti 1907); otras 5 tumbas fueron relevadas por P.P. Díaz (1978-84) en el sitio Tero (SSalCac14); y por último, 7 tumbas fueron descritas por Debenedetti (1908) para el sitio Kipón (SSalCac3).

Sitios	Cantidad de Tumbas	N° de individuos
La Paya	98	432
Tero	5	31
Kipón	7	36
Total	110	499

Tabla 1. Muestra de tumbas múltiples analizadas.

En aquellos casos en que se desconoce la cantidad de esqueletos presentes en el sepulcro, debido al deterioro de los mismos, por razones operativas se contabilizan 3 individuos por cada entierro, ya que se conoce que son entierros múltiples y el promedio de cuerpos por entierro es de N=3. Por ejemplo, en Kipón, Debenedetti señala que en el Hallazgo 10 se encontraron “una serie de esqueletos” (1908:31). Mientras que en La

[1] En el trabajo se utilizarán indistintamente los términos tumba, cista, entierro, sepulcro o estructura mortuoria.

Paya, debido al mal estado de conservación de los restos óseos, Ambrosetti (1907-1908) no tubo acceso a la cantidad de esqueletos de los sepulcros 142 (aclara que se trataría de más de 3 cuerpos), 88 (más de 2 cuerpos), 104, 53 y 20 (comenta que se trata de "varios" individuos). Por último, en los entierros 89, 172, 186 y 189 el autor no hace referencia al número de individuos.
En los casos estudiados se observan individuos adultos, niños (sub-adultos mayores a 3 años de edad) e infantes (desde el nacimiento hasta los 2 años de vida). Estos últimos aparecen dentro de urnas, acompañando los entierros de adultos en cistas, es decir que tienen una doble contención, la urna y la cista o tumba. Si bien se conocen casos de entierros múltiples de niños en urnas que fueron inhumadas directamente en la tierra (ver Amuedo 2010), los mismos fueron tratados con profundidad por Amuedo (2010) y no se los trata aquí.

Análisis de la muestra

Un aspecto interesante de la muestra es que todos los entierros son primarios, en otras palabras no se observan entierros secundarios. Un entierro primario es aquel donde un cuerpo es colocado directamente en su lugar definitivo de descanso y sin ser desarticulado, es decir que el esqueleto se presenta completo y cada hueso ocupa el lugar anatómico correspondiente. El hecho de que la muestra presente estas condiciones apoya la idea de que los cuerpos una vez depositados, no fueron retirados, ni trasladados, y si la tumba era reabierta, lo era para agregar cuerpos, o realizar ofrendas[2]. En el caso de los objetos que acompañan la tumba bien pudieron ser retirados, al tiempo que se incorporaban nuevos, lo mismo con otras ofrendas, como alimentos y líquidos (agua, chicha). Mientras que un entierro secundario, es aquel en que se produjo un traslado, almacenamiento o reacomodamiento del cuerpo previo a su sepultura. Los fardos y osarios pueden ser entierros secundarios, y en estos pueden estar o no ausentes algunas partes esqueletarias. Weiss-Krejci (2004) señala que la presencia de cuerpos re-depositados (entierros secundarios) es una marca distintiva de las tumbas colectivas. Plantea que en todas las criptas multigeneracionales al menos un cuerpo ha sido exhumado y re-depositado, aunque incluso en un contexto histórico es difícil determinar si la intención original era la exhumación del difunto o si la decisión de exhumar y re-depositar el cuerpo fue tomada más tarde por un descendiente. Como se expuso en un principio, en el caso estudiado la totalidad de la muestra está constituida por entierros primarios.

En cuanto a los ítems numerados, se recuerda que el análisis se realizó sobre la información disponible en las publicaciones y libretas de campo, por lo que en algunos casos simplemente no se cuenta con el dato preciso (Tabla 2).

Los resultados obtenidos del análisis de la muestra fueron los siguientes:
1- Superposición de esqueletos o eventos: en el 54,5% de las tumbas estudiadas (N 60 sobre un total de 110), los autores mencionan que los cuerpos efectivamente se superponen o, que al menos sus partes se confunden. Por ejemplo en la tumba 112 de La Paya (Figura 1 y Tabla 2) Ambrosetti (1907) describe varios eventos de inhumación en los

[2] Una alternativa sería que los cuerpos hayan sido retirados, y luego depositados en otros contextos. Sin embargo, todos los tipos de entierros conocidos para la zona mantienen las características mencionadas: son entierros múltiples o individuales, con cuerpos en posición anatómica; no se observan entierros secundarios (fardos, cremaciones, depósitos votivos, osarios), ni cuerpos con partes faltantes (ej.: cráneos, extremidades, etc.), a diferencia de lo que puede señalarse para otras zonas del Noroeste Argentino (Cigliano 1973; Matera 2006, 2008; Palma 1998).

que pudo constatarse cómo los cuerpos se apoyaban unos sobre otros. En el entierro 21 del sitio Tero, Díaz describe que "…en el relleno de la tumba se pueden observar tres capas de ceniza y una de color negruzco, encima de las cuales se colocaron los entierros en distintas capas, encima de cada capa de entierro una capa de greda de 10 a 15 cm…" (Díaz 1978-84). Se trata de un caso particular en el que cada evento fue separado con tierra, rocas y cenizas, mientras que en los restantes, si bien varias veces se menciona la presencia de cenizas, los cuerpos están encimados, es decir, en contacto. Estas evidencias demuestran el acto repetido de agregar nuevos cuerpos en una tumba existente. En el 45,5% restante, los autores simplemente no mencionan la superposición o el contacto entre los cuerpos, por lo que no se puede descartar esta posibilidad. Este conjunto de tumbas contienen entre 2 y 6 individuos cada una, por lo que otra opción es que hayan sido colocados con mayor cuidado, y en algunos casos aprovechando las dimensiones de las cistas[3].

2 y 4- Los restos esqueletarios que aparecen por debajo (más antiguos) pueden estar dispersos, fracturados o mezclados con otros restos, mientras que los restos más tardíos se encuentran en posición anatómica y sus partes mejor conservadas: Sólo en el 8% de los casos (N 9) se menciona que la conservación de los restos óseos más antiguos es menor a la de los restos más recientes que se encuentran por encima (ver en la Tabla 2 los entierros 16, 17, 101 y 137 de La Paya; el entierro 10 de Tero; y las tumbas 4, 10 y 12 de Kipón). Varias veces los autores mencionan que las causas del estado de deterioro de los huesos son naturales, sobre todo la presencia de caliche[4]. Se puede inferir que la incorporación de nuevos cuerpos no afectaba la integridad de los anteriores, aunque si su articulación.

3 y 5- Los objetos que se encuentran más arriba en la estructura o entierro (más tardíos) están completos o mejor conservados que aquellos que aparecen por debajo o son más antiguos. En el 7% de los casos (N 8) los autores aclaran que los objetos más antiguos aparecen destruidos o en menor estado de conservación que los objetos que fueron depositados con posterioridad. En el entierro 75, Ambrosetti menciona un vaso incompleto que presenta una fractura muy antigua (1908). La parte faltante del vaso bien pudo ser retirada en uno de los eventos de reapertura de la tumba o ser incorporada a la tumba ya fracturada[5] (Acuto *et al*. 2008; Acuto *et al*. 2011). Otros objetos en esta misma tumba aparecen fragmentados y sus partes dispersas (pucos), mientras que algunos otros aparecen volcados, en posición vertical o de canto.

6- Existencia de entierros múltiples o colectivos: como se comentó más arriba todos los entierros estudiados son múltiples. Las tumbas individuales en algún momento pudieron contener más cuerpos, pero no es posible asegurarlo, en parte debido a que se está trabajando con material bibliográfico y no de excavación directa; pero además, no se han hallado contextos mortuorios a los que estos cuerpos hayan sido trasladados y depositados con posterioridad.

7- Las tapas de las tumbas son fáciles de retirar: las tumbas presentan tapas en falsa bóveda, es decir que las lajas (rocas) se distribuyen circularmente sobre la cista hasta

[3] Las cistas presentan diámetros que varían entre 1 y 2 metros, aunque la gran mayoría tiene 1,50 y 1,80 metros de diámetro. Las alturas o profundidades de las cistas, medidas desde la boca hasta las bases de las mismas, varían entre 0,70 y 1,80 m, siendo el promedio de 1,50 m de profundidad.

[4] El caliche es un depósito endurecido de carbonato de calcio que se sedimenta con otros materiales, como arena, arcilla, grava, limo y en este caso con los restos óseos y materiales enterrados, destruyéndolos.

[5] En trabajos anteriores se menciona que durante el período tardío no había una producción especializada de objetos para la tumba, sino que en estas se incorporaban elementos con historias y usos previos (Acuto *et al*. 2008; Acuto *et al*. 2011).

cubrir la totalidad de la abertura o boca. Si bien los autores mencionan explícitamente este tipo de cerramiento en sólo el 11% de los casos (N 12), se asume que el resto de las cistas tenían el mismo sistema de techado o alguno similar (Figura 2). La ventaja de este cerramiento era permitir la fácil remoción de las lajas y el acceso directo al contenido de las tumbas.

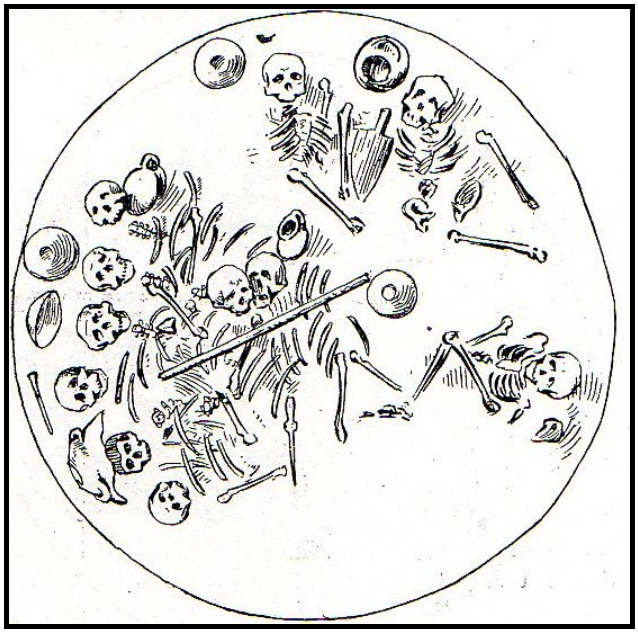


Figura 1. Sepulcro 112 de La Paya, donde se observan varios eventos de inhumación superpuestos (Tomado de Ambrosetti 1907:197, Fig. 94).

8- Las tumbas están ubicadas en lugares de circulación cotidiana: en los sitios considerados (La Paya, Tero y Kipón), así como en otros sitios de la zona (Mariscal, Las Pailas, Borgatta, Ruíz de los Llanos, Loma del Oratorio, etc.) las tumbas están distribuidas dentro de los sitios de habitación y en las inmediaciones de los mismos. Dentro de los sitios, las tumbas se encuentran junto a los recintos habitacionales, sobre las vías de circulación y en espacios abiertos entre los recintos (Acuto *et al. 2008;* Acuto *et al.* 2011; Kergaravat 2010). Es decir que, el 100% de los entierros se localizan en los lugares de residencia o cercanos a estos, por lo que formaban parte del ambiente construido diario de la gente de los poblados, lo que facilitaba a su vez el acceso a los mismos. Esto se diferencia del caso de La Huerta en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy), mencionado más arriba, en el que los entierros se construían dentro de los recintos. Esta diferencia puede estar marcando pautas de accesibilidad al muerto y al ritual de entierro y reapertura. Al hallarse las tumbas entre las casas y patios, pero siempre fuera de ellos, y en los lugares cotidianos de paso, las actividades podían ser atendidas por otras gentes, y no necesariamente sólo por aquellas que vivían junto a las tumbas.

9- El interior de la tumba no se encuentra relleno: Los casos en que las cistas aparecen medias o completamente rellenas con sedimentos, son aquellos en que sus tapas colapsaron, y los sedimentos cayeron hacia el interior junto con otros restos (material de la superficie, rocas, fragmentos de lajas-tapa, etc.). Los autores constatan el derrumbe de las tapas y estructuras con la consiguiente caída de materiales dentro de las tumbas tan sólo en 3 casos. En el 97% de las cistas (N 107) los cuerpos no fueron cubiertos con tierra (o algún otro relleno, cenizas, greda, rocas), al menos por el lapso de tiempo en el que estaba previsto que la cista fuera reutilizada. Sólo en 2 entierros (196 de La Paya y 50 de Tero) se menciona que las cistas fueron rellenadas con tierra de manera intencional y

sellándolas definitivamente. Un caso diferente es el que se observa en el entierro 10 de Tero donde cada evento de inhumación fue separado con capas de ceniza y greda (Díaz 1978-84).

10- La bocas de las tumbas se encuentran al ras del suelo: En el 40% de las cistas (N 44) se hace mención a la cercanía de sus aberturas a la superficie actual del suelo, a profundidades que varían entre 0 y 28 cm, lo cual aumenta las posibilidades de acceso corporal y visual a las mismas. Sólo en 3 casos se indica que la boca aparece a un nivel más profundo (entre 0,80 y 2 m de profundidad). En el 57% restante no se dispone de la información relativa a la profundidad de las bocas.

11- Cambios en las prácticas de entierro en el tiempo: no se constata en estos casos.

12- Esqueletos dispuestos en diferentes orientaciones o posiciones: La posición del cuerpo que predomina es de cúbito dorsal (derecho y boca arriba), y orientado de Oeste a Este (con la cabeza mirando al E).
Se observa que en un 13% de los casos (N 14), se menciona que alguno o algunos de los cuerpos de una tumba fueron depositados en la dirección opuesta O-E, o con la cabeza mirando al N.
Con respecto a este punto, se puede agregar que ante el acto repetido de abrir una tumba para colocar nuevos individuos, se esperaría mayor variabilidad en cuanto a la orientación y posición de los cuerpos dentro de ellas; pero en realidad este arreglo tiene un significado para la sociedad y no son disposiciones azarosas. En la literatura etnográfica del NOA se menciona el Oeste como el mundo de los muertos, aunque no es posible extrapolar esta afirmación, si se puede decir que hay diferentes principios (sociales, religiosos, cosmológicos) regulando la posición y orientación de los cuerpos dentro de la tumba.

13- Entierros de adultos asociados a eventos de entierro de niños en urnas (neonatos o niños de hasta 2 años). Se describen 6 situaciones en las que aparecen niños en urnas dentro de las cistas, junto a los adultos: los entierros 17, 22, 95, 101 y 133 de La Paya (Ambrosetti 1907); y el entierro 10 de Kipón (Debenedetti 1908). En un caso (entierro 48 de La Paya) se menciona el hallazgo de una urna funeraria fragmentada, pero no se observan los restos del niño.
Este ítem se añade a la lista porque se piensa que la incorporación de un niño en urna a la tumba pudo ser un evento que tuvo lugar en un momento diferente a la inhumación de los adultos -aunque no necesariamente-, y que cómo tal, implicó la reapertura de la misma.

14- Partes esqueletales ausentes o partes esqueletales presentes que pertenecen a diferentes individuos: no se constata en estos casos.

Es interesante mencionar algunos hallazgos realizados por Ambrosetti (1907) en La Paya que fueron considerados como “almacenes”, por ejemplo el Hallazgo 10, descrito como un depósito de mazorcas que contenía también algunos otros elementos como una pecana, una bola arrojadiza y arcilla. Mientras que otros, denominados “simulacros de tumbas”, como el hallazgo 105 y el 200, poseían una variedad de pucos y otros contenedores cerámicos. Estos hallazgos reúnen las características enumeradas para los sepulcros estudiados en cuanto a su localización, arquitectura y construcción, sin embargo, aunque contenían objetos materiales, no presentaban cuerpos. Es interesante pensar como estas estructuras entran en juego en relación a la reapertura de tumbas, ¿Contuvieron alguna vez cuerpos? ¿Fueron estos removidos? ¿Podían los rituales de reapertura realizarse sin

la presencia de cuerpos humanos y sólo con los objetos que suelen acompañar a los difuntos en la tumba? En necesario profundizar el estudio sobre el registro de la zona e indagar estos interrogantes.

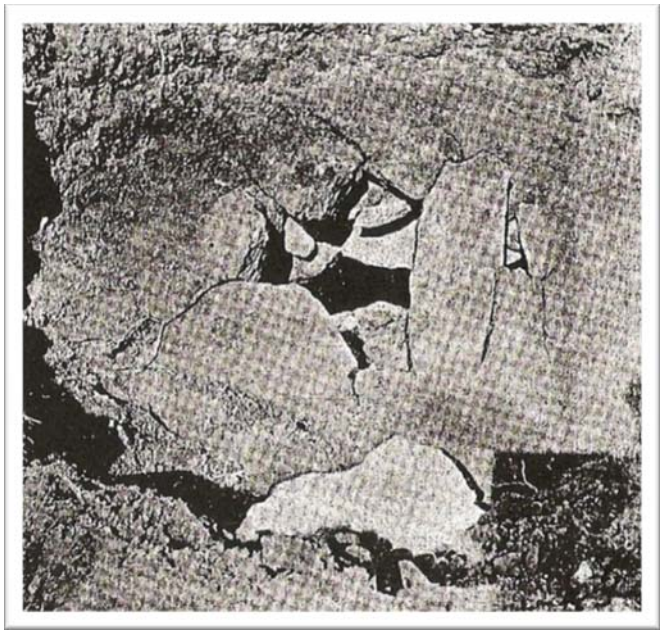


Figura 2. Boca del Sepulcro 112, donde se observa la forma y disposición de las piedras lajas que forman el techo en bóveda (Tomada de Ambrosetti 1907:163, Fig. 83).

Cabe destacar el entierro 164 de La Paya; el cual, a diferencia del resto de la muestra, presenta forma rectangular (1,50 x 1,20 m) y con paredes hechas con una única hilera de grandes lajas planas colocadas horizontalmente. La descripción de la tumba 164 dada por Ambrosetti (1907) parece remitir a una tumba típica del período formativo (500 aC al 500 dC aproximadamente; Baldini 2007; Díaz 1976; Seldes y Zigarán 2010), pero a su vez contiene un disco metálico, un objeto diagnóstico del período tardío (900 al 1470 dC). A modo de hipótesis se puede adelantar la idea de que la tumba fue construida en épocas más tempranas y que continuó siendo utilizada en momentos posteriores, cuando se le incorporó el disco metálico. Para conocer la historia de este entierro se hace necesario ampliar los estudios en la zona.

Conclusiones y discusión

En resumen, en la gran mayoría de las tumbas los cuerpos no fueron cubiertos con sedimentos, sus bocas se construyeron inmediatas a la superficie, con las tapas fáciles de remover, y al mismo tiempo se las localizó en los mismos lugares donde la gente vivía y pasaba gran parte de sus vidas cotidianas; aspectos que permiten afirmar que las cistas fueron construidas con la intención de facilitar el acceso corporal y visual a las mismas. La reapertura, como se mencionó más arriba, no sólo tiene el propósito de añadir cuerpos a la tumba, sino que constituye un acto de comunicación, es tanto una lectura como una escritura del “texto espacial” que se inscribe sobre la tumba y que se manifiesta a través de la manipulación y relocalización de sus elementos ya sea para retirarlos, agregar otros nuevos, o colocar alimentos y líquidos en las ollas y pucos, dando como resultado una nueva configuración espacial, un nuevo texto (Thomas 1990). Es así que los objetos materiales también constituyen agentes activos en la construcción y recreación de relaciones en el contexto de la reapertura de la tumba, son “depósitos dinámicos”, como

los denomina Hendon (2003). Los materiales que acompañaban al difunto eran aquellos mismos que se hallan en los contextos domésticos y que se utilizaban en las actividades de la vida diaria, por lo que al colocarlos en la tumba y participar en los rituales mortuorios, los objetos establecían una continuidad entre la vida y la muerte en las poblaciones tardías. La vida de las cosas, su biografía e historia no concluía con su entierro, así como tampoco lo hacía la persona que fallecía, si no que a través de la reapertura de la tumba se reactivaba la relación de los vivos con sus antepasados y con los objetos de la tumba (Para mayor información sobre la relación del acompañamiento mortuorio con las actividades domésticas leer Acuto *et al*. 2011). El conjunto de acciones vinculadas a la reapertura de la tumba forman parte de procesos más amplios de negociación de las relaciones sociales; es así que a través de acontecimientos importantes (una muerte, la construcción de una tumba, la realización de una ofrenda o acto ritual) y de la memoria que los grupos mantienen de sus ancestros, se crean, negocian y discuten las cuestiones de los vivos, y no sólo de los difuntos.

Al no contar con análisis genéticos de los restos óseos, no es posible afirmar una relación filial entre los difuntos depositados juntos en las mismas estructuras mortuorias, aunque esta posibilidad ha sido sugerida por otros autores para sitios del período tardío (Palma 1998). Otra idea al respecto sugiere que las tumbas refieren a la comunidad, y a los antepasados como un todo, y no a individuos, familias o linajes particulares. A través del estudio del acompañamiento mortuorio, Acuto *et al.* (2011) plantea que en la tumba, al mezclarse y confundirse los restos de unos cuerpos con otros, su identidad individual se pierde, fundiéndose de esta manera el individuo con la comunidad mayor, y pasando a formar parte de una categoría general de ancestro (Acuto *et al.* 2011; Allen 1988; Gose 1994; Harris 1982).

Lo que se quería demostrar a través del estudio de la práctica de reapertura es que la relación entre la vida y la muerte, en el pasado, era una relación de continuidad que se extendía en el tiempo, al menos cuando la tumba era reabierta durante las nuevas exequias, o en eventos especiales en los que se realizaban ofrendas a los antepasados como ocurre en la actualidad en el día de los muertos o de las almitas, cuando los familiares del difunto se acercan hasta el cementerio para compartir con los fallecidos y los demás concurrentes las comidas, bebidas y otros gustos del familiar recordado, como cigarrillos, coca, bebidas alcohólicas, etc., al mismo tiempo en que se adorna, y redecora la tumba, quitando aquellas cosas que se fueron deteriorando y cambiándolas por otras nuevas (flores de plástico, floreros, fotos, medallas, rosarios, etc.) (Hoyos 2001; Torino 2009). Si bien en la actualidad no hablamos de la reapertura de las tumbas, el concepto es similar, los actos se canalizan para reactivar o fortalecer la relación con los muertos, ganando sus favores y honrando su recuerdo, ya sea para garantizar el ciclo agrícola y de la vida como se hacía en el pasado, o para pedir protección a un familiar fallecido que puede interceder por uno, como se sigue viendo en la sociedad actual.

En las sociedades tardías, esta permeabilidad entre la vida y la muerte que creaban los objetos presentes en ambas esferas, se incrementaba si tenemos en cuenta que los sepulcros eran reabiertos. Vida y muerte no habrían sido así dos esferas claramente demarcadas o alienadas, sino que habría permeabilidad entre ambas por encontrarse embebidas en una misma matriz simbólica y material. En este contexto histórico, la experiencia de la muerte, y el muerto mismo, se insertaban en lo cotidiano y mundano (Acuto *et al.* 2011).

SITIO	N° DE TUMBA	N° DE INDIVIDUOS	OBSERVACIONES
LA PAYA	15	9	Los 9 esqueletos aparecen enterrados a 70 cm de profundidad en confuso desorden. Asociados a 2 pucos, un collar de cuentas, resina, 1 marlo, 1 mate y 7 torteros (Ambrosetti 1907:105).
LA PAYA	16	8	"Los 8 esqueletos fueron colocados con bastante irregularidad, y a juzgar por su estado y el de los objetos extraídos, el sepulcro fue abierto varias veces, y el entierro de los restos no fue contemporáneo". Agrega que los últimos inhumados lo fueron con bastante precipitación. Ningún objeto se halló sano, por esto Ambrosetti dice que los objetos pertenecieron a los primeros cadáveres. Asociados a una urna ordinaria, 1 vaso globular, un vaso libatorio y restos de pucos campanuliformes (Ambrosetti 1907:105 y 106).
LA PAYA	17	4	Por la remoción y superposición de los objetos, Ambrosetti plantea que fue utilizado varias veces, ya sea para colocar adultos (2) o para colocar niños en las urnas (2). Estas fueron los primeros en ser enterrados ya que las urnas se hallaban rotas y los fragmentos desparramados por la tumba. Se hallaron 4 pucos, y 25 cm. más abajo 1 puco y una placa de cobre, un puco negro lleno de ceniza y otro de canto (Ambrosetti 1907:107).
LA PAYA	22	6	Contenía 6 esqueletos y sobre estos se encontró una urna funeraria de niño fragmentada, vacía y acostada en la dirección de los pies. Junto a los esqueletos 2 cuchillones de madera, al lado de las cabezas 5 pucos de diferentes tipos (Ambrosetti 1907:110).
LA PAYA	41	8	Contenía 8 esqueletos que por su colocación es de suponer que fueron depositados en diferentes épocas. Asociados a 2 pucos, 7 horquetas, 1 topo o alfiler, 2 elementos para tejer, 9 torteros de madera, 1 topo de hueso, 1 tableta, 1 figura humana, 1 escarificador, 2 cuchillones de madera y una pala corta destruida (Ambrosetti 1907:127).
LA PAYA	75	6	Contenía 6 esqueletos "…con señales evidentes de que habían sido depositados en épocas diferentes"; se hallaron 2 pucos fragmentados, el 2do., incompleto, 1 puco negro fragmentado, 1 medio vaso con una fractura muy antigua que según Ambrosetti, parece haber sido enterrado así. Un morterito de lava, 1 tortero de madera, 1 punta de flecha de obsidiana, 104 cuantas de malaquita. Hacia un rincón de la tumba, boca abajo se encontró un pequeño vaso asimétrico con rastros de acción de fuego en el interior (Ambrosetti 1907:154).
LA PAYA	76	8	Contenía 8 esqueletos orientados en todas las direcciones y una gran cantidad de fragmentos de vasos y pucos cuya reconstrucción no fue posible. Se recuperaron 6 pucos de diversos tipos y calidades. Se hallaron 2 placas cuadrangulares de cobre. También se recogieron pequeños fragmentos de objetos de madera (Ambrosetti 1907:154 y 155).
LA PAYA	91	12	Contenía 12 esqueletos que seguramente fueron colocados allí en diversas épocas, de éstos conseguimos recoger 2 cráneos. Pudimos constatar la presencia de 2 palas grandes de madera que nos fue imposible extraer por su mal estado de conservación, levantamos 1 cuchillo de madera. Varios trozos de obsidiana, 1 gran achuela de bronce, 1 puco negro, 1 puco de paredes convexas y asas de 2 puntos decorado externo N y R, con el símbolo de la serpiente de 2 cabezas dispuesta en S. Restos de un vaso libatorio decorado externo N/R. 1 vaso asimétrico que contenía 1 rodado pequeño, 1 fragmento de proyectil arrojadizo, y 1 cincel de piedra. Por último, un vaso con pie saliente (Ambrosetti 1907:176 Y 177).
LA PAYA	92	7	Contenía 7 esqueletos dispuestos en varias capas, lo que indicaba que fueron inhumaciones sucesivas. El contenido era mínimo: los restos de un cesto, 1 pequeño morterito de lava, restos de torteros de madera, de 1 cincel de cobre, 1 puco negro fragmentado, 1 plato muy abierto, playo y con un pie circular saliente muy destruido por el salitre con rastros de haber estado decorado en el interior con figuras negras/rojo geométricas (Ambrosetti 1907:177).
LA PAYA	101	6	Contenía 6 esqueletos de los que sólo se recogieron algunos huesos. Sólo se rescató 1 puco negro completo entre muchos fragmentos de ollas toscas probablemente ocupadas en sus orígenes por niños. 1 pala de madera, 1 palita plana para revolver ollas, fragmentos de útiles de madera, 1 mate ubicado junto a 1 cesto que no pudo extraerse, pintura roja, 2 horquetas de madera, 8 torteros de madera con grabados de figuras femeninas con el pelo dividido al medio en 2 trenzas. "Este sepulcro por su contenido parece haber estado ocupado exclusivamente por mujeres, algunas quizás acompañadas por sus hijos a juzgar por los restos de las urnas funerarias, pero éstas seguramente fueron las primeras enterradas" (Ambrosetti 1907:186).
LA PAYA	104	3	Contenía varios esqueletos, y los acompañaban 1 ollita negra de asas horizontales, 1 vaso, 4 pucos, 1 vaso alto con decoración exterior negra de varios ángulos, fragmentos de obsidiana, horquetas de madera, 2 cinceles de

			cobre, 2 rodados pequeños. En este caso Ambrosetti (1907) no señala posibilidad de distintos eventos de entierro pero el desorden interno sugiere la posibilidad.
LA PAYA	106	9	Contenía 9 cadáveres pudiéndose rescatar 1 cráneo. 8 pucos con diferentes tipos de decoración, 1 plato, 1 pala; 1 bastón, 1 cincel de cobre junto a un mango de madera. En este caso Ambrosetti (1907) no señala posibilidad de distintos eventos de entierro pero el desorden interno y el estado de conservación de los objetos y esqueletos sugiere la posibilidad.
LA PAYA	108	5	"Contenía 5 esqueletos hacinados, como si hubieran sido colocados sucesivamente con remoción de los huesos de los anteriormente sepultados" (Ambrosetti 1907:194). Pocos objetos hallamos aquí: 1 puco negro, 1 tinaja pequeña decorada en el exterior con motivos en negro que confluyen en una franja roja a la altura de las asas, 1 pala de madera fragmentada.
LA PAYA	109	4	Contenía 4 esqueletos, 3 de ellos orientados de O a E y 1 de N a S. Asociados a 1 trozo de madera deteriorado que se hallaba a un costado; 1 pecana plana con su mano, 1 vaso asimétrico, entre las cabezas de 2 de los esqueletos un puco, y junto a este, un puco negro, colocado verticalmente, pintura roja. En este caso Ambrosetti no menciona que el entierro se haya realizado en diferentes épocas pero llama la atención que los restos estén orientados en diferentes direcciones ya que en la mayoría de las tumbas aparecen en la misma dirección. Y la posición de algunos objetos como el puco colocado verticalmente.
LA PAYA	112	11	Contenía 11 esqueletos que aparecieron distribuídos en grupos: 6 orientados de O a E, 2 de N a S, 1 de E a O, y 2 en el centro (uno sobre el otro) y a su vez depositado sobre el grupo de los 6 primeros. El grupo de 6 presentaba: 1 esqueleto (el 2do.) con la cabeza cubierta con un fondo de urna 3 cinturas, entre el 2do y el 3er cráneo se halló un cincel de cobre, junto al 4to cráneo un puco pintado y sobre el cráneo del 5to esqueleto, 1 puco negro; y debajo del 6to cráneo un vaso asimétrico de canto. Entre los huesos del 4to esqueleto se halló 1 punta de flecha de obsidiana. En el grupo del Norte (2): el 1er. esqueleto tenía a su derecha 1 puco negro, 1 tortero de madera estrellado, pintura roja, 1 pala de madera y 1 vaso libatorio con una cabeza de felino. El grupo del centro presentaba junto al cráneo del 2do esqueleto: 1 vaso asimétrico y a los pies 1 puco. Sobre estos 2 esqueletos se encontró un bastón de madera. El esqueleto al Este no tenía objetos cercanos. Además se encontraron 1 alfiler de hueso o topu. Ambrosetti (1907:196) no especifica el entierro en diferentes momentos pero señala la superposición de los cuerpos, la tumba estaba cubierta con lajas que se podían remover.
LA PAYA	115	6	Contenía 6 esqueletos "bastantes confundidos", por lo que se dedujo que habían sido colocados en diversas épocas; sin embargo prima la orientación O a E. Se encontraron 1 vaso asimétrico volcado; 6 pucos de diferentes tipos, algunos trozos de obsidiana y de pintura roja (Ambrosetti 1907:200).
LA PAYA	118	9	"Aquí se hallaron 9 esqueletos sepultados con todo apresuramiento…" Se recuperaron 1 piedra rodada, 5 pucos. "La colocación de estas piezas dentro del sepulcro, así como la irregularidad de la posición de los muertos en un recinto tan estrecho, hace suponer que se trata de un caso análogo a otros ya descritos de inhumaciones sucesivas" (Ambrosetti 1907:206).
LA PAYA	131	5	Tapado probablemente por el acarreo por pendiente del cerro. Falsa Bóveda. Contenía 5 esqueletos: 2 orientados de E a O; 2 de NO a SE "que tal vez fueron colocados en posición sentada"; 1 en el centro; y de acuerdo a la figura 103 de la página 217 aparece superpuestos sobre los restantes. Sobre el esqueleto del centro había un tronco y una pala de madera, y a sus pies otro palo atravesado. Junto al 1er. esqueleto del grupo 1 se hallaron 1 alfiler de hueso, la figurina de 1 escarificador, 1 tableta de ofrendas con 3 personajes sentados, 1 vaso negro de asas transversales con semillas de zapallo en el interior. Sobre la cara del 2do esqueleto de este grupo se hallaba un bastón, y al lado de la cabeza 1 pala de madera, 1 vasito esferoide cubierto por 1 puco fragmentado, junto a este grupo se encontró 1 puco negro que contenía un cesto de paja y un mate pirograbado, al lado una pequeña placa pectoral de cobre, 1 fragmento de obsidiana y 1 vaso libatorio en posición vertical. Sobre los esqueletos del 2do grupo 1 bastón, entre sus cabezas varias horquetas y fragmentos de útiles de madera para hilar, 1 cuenta de collar de malaquita, 6 torteros, restos de 1 tableta, 1 fruto seco con agujero se suspensión, 1 punta de flecha. Otro puco negro estaba boca abajo sobre una ollita negra, esta sobre otro puco negro, y este sobre una pinza. "Al lado de este grupo yacía una urna pintada y sin gollete" (Ambrosetti 1907:217 y 219).
LA PAYA	132	10	Contenía 10 esqueletos. Los 3 del centro con los cráneos cubiertos con pucos. Al lado de estos se encontraron 2 cuchillones de madera, 1 útil de tejer, 1 tableta con una cara humana, 2 tabas, 1 rodado, 1 turmalina, 1 pala de madera

			puesta de punta y recostada contra la pirca, 1 puco negro y 1 puco decorado unidos por las bocas, Otros 2 esqueletos se encontraban cercanos a 2 pucos negros y a 1 vaso asimétrico, boca abajo, 2 palas, 1 bastón. Abundan los fragmentos que no pudieron recogerse ni identificarse (Ambrosetti 1907).
LA PAYA	137	8	Al Oeste había un conjunto de 7 esqueletos "varios de ellos superpuestos y los otros removidos, por lo que es fácil suponer que fueron colocados allí en épocas diversas y en su mayor parte en posición encogida y quizás sentados" (Ambrosetti 1907:227). Al Este se halló 1 esqueleto encogido acompañado por fragmentos de madera, 1 vaso libatorio, 1 vaso asimétrico y 1 puco pintado.
LA PAYA	146	4	Contenía 4 esqueletos "dirigidos de O a E con un poco de desorden, lo que parecía demostrar que habían sido depositados en épocas distintas" (Ambrosetti 1907:133). Objetos asociados: 1 puco negro fragmentado, 2 horquetas de madera destruidas y 1 pinza de cobre.
LA PAYA	152	20	Apareció a 2 m de profundidad, "…dentro del cual yacían confundidos 20 esqueletos" (Ambrosetti 1907:235) acompañados por 1 horqueta de madera, 1 lasca de obsidiana, 1 cilindro cónico, 2 pucos.
LA PAYA	188	2	Contenía 2 esqueletos asociados a 5 pucos, 1 punzón de bronce, 1 tortero de piedra, 5 torteros de madera, 1 cuchara, 3 horquetas de madera, y varios fragmentos de útiles de madera. "Todo esto estaba cubierto por un sin número de fragmentos de alfarería, como si fuese una cubierta o piso superior" (Ambrosetti 1907:268).
LA PAYA	190	6	"…contenía en desorden, 6 esqueletos" (Ambrosetti 1907:270) acompañados por 1 vaso libatorio boca abajo.
TERO	10	21	Se halla un cráneo a 0.74 m de profundidad y un desorden de huesos; "muy entremezclados aparecen los siguientes esqueletos...": 1 cráneo a 0.95 m, otros a 1 m de profundidad, "1 capa de ceniza entremezclada con los huesos"; a 1.18 m aparecen más cráneos, se van descubriendo capas de ceniza, piezas entremezcladas, 1 cesta y trozos de madera, fragmentos grandes de puco, "en el relleno de la tumba se pueden observar tres capas de ceniza y una de color negruzco, encima de las cuales se colocaron los entierros en distintas capas, encima de cada capa de entierro una capa de greda de 10 a 15 cm" La tapa es en falsa bóveda, los cuerpos fueron depositados en diferentes direcciones (Díaz 1978-84).
KIPÓN	4	3	A 90 cm de la superficie, al este se halló 1 esqueleto con el cráneo sobre una olla pequeña roja. Junto a este se encontraron una pinza depilatoria de cobre y un caracol terrestre. A mayor profundidad y sobre una gran laja se hallaron otros 2 esqueletos orientados como el anterior y asociados a un pequeño elemento de cobre. "Los objetos contenidos en esta tumba se encontraban bastantes deteriorados y, por su posición, permiten afirmar que se trata de yacimientos superpuestos, donde las inhumaciones tuvieron lugar en épocas distintas" (Debenedetti 1908:14).
KIPÓN	10	10	Contenía 9 esqueletos, "…de los cuales sólo pudieron extraerse 7 bien conservados. Los huesos estaban en desorden…" (Debenedetti 1908:29) asociados a 1 puco negro, 2 torteros estrellados, 1 pequeño puco, 1 urna santamariana N/B volcada que contenía los restos de 1 niño, cenizas, 1 mate pirograbado, pintura roja, 1 astrágalo agujereado. "Creemos descubrir, a través de este interesante hallazgo, dos épocas de inhumaciones. En la primera fue depositada cuidadosamente la urna y posteriormente arrojáronse, en desorden y a un tiempo, los restos de los nueve individuos cuyos huesos hallamos…" (Debenedetti 1908:31).
KIPÓN	12	12	"…a una profundidad de un metro se hallaron doce esqueletos muy desechos y dos piezas de alfarería…" (Debenedetti 1908:32), 1 vaso libatorio, junto a éste 1 fragmento de madera. "Excavada esta tumba 30 centímetros más, se halló junto a la pieza anterior, descansando sobre huesos, otro vaso libatorio [...] en su interior había un astrágalo agujereado, un mate negro, tres torteros y una pala de madera." (Debenedetti 1908:35). A la derecha de estos, 2 pucos. "Esparcidos en todo rumbo, en esta curiosa tumba de inhumaciones superpuestas, se halló abundante cantidad de restos de alfarerías diversas..." (Debenedetti 1908:35).

Tabla 2. Selección de una muestra de entierros donde se observan evidencias de diferentes eventos de inhumación acontecidos en el contexto de una misma tumba.

Bibliografía

Acuto, F. 2007. Fragmentación vs. Integración comunal: Repensando el Periodo Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños*. Arqueología y Antropología Surandinas 34:71-95. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo "R.P. Gustavo Le Paige S.J.", San Pedro de Atacama.

Acuto, F., C. Amuedo, M. Kergaravat, A. Ferrari, L. Gamarra y A. L. Goldin. 2008. "Experiencias subjetivas en las aldeas prehispánicas del valle Calchaquí Norte: Arqueología de la vida cotidiana, prácticas y relaciones sociales durante el Período Prehispánico Tardío". En: *Arqueología del extremo sur del continente americano. Resultados de nuevos proyectos*, L.A. Borrero y N. Franco (Eds.), CONICET – IMHCIHU, pp. 11-54. Buenos Aires.

Acuto, Félix, Marisa Kergaravat y Claudia Amuedo. 2011. Experiencia de la muerte y la representación de las personas en las prácticas funerarias del Valle Calchaquí Norte. *Comechingonia* s/n°. Artículo en evaluación.

Allen, Catherine. 1988. *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Ambrosetti, Juan Bautista.1907. Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya (valle Calchaquí, Pcia. de Salta). *Publicaciones de la Sección Antropológica* 3. FFyL, Buenos Aires.

Amuedo, Claudia. 2010. La muerte de niños y su tejido de materialidad. Prácticas, representaciones y categorías construidas en las tumbas de infantes en vasijas, Período Tardío (900-1470 DC), Valle Calchaquí Norte. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Amuedo, Claudia y Marisa Kergaravat. 2009. Las transformaciones en las prácticas culturales de los colonizados: las prácticas mortuorias bajo el dominio incaico en el Valle Calchaquí Norte. En: Actas del Simposio En la línea del cambio cultural: antecedentes, supuestos y prejuicios. XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Valparaíso, Chile. Artículo en Prensa.

Baldini, Lidia. 2007. Cancha de Paleta: un cementerio del período formativo en Cachi (Valle Calchaquí, Salta). *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 32:13-33. Universidad de Jujuy. Argentina.

Bourdieu, Pierre y Terry Eagleton. 2003. Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En: Ideología, un mapa de la cuestión. Editado por Slavoj Žižek, pp. 295-308. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Cigliano, Eduardo. 1973. *Tastil, una ciudad prehispánica argentina*. Ediciones Cabargón, Buenos Aires.

Debenedetti, Salvador. 1908. Excursión arqueológica a las ruinas de Kipón. *Publicaciones de la Sección Antropología* Nº 4. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Díaz, Pío Pablo. 1976. Libreta de campo de las excavaciones realizadas en SSalCac91. MS.

1978-84. Diario de la excavación realizada en el sitio Tero SSalCac14. Informe depositado en el Museo Arqueológico de Cachi, Salta. MS.

Gose, Peter. 1994. *Deathly waters and hungry mountains: agrarian ritual and class formation in an Andean town*. University of Toronto Press, Toronto.

Harris, Olivia. 1982. The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En: *Death and the regeneration of life,* editado por M. Bloch y J. Parry, pp. 45–73. Cambridge University Press, New York.

Hoyos, María de. 2001. Saliendo del Cajón por el Río Jordán: Costumbres Funerarias del Valle del Cajón, Catamarca, Argentina. *Chungará* 33(2): 249-252.

Kergaravat, Marisa. 2010. Sobre Prácticas Mortuorias en Cistas: Relaciones materiales y espaciales de las tumbas de adultos del Valle Calchaquí Norte (900-1470AD). En: Actas XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo II: 641-646. Mendoza.
Kergaravat, Marisa y Claudia Amuedo. 2009. Procesos de cambio en las prácticas mortuorias de los contextos locales bajo el dominio incaico en el Valle Calchaquí Norte, Salta. En: Actas de las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas, INAPL. Artículo en Prensa.
Matera, Sebastián. 2006. Modalidades Mortuorias en Caspinchango, Catamarca. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
2008. Ochenta años después: una revisión de las prácticas mortuorias en el Valle de Caspinchango, Catamarca. En: *Estudios Arqueológicos en Yocavil*, editado por M, Tarrago y L. González., pp. 225-276. Asociación de Amigos del Museo Etnográfico, Bs. As.
Palma, Jorge. 1997-1998. Ceremonialismo mortuorio y registro arqueológico: apuntes sobre complejidad social. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXII-XII: 179-202.
1998. Curacas y Señores. Una visión de la sociedad política prehispánica en la Quebrada de Humahuaca. *Serie Monográfica*. Tilcara, Instituto Universitario de Tilcara, FFyL-UBA.
Parker Pearson, Michael. 2002 (1999). The Archaeology of Death and Burial. Texas A & M University Press. Texas.
Seldes, Verónica y María Fernanda Zigarán. 2010. El Formativo en el Valle Calchaquí Norte. Una Aproximación desde la bioarqueología. *Estudios. Antropología. Historia. Nueva Serie* N°1:29-49. Museo Arqueológico Pío Pablo Díaz. Cachi. Salta.
Solis Tolosa, Lucia. 2002. La Muerte en el Noroeste Argentino. *Todo es Historia* 424:66-80.
Thomas, Julian. 1990. Monuments from the inside: the case of the Irish megalithic tombs. *World Archaeology* 22-2:168-178.
Torino, Georgina. 2009. El ritual del día de las almas como una forma de comunicación social: "Ya vienen las almitas, esperemos la señal, preparemos comidita con hambre han de llegar". *Cuadernos. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 36:109-120, Fiesta y Ritual/Espacio Andino.
Vignati, Milcíades Alejo. 1930. Los cráneos-trofeo de las sepulturas indígenas de la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy). *Archivos del Museo Etnográfico* 1. Buenos Aires.
1953. Nuevos trofeos en cráneos humanos del territorio argentino I-III. *Antropología* 64-66, Notas del Museo. Tomo XVI: 321-368.
Weiss-Krejci, Estella. 2004. Mortuary Representations of the Noble House: A Cross-Cultural Comparison between Collective Tombs of the Ancient Maya and Dynastic Europe. *Journal of Social Archaeology* 4: 368-404.

IMPLICANCIAS SOCIALES EN PRÁCTICAS MORTUORIAS EN EL CEMENTERIO AGUADA ORILLA NORTE (PROV. DE CATAMARCA).

Reinaldo Moralejo, Julieta Lynch, Guillermina Couso y Rodolfo Raffino

CONICET, FCNyM. División Arqueología, Museo de La Plata.
reinaldomoralejo@yahoo.com.ar

Introducción

Este trabajo comenzó a partir del estudio sistemático de los materiales arqueológicos pertenecientes a la X expedición bajo la dirección del ingeniero V. Weisser acompañado por F. Wolters, F. Murr y A. P. Peperniceck. A la muerte de Weisser (1926) las expediciones fueron encabezadas por Wolters (Sempé 1987). Estos materiales y sus respectivas libretas de campo, que se encuentran en el depósito 7 de la división arqueología del Museo de La Plata.

Los materiales analizados proceden del Cementerio Aguada Orilla Norte ubicado en el departamento de Belén (Catamarca). Cabe destacar que el sitio mencionado fue estudiado por González en la década del ´50 y constituyó el sitio tipo a partir del cual se definió la cultura de La Aguada (González 1961-64).

La primera pieza que llamó nuestra atención fue una *maka* o aríbalo (nº de pieza 11.938) que amalgamaba rasgos iconográficos incaicos con los de sus antiguos conquistados del cacicazgo tardío de Belén. Estos grupos ocuparon la región del valle de Hualfín, en el actual occidente catamarqueño entre 1430 y 1536 d. C. A partir de ella se procedió a aislar y reconocer las restantes piezas que acompañaban a la *maka,* a fin de recomponer contextualmente la muestra. Esta tarea conjuntamente con el estudio de las libretas de la expedición condujo a integrar cuatro unidades funerarias excavadas a comienzos de 1928 en la región inserta en La Aguada en el aludido valle de Hualfín.

En el presente trabajo se considera que las prácticas sociales desarrolladas en los ritos mortuorios funcionan como un mecanismo de transmisión de información para mantener vigentes una serie de conceptos que permiten controlar la experiencia y tomar una posición acerca de la dinámica de las relaciones sociales y de poder (Barceló 1984).

Las diferencias y oposiciones en el ámbito de la muerte no se comprenden sino se tiene en cuenta como contrapartida el ámbito de la vida donde se generan las prácticas mortuorias. La significación de la muerte surge de la construcción social de la realidad en la que distintos grupos sociales compiten, negocian y/o acuerdan para privilegiar sus intereses, imponer sus sistemas simbólicos y/o reforzar la cohesión social (Barley 2000; Bourdieu 1988). Se sostiene que parte de la materialidad de las prácticas mortuorias está representada por los diseños tecno-estilísticos que un grupo selecciona y expresa en su cerámica constituyendo una de las vías para la construcción y manifestación de su identidad (Gordillo 1998; Hodder 1980; Kusch y Valko 1999; entre otros). Así, las implicancias sociales de las prácticas funerarias se analizan desde el quehacer arqueológico a través del estudio de la cultura material y su relación contextual.

A partir de lo mencionado anteriormente, nuestro objetivo consiste en evaluar la influencia de elementos foráneos “incaicos” sobre un espacio previamente utilizado. Para tal fin se caracterizó el ajuar de cuatro enterratorios provenientes del sitio arqueológico Cementerio Aguada Orilla Norte (Depto. de Belén, Catamarca). Tres de ellos pertenecen al momento de ocupación incaica del Noroeste Argentino (NOA) (1471 d.C. – 1536 d.C.) mientras que el cuarto, ubicado inmediatamente por debajo de uno de los anteriores, corresponde a un periodo previo denominado Período Medio (600 d.C.- 900/1000 d.C.).

Marco medioambiental

El sitio arqueológico Aguada Orilla Norte se encuentra en el departamento de Belén, provincia de Catamarca. Sus coordenadas geográficas son S 27º 36´ 20´´ y W 67º 08´ 33´´; y está emplazado sobre ambas márgenes septentrionales del río La Aguada (Figura 1).

El área, emplazada entre las Sierras de Belén y el cordón de los Colorados, pertenece al sistema geológico de Sierras Pampeanas Noroccidentales y se caracteriza por un ambiente de sedimentos cuaternarios aluviales (González Bonorino 1972).

Fitogeográficamente pertenece a las provincias del monte y prepuneña del Dominio Chaqueño (Región Neotropical). La primera está representada por arbustales abiertos con predominio de especies caducifolias espinosas (Monte espinoso) y especies micrófilas perennifolias; mientras que la segunda por Cardonales (cactáceas) y Chaguarales (bromeliáceas) (Morlans 1995: 14 y 18).

La región posee un clima subtropical, árido, con una precipitación anual que oscila entre 150 y 200 mm (Morlans 1995: 13).

Debido a que estos terrenos son aptos para el cultivo, en la actualidad el sitio se encuentra por debajo de terrenos agrícolas en uso, lo que hace imposible su visibilidad.

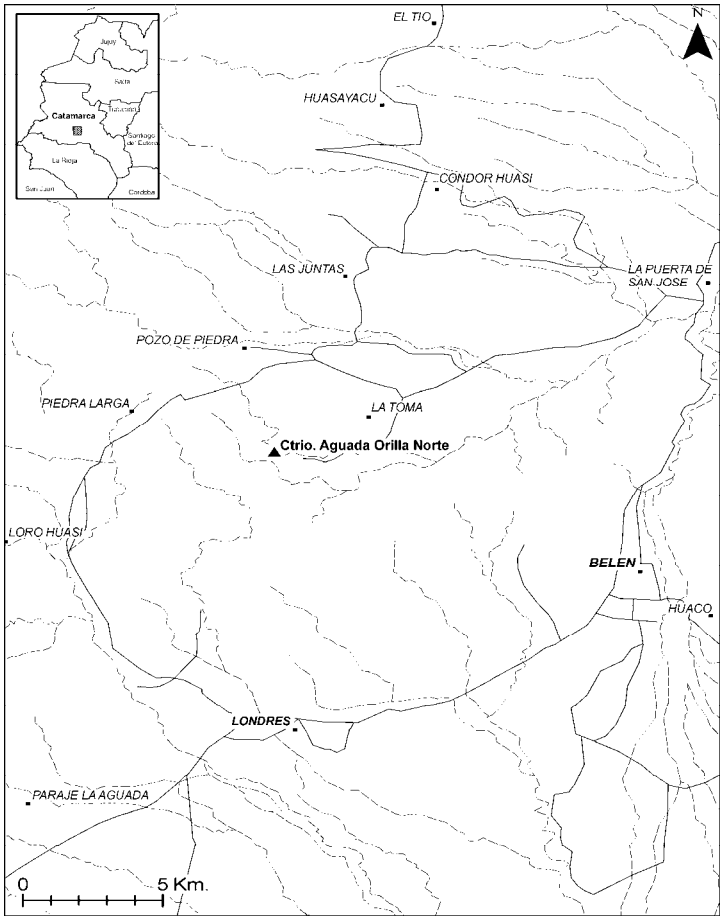


Figura 1: Ubicación geográfica del sitio Cementerio Aguada Orilla Norte, Catamarca.

Análisis de los materiales funerarios recuperados

La metodología de trabajo consistió en la descripción morfológica y decorativa de las piezas que conforman cada uno de los ajuares y en la revisión de las libretas de campo de la colección mencionada. Cabe aclarar que debido a la ausencia de los restos óseos en la colección, los mismos no fueron considerados; pero si se utilizó como referencia los dibujos indicados en las libretas de campo.

La descripción de cada pieza se realizó a través de planillas confeccionadas según las normas establecidas en la 1º Convención Nacional de Antropología, realizada en la Ciudad de Villa Carlos Paz (Córdoba, Argentina) en 1964. Las mismas tienen en cuenta, entre varios atributos de las piezas: el tratamiento externo e interno de la superficie, la forma, la decoración, diseño externo e interno de la misma, como así también su posible asignación temporo-cultural.

En cuanto a las libretas de campo, las descripciones y especialmente los dibujos realizados por Wolters nos ofrecen datos de interés (disposición de los cuerpos y de las piezas asociadas, datos arquitectónicos de los enterratorios y una breve descripción morfológica de cada pieza) sobre los depósitos funerarios de La Aguada Orilla Norte, ante lo cual algunos pasajes fueron transcriptos textualmente.

Debido a que los números empleados por Wolters en sus libretas de campo no se corresponden con los números que actualmente tienen las piezas que ingresaron al Museo de La Plata, se optó por colocar ambos; indicando primero el número de campo y segundo el número de pieza de la colección Benjamín Muñiz Barreto.

En base a la metodología explicitada podemos realizar un análisis descriptivo de cada uno de los enterratorios.

Tumba 24

De acuerdo a la descripción de Wolters correspondiente a la libreta de la Xº Expedición Benjamín Muñiz Barreto, la tumba está definida como: "*Sepulcro bien pircado pero sin tapa de piedra, con un esqueleto de un niño de 8 a 10 años bastante conservado. En la orilla Norte hay un plato de teja gruesa con oreja, entero de color colorado y liso, junto con un disco de cobre fracturado y una aguja de cobre"* (Wolters 1927-28: 52, Xº Expedición).

Restaría concretar que de acuerdo a la tipología moderna estamos hablando de un depósito funerario de planta circular conocida como cista abierta (Raffino 2004 [1988]). Aparentemente y de acuerdo al dibujo se trata de un esqueleto infantil en posición decúbito dorsal (Figura 2).

Una descripción puntual de acuerdo a las tipologías actualizadas nos permite considerar el siguiente ajuar funerario:

1. Plato con asa decorado con pintura roja, correspondiente al estilo Inka Provincial (Raffino 1981) (Nº de pieza: 264 - 11.584);
2. Disco o *topus* de metal fracturado (Nº de pieza: 265 - 11.585); y por último,
3. Aguja de metal (Nº de pieza: 266 - 11.586).

Teniendo en cuenta todo el conjunto funerario se concluye que este está claramente asociado al Horizonte Inka.

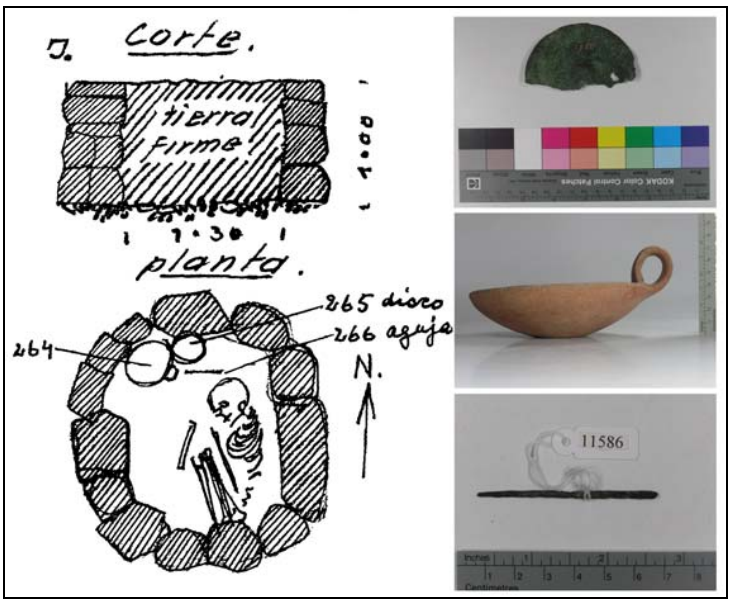


Figura 2: Planta, perfil y ajuar correspondiente al enterratorio 24.

Tumba 68

No es posible discernir en cuanto a la estructura arquitectónica que contenía este depósito funerario, habida cuenta que la descripción de Wolters no ofrece precisiones: "*Sepulcro de un adulto. El esqueleto más conservado, junto con algunos objetos de alfarería del tipo puco tinaja y plato, además una cuchara de hueso. Sobre del sepulcro de encima abajo hay 4 piedras"* (Wolters 1927-28: 80, Xº Expedición). Aparentemente y de acuerdo al dibujo se trata de un esqueleto de adulto en posición genuflexa y dorsal (Figura 3).

Este depósito funerario posee un ajuar compuesto por cinco piezas entre las cuales se encuentran:

1. Urna o tinaja de contorno sinusoidal (Nº de pieza: 531 - 11.843), decorada con pintura negra sobre rojo con un diseño de serpientes bicéfalas curvilíneas en el cuerpo y una guarda de motivos geométricos sobre el cuello. La misma correspondería al período definido por Rex González como "Belén III" (González 1955).
2. Puco subhemisférico (Nº de pieza: 532 - 11.844), decorado con pintura negro sobre rojo correspondiente al estilo "Famabalasto negro sobre rojo" (Cigliano 1956-1957).
3. Puco con leve constricción en el cuello (Nº de pieza: 533 - 11.845), decorado con pintura negro sobre rojo cuyo diseño externo es de líneas curvilíneas paralelas que van desde el borde hacia la base. El diseño interno consta de una guarda de triángulos negros invertidos sobre el borde. Posiblemente corresponda al estilo denominado "Belén" dentro de la variedad alfarera negro sobre rojo (González 1955).
4. Plato con asa (Nº de pieza: 534 - 11.846), de estilo "Inka Provincial", decorado con pintura roja cuyo diseño externo corresponde a líneas y puntos de color negro en el asa, mientras que el interno está representado por una guarda de triángulos concéntricos dispuesta en un solo cuadrante; y por último,
5. Cuchara de hueso pulida (Nº de pieza: 535 - 11.847), cuya longitud es de 20 cm.

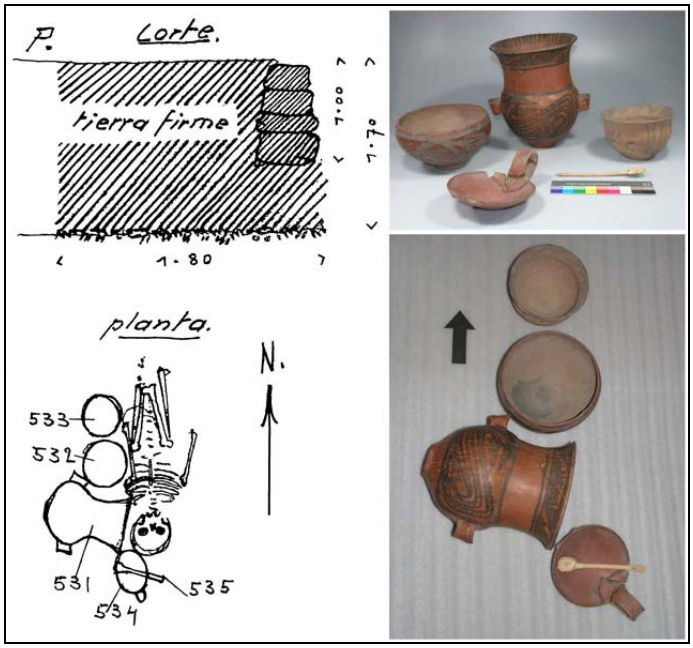


Figura 3: Planta, perfil y ajuar correspondiente al enterratorio 68.

Tumba 85

Sobre esta última unidad Wolters señala "*...más arriba hay otro sepulcro que presento 2 jóvenes los esqueletos más o menos conservado junto con numerosos objetos colocados del tipo puco ollita y cantaro*" (Wolters 1927-28: 89, Xº Expedición).

Los esqueletos se encuentran muy próximos entre sí, uno de ellos decúbito-dorsal y el restante decúbito-lateral-derecho (Figura 4). Esta tumba posee un ajuar más numeroso contando con once piezas, a saber:

1. Pelike subglobular (Raffino 1981) (Nº de pieza: 623 - 11.932), decorado con pintura roja, cuya forma es característica de la cerámica típicamente incaica.
2. Aysana (Nº de pieza: 624 - 11.933), decorada con pintura rojo sobre crema correspondiente al tipo clasificado como "Red and Buff" (Raffino 1981); también correspondiente al estilo incaico.
3. Urna o tinaja, tipo Belén III (González 1955), de contorno sinusoidal (Nº de pieza: 625 - 11.934), decorada con pintura negro sobre rojo. En el exterior encontramos sobre el cuerpo un diseño geométrico (desleído) de líneas y triángulos serpentiformes; mientras que el cuello-borde presenta una guarda superior de triángulos invertidos y una inferior de rombos unidos entre sí. Por otro lado, su base se encuentra decorada con líneas serpentiformes paralelas.
4. Puco "Inka Provincial" de pintura negro sobre rojo, (Nº de pieza: 626 - 11.935) con diseño de triángulos invertidos tanto exterior como interiormente.
5. Urna o tinaja de contorno sinusoidal (Nº de pieza: 627 - 11.936), semejante a la pieza 11.843 de la tumba 68.
6. Puco subhemisférico (Nº de pieza: 628 - 11.937) asignable al estilo Yavi o Chicha potosino (Krapovicas 1965, Raffino 2004).

7. Aríbalo incaico con pintura roja sin diseño decorativo (Nº de pieza: 629 - 11.938). Se trata de la pieza que llamó nuestra atención y que responde a un aríbalo o *maka.*
8. Olla bicónica con cabezas sobre asas dobles (Nº de pieza: 630 - 11.939), de pintura negro sobre rojo con diseño inciso de serpientes bicéfalas. Esta pieza es asignada a la fase III del estilo Belén o "Belén Grabado" (González 1955).
9. Puco con leve constricción en el cuello (Nº de pieza: 631 - 11.940), de pintura negro sobre rojo cuyo diseño externo está conformado por una guarda que alterna pares de triángulos opuestos entre sí, con motivos geométricos espiralados. Atribuible al estilo "Belén negro sobre rojo".
10. Puco con leve constricción en el cuello (Nº de pieza: 632 - 11.941), decorado con pintura negro sobre rojo. El diseño externo son líneas negras paralelas que van desde el borde hacia la base. El diseño interno se divide en tres campos y está representado básicamente por guardas de triángulos invertidos. La adscripción tipológica es "Belén negro sobre rojo" (González óp. cit.).
11. Puco subhemisférico (Nº de pieza: 633 - 11.942), semejante al descrito en la tumba 68 (Nº 11.844).

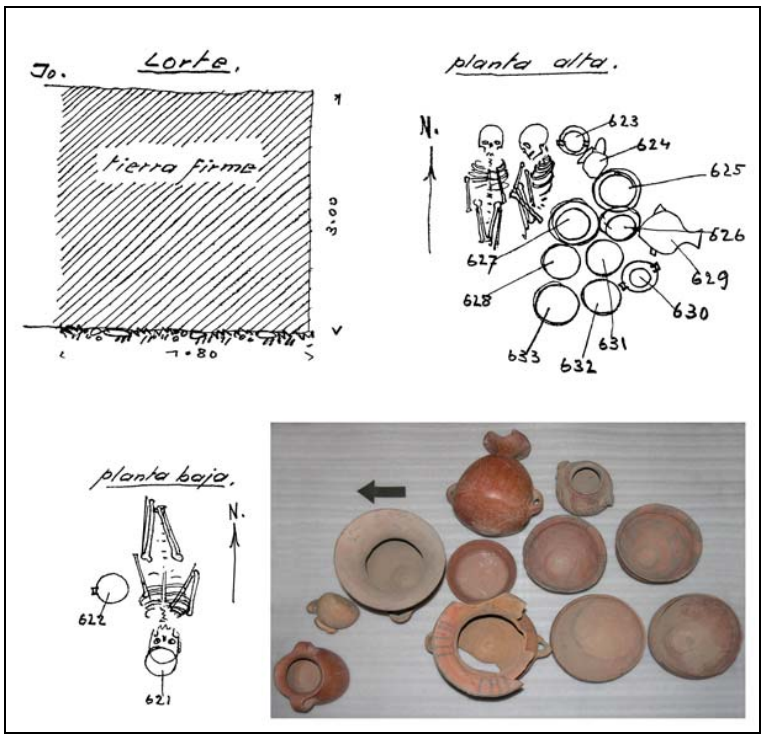


Figura 4: Planta, perfil y ajuar de la tumba 85.

Por debajo de la tumba descripta, Wolters hace referencia a otro enterratorio: "*Sepulcro del bajo presento (sic) un esqueleto de un adulto muy destruido y dos pucos uno de ellos situado sobre la calavera del esqueleto...*" (Wolters 1927-28: 89, Xº Expedición).

De acuerdo al dibujo la posición sería genuflexa dorsal. Con respecto a la arquitectura, no se registran datos precisos (Figura 5). El ajuar funerario está compuesto por:

1. Puco troncocónico (Nº de pieza: 621 - 11.930) sin decoración, de asignación cultural Aguada.

2. Puco con asa tipo taza (Balfet, Fauvet-Berthelot y Monzon 1983: 15 y 21) (Nº de pieza: 622 - 11.931) sin decoración. Presenta modelados al pastillaje sobre el borde en forma de "alas". Atribuible al estilo Ciénaga. Calificamos esta tumba perteneciente al período Medio (González 1955) o Floreciente Regional (Raffino 2007 [1988]).

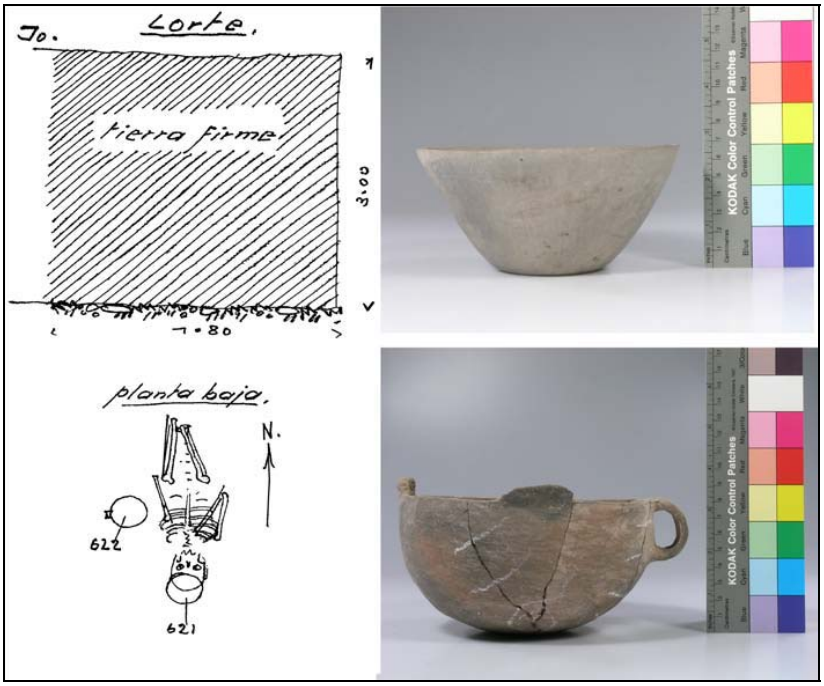


Figura 5: Planta, perfil y ajuar de la tumba Aguada que se encuentra por debajo de la tumba 85.

Discusión y conclusión

Las prácticas relacionadas con la muerte constituyen un aspecto relevante en el estudio de las sociedades. Las mismas se vinculan con intereses particulares de cada una o con diferentes segmentos ya sea familias, linajes, clases de edad, etc.; por lo tanto el estudio de tumbas constituiría una aproximación a la realidad social (Lull y Picazo 1989; O´Shea 1984). El ritual mortuorio estaría directamente pautado por la ideología de un grupo social o de toda sociedad y por lo tanto asegura la continuidad de las relaciones de poder y legitima los intereses de toda o una parte de la población. Es decir que los muertos son manipulados para legitimar situaciones presentes, y que las practicas mortuorias son discursos que el grupo humano genera sobre sí mismo (Brown 1995; Dillehay 1995; Shanks y Tilley 1996).

La presencia de determinadas características en las estructuras mortuorias funciona como un mecanismo de transmisión de una forma particular de ver al mundo social y de denotar posiciones frente a otros grupos. No necesariamente son un reflejo pasivo de la organización social, sino que pueden idealizar las relaciones sociales diarias, invertirlas o enmascararlas; por lo tanto el comportamiento mortuorio podría reflejar el modo de ver el mundo de una sociedad más que su organización (Baffi y Baldini 2007).

Teniendo en cuenta los enterratorios del Cementerio Aguada Orilla Norte se evidencian importantes rasgos culturales en relación a su situación geográfica, posición en planos verticales, arquitectura y sus ajuares. Estas alternativas permiten plantear ciertas consideraciones tales como:

- La articulación de elementos sugestivos como cerámicas exóticas, tales como Chicha potosino y Famabalasto, o copias de piezas cuzqueñas (estilo Inka Provincial) directamente asociadas a locales (estilo Belén) dentro de una unidad funeraria.

- La presencia de componentes culturales que indican cierta tendencia a interpretar la funcionalidad u oficio de quienes fueron en vida sus ocupantes: metales como *topus* y agujas vinculados con prácticas textiles (tumba Nº 24).

- Otros indicadores alertan sobre la posibilidad de interpretar cierto prestigio social en individuos a los que se les permitió usufructuar piezas cerámicas del estilo Inka Provincial.

Por otra parte en cuanto a los estilos arquitectónicos funerarios vemos representados cistas circulares sin techumbre o abiertas (tumba 24 según el registro), que son típicas de la tradición puneña y su borde, por ejemplo en Tastíl, Morohuasi y La Huerta, como así también varios enclaves pertenecientes al Período Tardío o Desarrollos Regionales en las quebradas del Toro y Humahuaca (Raffino [1988] 2007).

A su vez, los abrigos bajo roca son clásicos en los sitios tardíos pertenecientes a la tradición Belén, extendida por el valle de Hualfín y su entorno. Esta modalidad de inhumación comprende adultos en posición genuflexa con ajuares integrados por piezas Belén y Belén-Inka, registradas en el suburbio oeste de El Shincal y oportunamente referidas por R. Raffino y S. Salceda (Raffino 2004).

El tercer tipo de depósito es el definido como “shaft tomb o tumba de tiro o en forma de bota” presentes en El Shincal hacia el poniente del área intramuros (Raffino op. cit.). Los registros de este último lamentablemente no son muy frecuentes en el NOA. Se los observa en el período Formativo en sitios Condorhuasi (Berberián y Massidda 1975), en el puneño Cerro Colorado (Krapovickas 1977), en Saujil y Palo Blanco de Abaucán (González y Sempé 1975). Este estilo arquitectónico funerario reaparece en el Horizonte Inka; así se observa en las tumbas de Tiro de Copiapó (Niemeyer 1986), La Reina (Motsny 1947), Tilcara (Nielsen com. pers.) y en el propio Shincal (Raffino 2004).

Por último, es altamente significativa la yuxtaposición de espacios sacro-culturales de profundo simbolismo en dos períodos diacrónicos de la historia cultural prehispánica del Noroeste Argentino. Esto se evidencia *in situ* por la deliberada elección del lugar que ocuparía una tumba del Horizonte Inka (1471 d.C. – 1536 d.C.) por sobre otra preexistente correspondiente a la cultura de La Aguada del Período Medio (600 d.C-900/1000 d.C) como se advierte en la tumba Nº 85. Si bien, hasta el presente, es un solo caso de yuxtaposición de depósitos funerarios, este conlleva a plantear una posible reocupación Inka sobre sitios anteriormente ocupados por la Cultura de La Aguada. Ejemplos de esta singular circunstancia aparecen en un puñado de casos en lo que ha sido en llamarse “riñón valliserrano de Catamarca y La Rioja” (Quiroga 1992 [1897]). Sus registros comprobados aparecen en los sitios arqueológicos de Quillay del Valle de Hualfín; en el cual una factoría metalúrgica imperial se instaló sobre un enclave preexistente Aguada abandonado varios siglos antes (Raffino *et. al.* 1997). Otro caso se observa en la Loma Larga de El Shincal (González 1966, 1998; González y Cowgill 1975) en la cabecera meridional del valle de Hualfín. El mismo fenómeno se registra en la tambería Cerro el Toro en la provincia de La Rioja (Callegari y Raviña 1986).

Podríamos decir que este uso continuado del espacio entre asentamientos cronológicamente vinculados con la cultura de La Aguada e Inka se manifiesta preferentemente en lo que ha sido llamado el "núcleo minero metalúrgico" (Raffino et. al. 1997). Un espacio físico que tiene sus mojones en las regiones valliserranas de Hualfín, Campo del Arenal, Andalgalá, Famatina y Abaucán dentro del Noroeste Argentino (NOA), así como en los valles transversales de Copiapó y Elquí en los territorios trasandinos. En el caso del NOA en particular, la sucesiva ocupación de estos ámbitos, aunque con la apuntada discontinuidad temporal, parece coincidir con los objetivos esenciales de ambas sociedades, asiduos buscadores de vetas metalíferas de cobre, estaño, oro y plata para una expresión cultural que caracteriza su repertorio patrimonial: la metalurgia.

Bibliografía

Baffi, E y L. Baldini. 2007. El tratamiento de la muerte en la arqueología Argentina. Resúmenes ampliados del *XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo II: Jujuy, pp. 29-34.

Balfet, H. M.F. Fauvet-Berthelot y S. Monzon. 1983. *Pour la normalization de la description des poteries.* Editions du Centre Nacional de la Recherche Scientifique 12 Musée de L´Homme. Laboratoire D´Ethnologie. Département de Technologie Comparée, Paris.

Barceló, J. 1984. Elementos para una teoría de la muerte y de los ritos funerarios. Ethnica. *Revista de Antropología 20:* 81-101.

Barley, N. 2000. *Bailando sobre la tumba*. Editorial Anagrama, Buenos Aires.

Berberián E. y E. Massida. 1975. Investigaciones arqueológicas en Las Barrancas (Depto. Belén, Catamarca); nuevas contribuciones para el estudio de la cultura Condorhuasi del N. O. Argentino. *Revista del Instituto de Antropología*, Tercera serie, volumen 2, Universidad Nacional de Tucumán.

Bourdieu, P. 1988. *Cosas Dichas.* Editorial Gedisa, Buenos Aires.

Brown, J. 1995. On mortuary analysis – with special referente to the Sax-Binford research program. En: Beck, L (Ed.), *Regional approaches to mortuary análisis*: Plenum Press, Nueva York, pp. 3-28.

Callegari A. y M.G. Raviña. 1986. Un caso de reocupación Inka de un sitio arqueológico en el Valle de Vinchina (Dpto. Gral. Lamadrid, La Rioja). *Comechingonia*, volumen especial homenaje 45º Congreso Internacional de Americanistas, Córdoba, pp. 149-163.

Cigliano, E. M. 1956-1957. Investigaciones Arqueológicas en la zona de Famabalasto (Provincia de Catamarca). *Runa*, volumen VIII, Parte Segunda: 241-269, Archivo para las Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Dillehay, T. 1995. Mounds of Social Death: Araucanian Funerary Rites and Political Sucesión. En: Dillehay, T. (Ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, 1995, Dumbarton Oaks. Washington D. C, pp. 281-314

Facultad de Filosofía y Humanidades. 1966. 1º Convención Nacional de Antropología. Publicaciones Nº 1 (XXVI) NS. Facultad de Filosofía y Humanidades. Instituto de Antropología. Universidad Nacional de Córdoba. Dirección General de Publicaciones. Córdoba.

González, A.R. 1955. Contextos culturales y cronología relativa en el área central del N. O. Argentino. *Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo XI, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza, pp. 7-32.

González, A.R. 1961-1964. La cultura de La Aguada del N. O. Argentino. *Revista del Instituto de Antropología de Córdoba*, tomo II y III. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

González A.R. 1966. Las ruinas del Shincal. *Primer Congreso de Historia de Catamarca*. Junta de Estudios Históricos de Catamarca, Tomo III. Catamarca.

González A.R y M.C. Sempé. 1975. Prospección arqueológica en el Valle de Abaucán. *Revista del Instituto de Antropología*. Vol. 2, Tercera Serie, Facultad de Filosofía y Letras. Museo de Prehistoria y Arqueología. San Miguel de Tucumán, pp. 49-129.

González A.R. 1998. *Arte Precolombino. La Cultura La Aguada, Arqueología y diseños*, Film ediciones Valero, 1998, Buenos Aires.

González A.R. y G.L. Cowgil. 1975. Cronología arqueológica del Valle de Hualfin, Pcia. de Catamarca, Argentina. Obtenida mediante el uso de computadoras*. Actas y Trabajos del 1° Congreso Nacional de Arqueología Argentina.* Museo Histórico Provincial "Dr. Julio Marc". Rosario de Santa Fe, Buenos Aires.

González Bonorino, F. 1972. *Descripción geológica de la Hoja 13c. (Fiambalá). Prov. de Catamarca*. Dir. Nac. de Geol. y Min. Bol.127.Bs. As.

Gordillo, I. 1998. *Del barro a la figura. Caracterización de la alfarería Aguada de Ambato*. En Homenaje a Alberto Rex González: 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología Argentina: 285- 307*.* FFyL, Fundación Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Hodder, I. 1980. *Social structure and cemeteries: a critical appraisal*. En Anglo - Saxon cemeteries, editado por P. Rahtz, T. Dickinson y L. Watts. British Archaeological Reports, International Monograph Series 82: 161-169. Oxford.

Krapovickas, P. 1965. La Cultura de Yavi, una nueva entidad cultural puneña. *Etnia* (2): 9.

Kusch, M. F. y M. Valko. 1999. Los sistemas simbólicos y sus transformaciones. La aguada después de La Aguada. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II: 108-115. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, La Plata.

Lull V. y M. Picazo. 1989. Arqueología de la Muerte y Estructura Social. *Archivo Español de Arqueología* 62, pp. 5-20.

Morlans, M. C. 1995. Regiones naturales de Catamarca provincias geológicas y provincias fitogeográficas*. Revista de Ciencia y Técnica.* Vol. II-Nº2- Año 1. Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca.

Motsny G. 1947. Un cementerio incásico en Chile Central. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, tomo XXIII, Santiago de Chile.

Niemeyer H. 1986. La ocupación inkaica en la cuenca alta del río Copiapó. *Comechingonia* 4, número especial, Córdoba.

O´Shea J. 1984. *Mortuary variability. An archaelogical investigation*. Academic Press, Nueva York.

Quiroga, A. 1992 [1897]. *Calchaquí*. 3ra. Ed. Editorial TEA. Buenos Aires

Raffino R. 1988. *Poblaciones indígenas en Argentina, Urbanismo y proceso social prehispánico*. Ed. TEA. 2da. edición 1991 Ed. TEA. 3ra. edición 2007 Ed. Emecé, Buenos Aires.

Raffino R. 2004. *El Shincal de Quimivíl*. Ed. Sarquis, Catamarca.

Raffino, R. 2007 [1988, 1991]. *Poblaciones indígenas en Argentina, Urbanismo y proceso social prehispánico.* 3ra. edición Ed. Emecé, Buenos Aires.

Raffino R., R. Iturriza, A. Iácona, A. Capparelli, D. Gobbo, V. G. Montes y R. Vázquez. 1997. Quillay, Centro metalúrgico Inka en el N.O. argentino. *Rev. Tawantinsuyu*; Vol. 2, Canberra, pp. 59-69.

Sempé M. C. 1987. La Colección Benjamín Muñiz Barreto del Museo de La Plata. *Novedades del Museo de la Plata* vol. 1, nº 11.

Shanks M y C. Tilley. 1996. *Social theory and archaeology*. Polity Press. Cambridge.

Weisser W. y F. Wolters. 1927-1928. Diario de viaje de la 10° Expedición B. M. Barreto. División de Arqueología, Museo de La Plata, Inédito.

LA PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL COMO UNA VÍA ALTERNATIVA PARA LA EXPLICACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES HUMANAS

Luciano Jordi Aracil Centineo y Reinaldo Andrés Moralejo

Grupo de investigaciones transpersonales y Antropología de la conciencia – UNLP.
Facultad de Ciencias Naturales y Museo - Museo de La Plata, División de Arqueología.
lcentineo@hotmail.com

"La clave principal para la comprensión profunda de la psicología y psicopatología del sexo radica en el hecho de que en el nivel perinatal del inconciente, la sexualidad está intima e inseparablemente conectada a las sensaciones y emociones asociadas tanto al nacimiento como a la muerte"
Grof, S

Introducción

Este trabajo se centra en el análisis de una figura ubicada en uno de los sitios con arte rupestre más notables de la región sudoriental de la provincia de Catamarca: la cueva de La Candelaria o de la Salamanca. Dicho análisis parte de las actuales concepciones de la Psicología Transpersonal en relación al estudio de las representaciones pictóricas vinculadas a la danza y el consumo de alucinógenos.
La cueva de La Candelaria está ubicada en el Departamento de Ancasti, a unos 5 km hacia el SO del pueblo La Candelaria. Esta región se caracteriza por su posición de frontera en relación a las poblaciones de tierras bajas, como por la abundancia del árbol del cebil (*Anadenanthera colubrina*), de donde se obtienen sustancias psicoactivas. Se trata de una cueva natural de grandes dimensiones, de forma subovalada, en cuyo techo y paredes de roca se encuentran un gran número de pinturas rupestres (seis sectores con trece conjuntos topográficos) en color blanco amarillento. Estas pinturas han sido atribuidas a una fase tardía (700 a 1300 d. C) del complejo de La Aguada. Las imágenes representadas en su interior reflejan uno de los más ricos y complejos exponentes de arte chamánico, vinculadas a rituales especiales de trance inducidos por la combinación de música e ingestión de sustancias vegetales psicotrópicas (Llamazares 1999-2000).
La entidad de La Aguada constituye el Período Medio -Formativo Medio (Núñez Regueiro 1974) o de Integración Regional (Tartusi y Núñez Regueiro 1993)- del Noroeste Argentino. En términos generales se caracteriza por una organización social conformada por varias jefaturas con un fuerte ceremonialismo comunitario, caracterizado por múltiples manifestaciones de carácter humano-felínico. Ello significó, dentro del NOA, el surgimiento de una determinada complejidad socio-cultural, expresada en el crecimiento económico y demográfico, estratificación social, concentración del poder político-religioso en una élite de jefes-sacerdotes y el desarrollo de una notable iconografía simbólica que incluía el culto de las "cabezas trofeos" y la ingestión ritual de vegetales psicotrópicos (Pérez Gollán 1994; Pérez Gollán y Heredia 1991; Pérez Gollán y Gordillo 1993).
Según los estudios realizados en La Candelaria, a lo largo de las últimas décadas, los autores coinciden en la interrelación de representaciones de rasgos fantásticos y realistas (González 1998; Gudemos 2003; Llamazares 1999-2000; Segura 1988).
La figura que será analizada en este trabajo consiste en una escena casi realista en donde la música y la coreografía danzada se convierten en elementos significativos. Gudemos (2003: 85) sostiene que esta combinación de elementos era producto de un espectáculo ceremonial destinado a fundamentar una ideología de control social.
En cuanto a la descripción compositiva, Llamazares (1999-2000: 18, figura 6) introduce esta escena dentro del conjunto II, orientado hacia el oeste. Se trata., por un lado, de un

felino dibujado de perfil con manchas en el cuerpo pintadas en negativo. Presenta fauces abiertas y la lengua proyectada hacia fuera, cola de gancho hacia arriba y un collar que lo sostiene por el cuello. Por otro lado, aparece una escena de danza compuesta por figuras antropomorfas representadas de perfil. Éstas aparecen con las piernas y brazos flexionados, algunos con mascaras o apéndices cefálicos. En sus manos poseen elementos como sonajas, palos o bastones. La mayoría tiene representado un apéndice fálico. Estas figuras miran hacia la izquierda, en dirección a dos personajes sentados que se encuentran tocando un tambor. Existe otro personaje, cuya posición refleja que se encuentra por fuera de la escena de danza pero dirigiendo un conjunto de suris o ñandúes. En relación a esto último vale destacar el nombre que lleva esta danza: "Danza del suri", la cual refleja un momento de contacto estrecho entre Aguada y los pueblos de la selva santiagueña, donde el culto del suri o ñandú tenia gran importancia (González 1998: 177) (*véase* Figura 1).
Este trabajo pretende brindar una primera aproximación a los análisis de los componentes sexuales de las representaciones rupestres. Esto se aborda desde el enfoque transpersonal y desde los actuales estudios sobre la conciencia.

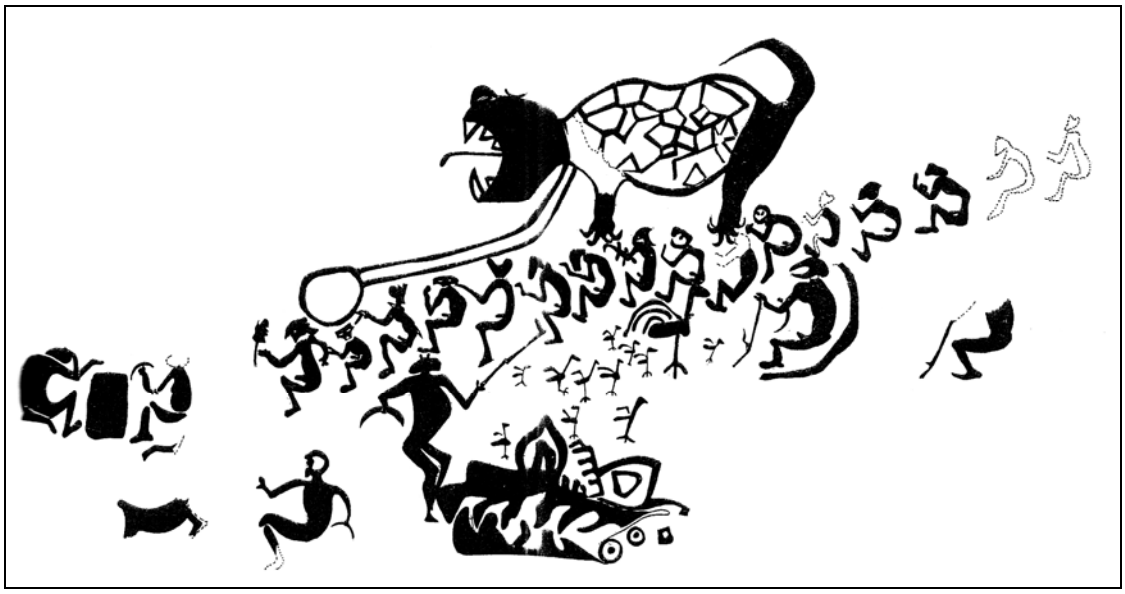


Figura 1. Pictografía de la cueva La Candelaria (Tomada de González 1998: 179).

Psicología y sexualidad: Las contribuciones del psicoanálisis

A finales del siglo XIX, principalmente los estudios sobre la histeria llevaron a Freud a pensar en una etiología sexual de las patologías mentales.
Freud concebía a la energía sexual o la libido como uno de los elementos constituyentes del aparato psíquico.
En tres *ensayos para una teoría sexual*, rastreo retrospectivamente los problemas de la sexualidad humana hasta sus orígenes en las primeras etapas del desarrollo psico-sexual infantil (Grof 2006). Allí describió que el niño atraviesa diferentes etapas de organización libidinal asociadas a una zona erógena (Freud 1905). Así en el desarrollo psico-sexual el niño atraviesa por una fase oral, anal, fálica y genital. Este trabajo luego fue continuado por su hija Anna Freud (1991)
Sin embargo esta idea fue modificada por los seguidores más íntimos de Freud: Rank (1929) hablo del trauma de nacimiento.

Reich (2010) aceptó en líneas generales el énfasis de puesto por Freud en el instinto sexual, pero lo vio casi como una fuerza hidráulica, que debía liberarse por medio de la manipulación energética (Grof 2006). Por su parte Adler subordinó la sexualidad al complejo de poder.
La crítica más radical a la teoría sexual de Freud fue la de Carl Jung, quien expresó que la libido no era una fuerza biológica sino la manifestación de un principio cósmico, comparable al *elan vital* (Grof 2006)
Como se verá más adelante, la Psicología Transpersonal, en especial el modelo de la conciencia de Stanislav Grof construido a partir de la terapia con uso de LSD y otras técnicas de autoexploración sin uso de drogas, constituye un marco completamente nuevo en el estudio de la sexualidad humana.

La síntesis del acido lisérgico y el uso en psicoterapia

A comienzos de la década del treinta, los laboratorios ingleses y americanos empezaron a averiguar la estructura química de alcaloides del centeno en el marco de una investigación con el objetivo de aislar el principio activo de esta sepa. A través de la disociación química W. A Jacob y L. C. Craig del Rockefeller Institute de Nueva York lograron aislar y caracterizar el componente fundamental común a todos los alcaloides del cornezuelo, el acido lisérgico (Hoffman 1991). Sin embargo fue Albert Hoffman quien la sintetizó por primera vez en el año 1938.
La primera investigación sistemática del LSD en humanos fue realizada por Werner de la Universidad de Zurich en 1947, lo que abrió el camino para el uso de la sustancia en psicoterapia.
Se dieron tres perspectivas posteriores para el uso del LSD en psicoterapia: La primera es *Psycholytic Therapy* (terapia psicológica) a cargo de Ronald Sandison, terapeuta ingles de la corriente de Jung. En ella la sustancia se utilizaba para resolver conflictos de carácter emocional en pacientes psicopatológicos.
La segunda corriente es la *Psychedelic Therapy* (terapia psicodélica), nombre adjudicado por el psiquiatra Humphry Osmond. En este procedimiento se intentaba desencadenar una experiencia mística en personas.
La tercer perspectiva en el suso de acido lisérgico en psicoterapia fue desarrollada por Stanislav Grof, con el nombre de terapia psiquedelica.
Sin embargo existen varios otros mecanismos que generan estados de conciencia alterados con una fenomenología similar a los causados por el uso de drogas. Por ejemplo algunos modelos de terapias experienciales y transpersonales como la respiración holotrópica de Grof. El *biofeedback*, la privación del sueño, el aislamiento o saturación sensorial y algunas técnicas kinésicas. Lo mismo sucede con algunas prácticas espirituales antiguas como los ritos de paso, ceremonias de curación, chamanismo, las danzas de trance y las practicas orientales como las diversas técnicas de yoga y de respiración conciente (Grof 2006).

La Psicología transpersonal: El espectro de la conciencia

Según Walsh y Vaugham (1993) la Psicología Transpersonal es el área de la psicología que se centra en el estudio de las experiencias transpersonales y los fenómenos relacionados con ellas. Estos fenómenos incluyen las causas, efectos y los correlatos de las experiencias transpersonales y el desarrollo transpersonal, así como las disciplinas y prácticas inspiradas por ellas.
El termino transpersonal significa “mas allá” o “a través” de lo personal y se refiere a las experiencias, procesos y eventos que trascienden nuestra limitada sensación habitual de

identidad y nos permiten experimentar una realidad mayor y más significativa (Daniels 2008: 29)

Esta disciplina nació a finales de los años sesenta en los Estados Unidos a raíz del interés de un grupo de psicólogos, psiquiatras y psicoterapeutas en expandir el marco de la psicología humanista mas allá de su centro de atención sobre el yo individual, interesándose por el estudio de la dimensión espiritual y trascendente de la naturaleza humana y de la existencia (Ferrer 2003, en Puente 2009).

Como se mencionó anteriormente, un importante aporte a los estudios de la conciencia es el del psiquiatra Checo, Stanislav Grof, quien amplió el modelo freudiano del aparato psíquico. Sobre la base de los datos recabados durante más de 4000 sesiones psicodélicas con voluntarios sanos y enfermos que consumían sustancias alucinógenas como el LSD y con técnicas vivenciales sin usos de drogas, Grof descubrió que el planteo freudiano era reducido y no podía explicar algunas pautas simbólicas que se evidenciaban a lo largo de las sesiones. Por esta razón estableció un modelo de la mente que debía extenderse al inconsciente freudiano y propone una nueva perspectiva en la que plantea que la mente humana estaría compuesta por tres niveles que integran las perspectivas de los tres grandes exponentes del movimiento psicoanalítico (el modelo de Freud, Rank y Jung) precedido por una barrera sensorial.

La barrera sensorial comprende diversas experiencias sensoriales más o menos abstractas sin significado simbólico; como destellos luminosos o sonidos profundos.

El primer nivel es el nivel autobiográfico o también llamado Inconsciente Freudiano, es aquel estrato en que se sitúan las experiencias relacionadas con vivencias significativas del sujeto, los conflictos no resueltos y los recuerdos traumáticos. En este nivel se realizan conexiones con los contenidos más profundos a través de constelaciones o sistemas COEX(1).

Uno de los descubrimientos más importantes de Grof fue que pudo identificar contenidos almacenados en el inconsciente que iban más allá de la primera infancia y se situaban en lo que él llamó: las Matrices Perinatales.

El segundo nivel comprende a las Matrices Perinatales Básicas (MPB). Está compuesto por cuatro matrices que se corresponden, aproximadamente, con las diferentes etapas clínicas del parto. En este nivel el tema principal es la muerte y se relaciona con lo que Otto Rank llamo la angustia de nacimiento. Al profundizar en el proceso experiencial de autoexploración, los elementos del dolor emocional y físico pueden alcanzar una intensidad tan extraordinaria que se suelen identificar con la muerte (Grof 2006). Es decir, que los sujetos bajo estados holotrópicos, o bajo sustancias psicodélicas, encuentran en este nivel un importante simbolismo relacionado con la muerte y el nacimiento.

> "*Una profunda confrontación con la muerte que es característica de estas secuencias vivenciales tienden a estar íntimamente conectada con la diversidad de fenómenos, que están claramente relacionados con el proceso de nacimiento biológico. Al enfrentar la agonía y la sensación de estar muriendo, las personas se viven a si mismas de manera simultánea como luchando por nacer y/o dados a luz. Además, muchas de las concomitancias fisiológicas y de comportamiento de estas experiencias pueden explicarse naturalmente como derivados del proceso de nacimiento. Es bastante común en este contexto identificarse con el feto y revivir diversos aspectos del propio nacimiento biológico con detalles específicos y verificables. El elemento de la muerte puede ser representado por una identificación simultánea o alterna con la enfermedad, el envejecimiento, o la agonía de las personas. Aunque el espectro total de estas experiencias no pueden reducirse solo a revivir el nacimiento biológico, el trauma del nacimiento parece representar un importante núcleo del proceso vivencial de este nivel"* (Grof 2003: 98).

Por lo tanto el nivel perinatal se relaciona con un dolor intenso. Los sujetos que experimentan este nivel pueden llegar a sentir incluso que la intensidad puede superar el dolor individual e identificarse con soldados heridos o moribundos, prisioneros en campos de concentración o mazmorras, judíos o cristianos perseguidos, animales atacados o madres a punto de parir.
Estas experiencias tienen un correlato de manifestaciones fisiológicas como palidez, aceleración del ritmo cardiaco, nauseas, vómitos, hematomas, temblores y erupciones.
El otro elemento central del nivel perinatal es, como se dijo anteriormente, el tema de la muerte, que aparece en relación al nacimiento.
El nivel perinatal se relaciona también con las fases libidinales freudianas lo que implica una relación entre la triada muerte-renacimiento-sexualidad.
Este nivel se divide en cuatro matrices básicas (MPB):

La MPB1, corresponde a la unión original simbiótica del feto con el organismo materno. Las personas que alcanzan este nivel durante las sesiones psicodélicas tienen experiencias de ausencia de fronteras (es lo que Freud llamó sentimiento oceánico) y experimentan una sensación de estar en el espacio interestelar o identificaciones con animales subacuáticos como peces, ballenas, medusas o algas. En relación a las fases freudianas hay una satisfacción libidinosa en todas las zonas erógenas, siempre y cuando la vida intrauterina del feto haya sido apacible y saludable.

La MPB2, corresponde al inicio del parto biológico y a su primera etapa clínica. Por lo tanto se produce una perturbación del equilibrio original, provocado por señales químicas de alarma, contracciones musculares y espasmos intrauterinos. Aquí el cuello del útero permanece cerrado y sin salida.
En este nivel el sujeto experimenta grandes ataques de angustia, situaciones insoportables, perdida de la noción de tiempo lineal, nauseas, sed. Además el sujeto que atraviesa este nivel perinatal experimenta la sensación de ser tragado por un monstruo gigante, sufriendo la sensación de estar atrapado y sin salida. Aparecen figuras como dragones, el Leviatán, boas, cocodrilos.
En este nivel las zonas erógenas están bajo condiciones de tensión y dolor: la zona oral puede experimentar sensaciones de hambre, sed o nauseas; la anal, dolor en el recto o retención fecal; y la genital, sensaciones tales como frustración sexual, espasmos uterinos o dolores testiculares.
En una investigación anterior (Gianfrancisco y Centineo 2010) sugerimos la posibilidad de que el símbolo de la vagina dentada (lo que expresa claramente una combinación de elementos de origen sexual y de muerte), tan expandido en las cosmovisiones de culturas prehispánicas, tenga su origen en este nivel. Sin embargo, no puede desprenderse de la ruptura del cordón umbilical luego del nacimiento biológico (Grof, *com. per.* 2010).

La MPB3, corresponde a la segunda etapa clínica del parto biológico. El cuello del útero esta dilatado y permite la propulsión del feto. Existen por ende, grandes presiones mecánicas y un alto grado de anosmia y sofocación. Por esta razón el sujeto revive una lucha de características titánicas. Además de éste, las experiencias sadomasoquistas, una intensa excitación sexual, episodios demoniacos, vínculos escatológicos y encuentros con el fuego, son los elementos fundamentales de esta matriz.
Como se puede ver, la MPB3 se caracteriza por una función íntima entre el sexo y la muerte. Un ejemplo de esto se da en la cantidad de informes existentes durante la guerra donde algunas personas fueron torturadas y en el momento próximo a la muerte tuvieron erecciones incluso eyaculaciones (Grof 2006).

Las zonas erógenas experimentan actividades fisiológicas que producen sensación de alivio y relajación.

La MPB4 corresponde a la tercera fase del proceso de nacimiento, la emergencia real al mundo. Aquí se da típicamente el tema del fuego, los individuos tienen la sensación de que su cuerpo está siendo consumido por un fuego muy vivo y contemplan visiones de ciudades y bosques ardiendo o se identifican con victimas inmoladas por el fuego (Grof 2001). Pueden aparecer los arquetipos de las llamas purificadoras o de la legendaria ave fénix. Se experimentan sensaciones de liberación espiritual, redención y salvación. En este nivel, las zonas erógenas experimentan una satisfacción inmediata.

La fenomenología de las diferentes matrices perinatales demuestra que el nacimiento no implica solo un cambio de estados sino que tiene implicancias decisivas en la vida del individuo. A este proceso de muerte-renacimiento tiene grandes similitudes con los rituales de iniciación y de paso de muchas de las culturas preindustriales.
Luego de las matrices perinatales, los sujetos podían alcanzar estados transindividuales o transpersonales (cuarto nivel), es decir, un número de experiencias que van más allá de los límites del cuerpo, como la visión panorámica o la ya conocida visión del túnel donde pueden producirse encuentros con seres mitológicos e incluso con seres divinos o celestiales. Tal vez el punto crucial de esta experiencia sea la “vacuidad” o “conciencia cósmica”.
Las experiencias relacionadas al reino transpersonal es muy rica y variada pero, debido a los objetivos de la presente investigación, hemos puesto énfasis en el nivel perinatal para subrayar el origen y la relación entre la muerte, el nacimiento y la sexualidad.

Un ejemplo de la respiración holotrópica: El caso M.

El siguiente relato representa un caso de una experiencia en respiración holotrópica donde se pueden identificar algunos componentes sexuales en relación a la muerte:

> *“Me acosté en la colchoneta y puse un antifaz en mis ojos para evitar que entrara algo de luz. Pusieron en un principio una música suave y mientras el facilitador nos iba hablando para que recorriéramos nuestro cuerpo y relajáramos cada parte de el y comenzáramos a tomar contacto con nuestra respiración. Después vino una música muy fuerte, potente, que no te dejaba pensar en nada. Es como que tomaba poder de tu mente y solo te quedaba respirar sin pausa, profundo, rápidamente, y siempre al ritmo de esa música. Comencé a sentir un hormigueo en todo mi cuerpo, las piernas me pesaban, no podía moverlas; las manos comenzaron a dormirse hasta que se entumecieron y no podía mover los dedos, sentía que las tenia paralizadas y que ya no podía controlar mi cuerpo; los músculos de los brazos y las piernas seguían el ritmo de la música y era como que bailaban solas, pero los pies y las manos seguían agarrotados. Levanté como pude un brazo y traté de extender un dedo pidiendo ayuda porque tenía miedo y sentía dolor, luego sentí que una voz, la de mi facilitadora, me hablaba suavemente al oído y me pedía que apoyara mis manos sobre las de ella e hiciera fuerza contra sus manos. Al principio me costaba y no podía porque las sentía retorcidas y no podía apoyar mi palma. Ella siguió pidiéndome que haga el mismo ejercicio y comencé a sentir dolor, mucho dolor. Ella seguía presionando hasta que rompí en llanto, era un llanto incontrolable, no lo podía manejar ni disimular como lo puedo hacer en mi vida diaria; brotaba mi llanto con queja, con sonido como cuando era muy chica y no me importaba que me escucharan llorar. Me alcanzaban pañuelos para sonarme la nariz y seguía llorando. Ese estado se había apoderado de mi y*

me dominaba, comencé a sentir calor, palpitaciones y empecé a ahogarme; sentía que no me entraba el aire y boqueaba como si estuviera tratando de no ahogarme. Me agarró como una desesperación y ganas de arrancarme el antifaz, salir corriendo y detener todo ese proceso; pero no podía, no controlaba mi cuerpo, ya las manos no me dolían pero no tenia poder sobre ellas. La facilitadora me tomó de la mano y me puso su mano en el abdomen y me decía quédate tranquila estas respirando bien, el aire te entra bien. Igual yo sentía que me seguía faltando el aire. Ella apoyó sus manos debajo de mi esternón como si quisiera desprenderlo y rompí, nuevamente, en llanto como si con ese hecho hubiera aflojado algo en mí para poder liberar más mi llanto. Ya sentía que no me ahogaba tanto, podía respirar mejor y controlarlo más, igualmente no paraba de llorar y la música seguía con su potencia. Comencé a tiritar, no controlaba mi mandíbula y sentía muchísimo frío; sentí que me taparon, ya la facilitadora no estaba más. En un momento vinieron flashes de imágenes raras, rostros desconocidos, calaveras, cruces pero todos como flashes fugaces, uno tras otro, y no quedaban por mucho tiempo. Luego desaparecieron, pero comenzó a aparecer otra sucesión, muy rápida, de imágenes de gente conocida, conversaciones sin sentidos, imágenes en movimiento conocidas para mí, es decir, vivenciadas por mi pero que no le encontraba una relación. Eran tan rápidas que no las podía, ni siquiera, analizar. Al mismo tiempo sentía calor en mi zona genital, algo así como un calambre o adormecimiento. Luego la música cambió, ya era más suave, seguía respirando y seguía sin control de mis miembros que se movían. Inmediatamente, comenzó una música conocida para mí y sentí que volaba y me invadió como una emoción que trataba de dibujar, por momentos, una sonrisa mezclada con lágrimas. Pero estas lágrimas eran distintas, yo las sentía así porque era una emoción y una sensación linda, como si mi cuerpo se levantara del piso y volara. Luego, comencé a sentir las olas rompiendo, era un mar potente y se sentían como aves entre las olas; y sentí como que el sol pegaba en mi cara, ya a esta altura estaba muy tranquila solo me dedique a disfrutar del mar".

El origen perinatal de la sexualidad y la relación con la muerte

Como vimos anteriormente, uno de los pilares fundamentales de la teoría psicoanalítica es que la sexualidad no comienza en la pubertad sino durante la temprana infancia, más precisamente en el primer contacto con la madre.
Sin embargo, las investigaciones de Grof amplían radicalmente la interpretación freudiana de la sexualidad al añadir el nivel perinatal al inconciente individual.
Estas observaciones sugieren que no experimentamos nuestras primeras sensaciones sexuales con el pecho materno, sino desde el momento que estamos en el canal de parto. Por ejemplo, la asfixia y la agonía, características de la MPB3, parecen generar una excitación sexual de una intensidad extrema. Esto significa que nuestro primer encuentro con las sensaciones sexuales ocurren ya desde circunstancias bien precarias (Grof 2002).
Cabe destacar que, como se dijo anteriormente, el nivel perinatal representa un reservorio de representaciones relacionadas con la muerte y el nacimiento. Lo que equivale a decir que la sexualidad y la muerte se relacionan en este estrato de la conciencia.
Los sujetos que vivencian estas experiencias perinatales -ya sea por emergencias espontáneas, bajo la respiración holotrópica o por causa del consumo de alucinógenos- pueden sentir excitación sexual en relación a representaciones de la muerte,
Esto es lo que parece suceder en la representación de la cueva de La Candelaria, con la presencia de apéndices fálicos en los individuos danzantes.

La evidencia de consumo de alucinógenos de la cultura de La Aguada es un dato relevante para nuestra perspectiva, en función de lo dicho anteriormente.

Discusiones

La Psicología Transpersonal y los estudios actuales sobre la conciencia nos brindan una nueva perspectiva para comenzar a pensar la relación entre sexualidad, muerte y estados de conciencia alterados (*p.e.* a través del consumo de alucinógenos) en las pinturas rupestres. Sin embargo es importante resaltar que nuestra intención no es dar una forma definitiva a la explicación de estos componentes sexuales, sino generar un marco de discusión que trascienda las explicaciones clásicas.
De alguna manera estamos tratando de afrontar estas problemáticas desde un nuevo paradigma que articula ciencia y religión, psicología y misticismo, cerebro y conciencia, evolución y trascendencia (Wilber 2000).

Bibliografía

Centineo, L. y Viviani, F. 2009. Arqueología y paradigma transpersonal. El caso de la vagina dentada. Trabajo presentado en las *IIIº jornadas de Jóvenes Investigadores* de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP.

Daniels, M. 2008. *Sombra, Yo y Espíritu. Ensayos de psicología transpersonal*. Ed. Kairós. Barcelona.

Freud, A. 1991. *Normalidad y patología en la niñez. Evaluación del desarrollo*. Ed. Kairós. Barcelona.

Freud, S. 1905. *Tres ensayos para una teoría sexual*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Gianfrancisco, S. y Centineo, L. 2010. Hacia una arqueología del inconsciente. Un estudio de la simbología religiosa desde los estudios actuales de la conciencia. *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología*, tomo II, pp. 709-714. Mendoza. Argentina.

González, Alberto R. 1998. *Cultura La Aguada. Arqueología y Diseños*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.

Grof, S. 1994. *La mente Holotrópica. Fundamentos experimentales de una nueva comprensión de la conciencia humana*. Ed. Planeta. Barcelona.

Grof, S. 2002. *La Psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la conciencia*. Ed. Liebre de Marzo. Barcelona.

Grof, S. 2003. Investigación actual de la conciencia y supervivencia humana. En: *La evolución de la conciencia*. Edición a cargo de Stanislav Grof, 2° Edición. Ed. Kairós. Barcelona

Grof, S. 2006. *Psicología Transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. 5ta. edición. Ed. Kairós. Barcelona.

Gudemos, M. L. 2003. ¿Una danza de integración regional en las pinturas rupestres de La Salamanca? *Revista Española de Antropología Americana* 33: 83-119.

Hoffman, A. 1991. LSD. *Como descubrí el acido y que paso después en el mundo*. Ed. Gedisa. Barcelona.

Llamazares, A. M. 1999-2000. Arte rupestre de la cueva La Candelaria, Provincia de Catamarca. *Publicaciones de Arqueología* 50: 1-26. CIFFyH, Universidad Nacional de Córdoba.

Núñez Regueiro, V. 1974. Conceptos instrumentales y marco teórico en relación al análisis del desarrollo cultural del N. O. Argentino. Revista del Instituto de Antropología 5: 169-190. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

Pérez Gollán J. A. 1994. Los sueños del jaguar. Viaje a la región de la sabiduría y de los señores iluminados. En: *Imágenes de la Puna y la Selva argentina*, pp. 15-61. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.

Pérez Gollán J. A. y O. Heredia 1991. Hacia un replanteo de la cultura de la Aguada. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12: 161-178. Buenos Aires.

Pérez Gollán J. A. e I. Gordillo 1993. Religión y alucinógenos en el antiguo Noroeste Argentino. Revista *Ciencia Hoy*, Vol. 4, N° 22, pp. 51-63.

Puente, I. 2009. Psicología Transpersonal y Ciencias de la complejidad: Un amplio horizonte interdisciplinar a explorar. *Journal of Transpersonal Research*, Vol. 1, pp. 19-28.

Rank, O. *The trauma of birth*. Harcourt Brace, Nueva York.

Reich, W. 2010. *La función del orgasmo*. Surcos. Barcelona.

Segura, A. 1988. *El Arte Rupestre del Este de Catamarca. Las pictografías de La Candelaria, Depto. Ancasti, provincia de Catamarca*. Editorial Universitaria. Catamarca.

Tartusi, M. y V. Núñez Regueiro 1993. Los Centros Ceremoniales del NOA. Publicaciones 6: 1-49. Instituto de Arqueología, Universidad Nacional de Tucumán.

Wilber, K. 2000. *Los tres ojos del conocimiento*. 2° Edición. Ed. Kairós. Barcelona.

(1) Sistemas de Experiencias Condensada. Es un concepto que utilizó Grof para entender cómo se entrelazan símbolos pertenecientes a diferentes estratos inconscientes.

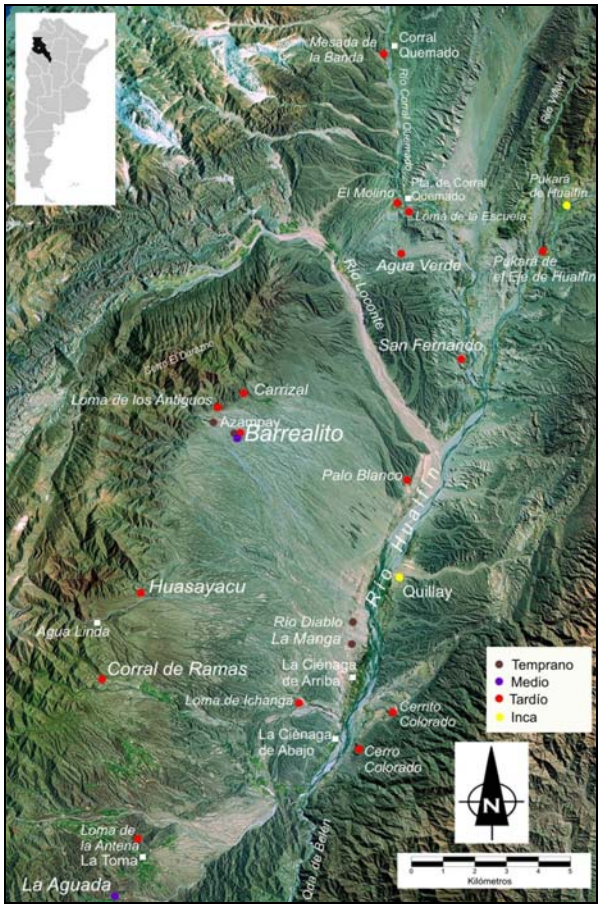
DINÁMICA DE CAMBIO EN LAS MODALIDADES MORTUORIAS DEL VALLE DE HUALFÍN, CATAMARCA, (SIGLOS VI A XV)

Lidia N. Baldini, Marta I. Baldini y María Carlota Sempé

CONICET. Facultad Ciencias Naturales y Museo, UNLP
lbaldini@fcnym.unlp.edu.ar

Introducción

En el valle del Hualfín se registra una ocupación humana que abarca 2000 años de desarrollo cultural, caracterizada por procesos de cambio a largo plazo, que involucran a formaciones aldeanas de economía agropastoril de diferente complejidad social. Estos cambios se reflejan tanto en los modos de vida como en las prácticas funerarias.



Valle de Hualfín. Belén. Catamarca (Diseño F. Winveldt)

El proceso histórico local presenta rupturas en las continuidades culturales, particularmente visibles en los rasgos superestructurales que hacen a las expresiones funerarias e iconográficas, que indican cambios sustanciales a nivel ideológico. Los mismos han sido particularmente contrastantes en los lapsos existentes entre Condorhuasi-Ciénaga, Aguada-Hualfín y Hualfín-Belén. En esta oportunidad nuestro objetivo es señalar aquellos indicadores que consideramos relevantes para demostrar los procesos de transformación ocurridos en la secuencia Aguada-Hualfín-Belén.

Los últimos años muestran un importante avance en el conocimiento de las modalidades mortuorias del valle del Hualfín, en especial con relación a las sociedades Ciénaga y Aguada que han permitido avanzar en el conocimiento de diversas prácticas

sociales y religiosas (Baldini 2009, Sempé y Baldini, 2005). En este trabajo vamos a considerar esas prácticas sociales y religiosas como marcadoras de las condiciones iniciales en el proceso de cambio que queremos tratar. Igualmente se ha profundizado respecto de los modos de enterratorio de las sociedades Belén, en momentos relativamente avanzados del Período Tardío (Sempé 2005; Wynveldt, 2009), que representarían las condiciones finales del proceso de cambio local comprendido en el lapso indicado arriba.

Hace varias décadas González definió una cultura Hualfín, ubicada cronológicamente entre las manifestaciones Aguada y Belén del valle (González 1954, 1957, 1960), cuyas características la diferencian claramente de ambas, señalando la existencia de cambios ocurridos en ese momento.

Sin embargo, la información acerca de esta entidad es escasa y en gran parte permanece inédita; las referencias publicadas son preliminares, breves y dispersas en pocas publicaciones. La información empírica hace referencia, fundamentalmente, a hallazgos de entierros con materiales alfareros diferentes a lo entonces conocido, específicamente urnas para el entierro de subadultos.

González (1998:284) considera que en este lapso "…Desaparece la rica iconografía de Aguada y se reemplaza por una cerámica decorada con simples figuras geométricas y en algunos casos (urnas Hualfín) de rasgos técnicos muy pobres, pareciera disminuir el número de sitios de asentamiento y cambian sus patrones...".

También había planteado la existencia de contactos entre Hualfín y Belén diciendo: "…Como en la casa-pozo que sirvió para definir al Belén I se hallaron asociados *en el piso de la habitación* restos de urnas de tipo Hualfín, suponemos que estas fueron en este momento contemporáneas de Belén. Estas urnas no vuelven a hallarse en la época del Belén II o III. Pero se las halla, a veces, formando grupos aislados….podemos suponer que las urnas Hualfín o bien íntegramente contemporáneas con el B. I o bien fueron un cultura o 'facie' cultural anterior al Belén, algunos de cuyos elementos sobrevivieron durante la existencia de la primera facie de esta cultura" **(**González 1960: 144).

Planteo de la problemática

En función de la hipótesis planteada por González, de la existencia de un cambio tanto histórico como de grupos culturales para este momento, lo que intentamos resolver es si los indicadores ofrecidos por la base empírica permiten visibilizar rupturas o continuidades en una trayectoria de 600 años. Para ello ponemos el énfasis y la atención en las modalidades mortuorias del valle de Hualfín ocurridas entre los Períodos Medio y Tardío, e igualmente controlamos la existencia o no de asociaciones entre materiales Aguada-Hualfín y Hualfín-Belén en los contextos fúnebres.

En primer lugar, queremos destacar que la base empírica usada por nosotras, procede de la colección Benjamín Muñiz Barreto del Museo de La Plata, que hemos analizado en su totalidad y exhaustivamente y los indicadores de cambio que tendremos en cuenta, que están referidos a la disposición espacial, los modos de entierro y la ausencia o presencia de expresión iconográfica en la decoración de objetos funerarios, como reflejo de condiciones superestructurales de la sociedad.

Las últimas excavaciones realizadas por González en la campaña de 1969 al valle de Hualfín, cuando se hallaron asentamientos Hualfín en la localidad de Agua Verde, muestran que la cerámica Hualfín típica se asentaba en pisos de ocupación estratigráficamente superpuestos a otros niveles con componentes alfareros más tempranos. Esta clara estratigrafía es un indicador de separación temporal.

Los fechados en Agua Verde realizados en ese momento, ubicaron esta manifestación hacia el 840 ± 50 A.P., mostrando concordancia con el primer fechado, obtenido en la década del 50, para un entierro en urna con tapa de tipo Hualfín hallado en Quillay que diera 935 ± 80 AP (González 1957, González y Lagiglia 1973).

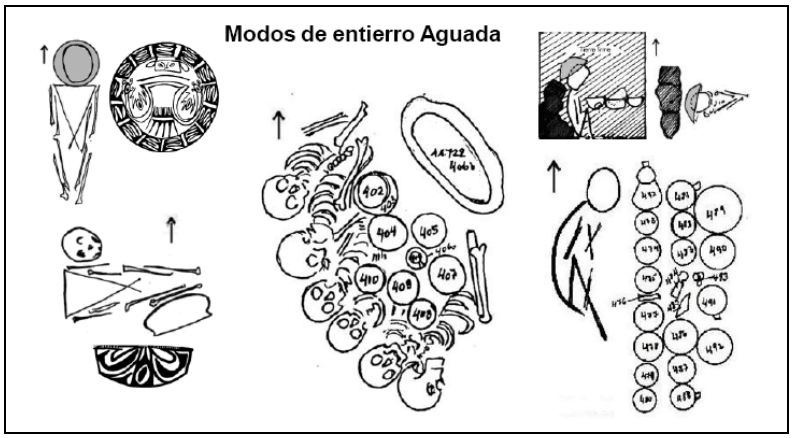
En ambos casos la cerámica Hualfín estaba decorada en negro sobre el color rojo natural de la pasta. En la vivienda se asociaba a cerámica tosca, huesos de animales, morteros de piedra y manos de moler, mostrando claramente un contenido propio de un contexto doméstico. En el caso del entierro, el ajuar consistía en una calabaza pirograbada y un canasto tejido mediante la técnica de aduja.

Sitio	Fechado	AP	cal AD 1 sigma	cal AD 2 sigmas
Quillay	UCLA 785B	935 ± 80	1022-1173	975-1261
Agua Verde sitio 1	ANU 445	850± 80	1051-1261	1028-1278
Agua Verde sitio 2	Lu. 369	840 ± 50	1161-1257	1044-1274

Fechados obtenidos por González para materiales funerarios y domésticos Hualfín (Calibrados por nosotras, Stuiver and Reimer 1986-2006).

Las condiciones iniciales: modalidades funerarias e iconografía en Aguada

Los enterratorios Aguada muestran la existencia de entierros de uno a varios individuos y ocho modalidades diferentes de inhumación. Hay ajuares con ordenamientos numéricos, alternancias de ejemplares lisos e icónicos, alineaciones de objetos, disposiciones simétricas de los mismos y asociaciones de iconos que definen un carácter temático para las tumbas. (Baldini, 2009 y Baldini y Sempé, 2005).



Su rasgo más sobresaliente es el amplio repertorio iconográfico que incluye temas zoomorfos, antropomorfos y sus combinaciones; realizados con pintura roja, negra y blanca sobre ante y gris grabado.



La funebria tiene un fuerte ritualismo, explicitado en imágenes humanas que realizan acciones especiales y que portan atributos como armas e insignias. Suele estar presente el personaje de los dos cetros y del sacrificador.



Todos estos indicadores ponen en evidencia la gran complejidad de la organización social que se expresa en el campo funerario como reflejo de una ideología religiosa de tradición altiplánica (González 1998).

El cambio y sus indicadores funerarios e iconográficos

Los modos de entierro Hualfín encontrados hasta el presente consisten en urnas tapadas con pucos conteniendo en todos los casos subadultos acompañados por escaso ajuar o sin él. Sólo en tres casos se ha registrado ajuar en el interior o exterior de las urnas.



Respecto a la extensa muestra colectada por Weisser (1926), no se han encontrado entierros de adultos asociados a cerámica Hualfín. González ha sostenido que algunos entierros extendidos que carecen de ajuar podrían pertenecer a esta modalidad, pero la evidencia no permite validar dicha opinión.

Por sus características la alfarería Hualfín difiere fuertemente de lo previamente conocido para el valle. Se trata de grandes vasijas de pasta gruesa, pintadas en dos o tres colores, de formas cilíndricas o de conos superpuestos. Su repertorio decorativo es no iconográfico, resolviéndose en temas que incluyen motivos geométricos de líneas y triángulos enfrentados, realizados en pintura negra sobre el fondo ante natural de la pasta y presentando a veces campos de color blanco desleído. Esto manifiesta la existencia de un fuerte cambio ideológico en las expresiones artísticas y también de cambio en las prácticas mortuorias.

HUALFIN: cambio ideológico en las expresiones artísticas
(Se indica identificación en la colección B. Muñiz Barreto)

Cementerio XI



10379



10381



10383

Conjunto de 4 urnas sobre orilla sur del río Seco Güiliche



10711



10712



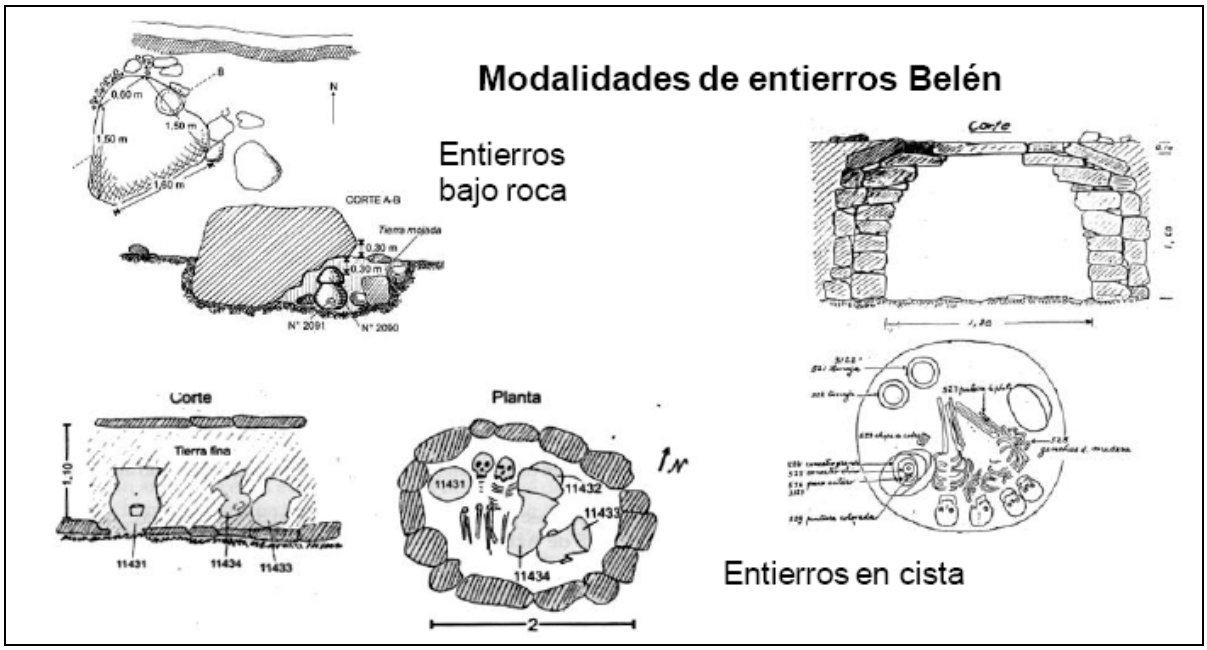
10713



10715

El estado final: La recuperación de la variabilidad funeraria e iconográfica

Las modalidades de entierros Belén incluyen inhumaciones directas de adultos bajo grandes rocas que afloran en la superficie y en menor cantidad en cistas de piedra; las primeras acondicionadas con pircados tapando oquedades y las segundas terminadas con techo en falsa bóveda. Ambas incluyen entierros múltiples o individuales de adultos, acompañados o no con entierros de subadultos en urna.



Los contextos funerarios tienen un repertorio iconográfico que se resuelve en temas que incluyen motivos zoomorfos, como serpientes y chinchillones. Otros, antropomorfos, incluyen caras que pueden estar realizadas por modelado al pastillaje y pintadas con color blanco y figuras más elaboradas. Hay un grupo de motivos no icónicos, son exclusivamente geométricos de líneas cruzadas, círculos y ajedrezados realizados en pintura negra, sobre el baño rojo del fondo.



Comentarios finales

Primeramente, queremos señalar que hemos comprobado que en la revisión de los contextos funerarios del valle recuperados en los cementerios del Hualfín revisados por nosotras para este trabajo no se registran casos de asociación de esta cerámica con materiales previos o posteriores (Aguada y Belén).

Por otra parte, los 2500 entierros excavados en el valle de Hualfín, permiten sostener la existencia de una muestra representativa de la variabilidad regional total.

Es importante destacar la metodología utilizada por Weisser durante sus trabajos de campo. Todos los sitios o localidades del Hualfín fueron excavados con los mismos procedimientos y criterios, por lo tanto la aparición de menor o mayor cantidad de inhumaciones atribuidas a grupos culturales diferentes reflejan la realidad para cada momento histórico. Este tratamiento metodológico uniforme permite descartar un posible sesgo de la muestra, lo que habilita a considerar al grupo de entierros de la entidad Hualfín como representativa. Dicho conjunto funerario denota, en primer lugar, que los entierros son altamente minoritarios con respecto de los de otras épocas.

En este sentido, la falta de variabilidad en los modos de entierro tampoco constituye un sesgo de muestra, sino que se convierte en un indicador importante del fuerte cambio ocurrido en este momento del proceso socio histórico del valle de Hualfín.

Consideramos entonces que las particularidades de la distribución espacial de los entierros, en cuanto a segregación o conformación de pequeños grupos más o menos aislados de otros, dentro de cementerios con expresiones mayoritarias de períodos previos o posteriores, son propias de la entidad Hualfín.

La falta de variabilidad en los modos de entierro y en las expresiones de su arte funerario también identifican al grupo social del momento. En este sentido, como indicadores, contrastan profundamente respecto a la complejidad de los modos de entierro Aguada y su riqueza iconográfica y temática de los ajuares, que incluyen numerosas piezas, materiales variados, alto simbolismo iconográfico, además de la ausencia de entierros en urna.

Avanzando en el Período Tardío, con la aparición de los asentamientos Belén, vuelve a incrementarse la diversificación en los modos de inhumación. Su variabilidad mortuoria, sin ser tan rica como en Aguada, muestra mucha mayor complejidad respecto de Hualfín. Más especialmente si tenemos en cuenta aquellas tumbas que en su ajuar incluyen horquetas de atalaje, indicando la participación de los inhumados en los circuitos caravaneros.

Si consideramos el proceso socio histórico del valle, queda evidente la inexistencia de contactos entre las comunidades Aguada-Hualfín y Hualfín-Belén, hecho verificado en la totalidad de las tumbas recuperadas en el valle, y refrendado por los fechados obtenidos para Hualfín tanto en sitios de vivienda como de entierro.

De esta manera queda explicitado que la naturaleza del gran cambio se expresa en la uniformidad adquirida por los enterratorios y las modificaciones en la tradición tecnológica y decorativa de la alfarería, que involucró la eliminación de la iconografía como expresión funeraria. Estas modificaciones de los indicadores implican o reflejan diferencias a nivel de la superestructura en la sociedad Hualfín, respecto de la formación social Aguada previa y de la posterior Belén.

Respecto a esta última el cambio también queda explicitado en la variación espacial, ya que los entierros se encuentran dispersos en el espacio agrícola de las terrazas de cultivo, o agrupados en las laderas de los cerros donde se ubicaron los sitios de viviendas sobre lomas, por ejemplo en Loma de los Antiguos, Puerta de Corral Quemado, Cerro Colorado de la Ciénaga de Abajo, Eje de Hualfín. Las tumbas Belén existentes en cementerios donde predominan entierros de otras épocas son poco numerosas, caso de La Ciénaga, La Aguada Orilla Norte, Agua Quemada, Yacotula, Condorhuasi, La Florida, etc.

En síntesis, con la desaparición de La Aguada y la aparición de Hualfín en los inicios del Tardío, se produce una marcada disminución en la variabilidad de los modos de entierro y su distribución espacial, tanto como en el ajuar funerario y en la iconografía. La variabilidad en los modos mortuorios vuelve a incrementarse avanzado el Período Tardío con la sociedad Belén, aunque no con la riqueza existente en el Período Medio.

Bibliografía

Baldini, Marta I. 2009. Modos de entierro en tiempos de Aguada en el cementerio Aguada orilla norte (Belén, Catamarca)*.* En: A. Austral y M. Tamagnini Eds. : *Problemáticas de la Arqueología contemporánea* II: 827-834. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.

González, A. R. 1954. La casa pozo en el N.O. argentino. *Revista del Museo Municipal de Ciencias Naturales de Mar del Plata*, Tomo I, Entrega 2. Mar del Plata.

González, A. R. 1957 Dos fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbono. Rosario: *Instituto de Antropología, Universidad Nacional del Litoral.* Rosario.

González, A. R.1960: Nuevas fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón (III). *Ciencia e Investigación* 16 (4): 142-145.

González, A. R. 1998. *Cultura La Aguada. Arqueología y diseños*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.

González, A. R. y H. Lagiglia 1973. Registro nacional de fechados radiocarbónicos, necesidad de su creación. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, nº 7: 291-312. Buenos Aires

Sempé, C. 2005. El Período Tardío en Azampay: El Señorío Belén y su modelo geopolítico. En: *Azampay. Pasado y presente de un pueblito catamarqueño*. Sempé, C., S. Salceda y M. Mafia: 365-380. La Plata.

Sempé, M. C. y Baldini, M. I. 2005. La Aguada en el Valle de Hualfín: comportamiento funerario y sectores sociales. En: Sempé, C., S. Salceda y M. Mafia: *Azampay. Pasado y presente de un pueblito catamarqueño*: 289-331. La Plata.

Stuiver M. and PJ Reimer 1986-2006. Calib Radiocarbon Calibration Program (510).

Weisser, V. 1926. *Diarios de las expediciones arqueológicas de Benjamín Muñiz Barreto*. Manuscrito en archivo en la División Arqueología del Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

Wynveldt, F. 2009. *La Loma de los Antiguos de Azampay. Un sitio defensivo del valle de Hualfín (Catamarca, Argentina)*. Sociedad Argentina de Antropología. Colección Tesis Doctorales. Buenos Aires.

RASTREANDO DIFUNTOS

María Amanda Caggiano

Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP – CONICET –IMIACH
macaggiano46@yahoo.com.ar

Prolegómenos

Corría el año 1752, cuando el Cabildo de Buenos Aires ordena la creación de compañías de Blandengues para resguardo de las fronteras, recayendo La Valerosa en el fuerte San José de Luján. A partir del 1 de Julio de 1761 se dispuso como capellán a Hilario Pabón, religioso de Nuestra Señora de Mercedes. A fines de 1763, Pabón forma parte de la expedición a las Salinas bajo la comandancia de Manuel Pinazo. En el cargo le sucede el mercedario Juan Simón Rodríguez Flores, aunque en 1770 acompaña a Pinazo en la expedición al río Colorado. Al regresar, Rodríguez Flores permaneció en el cargo hasta su deceso en 1779 siendo sepultado en la villa de Luján. Le sucede en el cargo el franciscano Juan Bautista Peralta, designado el 15 de octubre de 1779, aunque sólo por tres meses, siendo reemplazado el 15 de enero de 1780 por Román González quien hacia 1787 solicita su retiro.

En el ínterin, el franciscano Antonio Mariano Freyre iniciará los asientos parroquiales a partir del 2 de noviembre de 1784, sin hacer diferencias entre vecinos y militares del fuerte San José. Otros frailes que actuaron fueron el sacerdote secular Mateo de la Rosa en 1789, reemplazado por el franciscano Antonio Mariano Alonso en 1790.

Alonso acompaña a Félix de Azara, como capellán en 1796, en su reconocimiento de la frontera para ubicar sitios de establecimientos de futuros fuertes. En octubre de 1806, Alonso obtuvo su retiro siendo sustituido por Gregorio Tadeo Llanos.

De esta primera época de la capellanía castrense del Fuerte de San José, corresponde el tomo I de defunciones, folios 55 a 63 que comprende los años 1785 a 1789; folio 64 a 173 años 1790 a 1814. Las defunciones, la primera asentada el 10 de noviembre de 1785, corresponden a militares, sus familiares y vecinos.

El franciscano Alonso inicia el 16 de noviembre de 1790 el libro de difuntos militares que abarca hasta el 16 de abril de 1812. Se deja constancia que los entierros se realizaban en el cementerio o en la capilla, con precisión del lugar.

La vice Parroquia de la Guardia de Luján, a la que pertenecía la región designada como Chivilcoy, se crea en 1812 y el teniente cura de la Guardia de San José de Luján adquiere el rango de vice cura recayendo el cargo en Vicente Carreras y se erige como Parroquia Nuestra Señora de las Mercedes en 1823.

A partir de noviembre de 1825 comenzaron a registrarse por separado los libros de la Ayudantía del Rosario que incluía al menos a los pagos o partidos como indistintamente se designaba en aquella época: de las Saladas de Luján, Leones, Cañada Rica y aquel que comprendía el territorio reconocido como pago de Chivilcoy. El cura párroco Julián Faramiñán escribe como encabezamiento de los libros “Parroquia de los Ángeles Tutelares”, aunque el cura Rizo hacia 1829 sustituye por el los “Ángeles custodios”. El tomo II corresponde a defunciones comprendidas entre 1824 y 1837.

A partir de 1837, los libros parroquiales se designan como Nuestra Señora de las Mercedes y las defunciones están asentadas en el tomo III, años 1838 a 1848 y tomo IV, 1849 a 1854, folios 1 al 111.

Los pobladores del vasto territorio que, a partir del 28 de diciembre de 1845, se designa como partido de Chivilcoy e incluía a otros preexistentes, debían dirigirse a la Villa de Mercedes para asentar nacimientos, matrimonios o defunciones, al menos desde 1846 ante el cura Miguel Andrés Aramburu quién en 1851 sería reemplazado por Manuel Velarde hasta 1854 en que meses antes de fundarse el pueblo de Chivilcoy se escinde

del curato de la villa de Mercedes. Chivilcoy se erige en curato independiente, como Parroquia San Pedro puesto bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario.

Chivilcoy, ya tiene pueblo

El padre Manuel Velarde, de la parroquia Nuestra Señora de las Mercedes a la que pertenecía Chivilcoy, habría solicitado al vicario general de Buenos Aires el 17 de agosto de 1852 autorización para establecer un oratorio en el partido de Chivilcoy en consideración a *que tenía que pasar en sus viajes al interior, destacándose que así se evitarían los males que el poco conocimiento de la religión de parte de los pobladores, ocasionan a la moral y se le permitiese practicar las funciones de su ministerio, impedidas por la falta de un local. A tal efecto sería destinada de entre las habitaciones del poblado aquella que, por su decencia y comodidad, se ajustara a las exigencias del culto*. Desconocemos si se concretó la iniciativa, sí que distintas viviendas diseminadas en el partido sirvieron para similar fin; como la de Manuel Villarino quién poseía una imagen de la Virgen del Carmen, adquirida en el barco que lo trajo desde el Uruguay, en su establecimiento ubicado a orillas del Salado y que, de acuerdo a testimonios de una de sus hijas, allí se realizaron determinadas ceremonias.

Una carta del Obispo de Aulon, datada el 30 de junio de 1854 y dirigida a Manuel de Escalada del Departamento de Guerra y Marina, da a conocer las misiones en el interior de la campaña e informa sobre las necesidades y situaciones existentes en los pueblos y Partidos que visitó (Lobos, Navarro, 25 de Mayo, Villa de Mercedes, Bragado, Chivilcoy, Villa de Luján y Morón). Después de visitar Navarro, el Obispo de Aulon se dirige a Bragado donde permaneció entre el 5 y 21 de junio de 1854, dirigiéndose luego al Partido de Chivilcoy. Se hospeda en la estancia de Pastor Gorostiaga en las orillas de las Saladas y luego de pernoctar parte a la Villa de Mercedes.

En su tránsito desde Bragado hasta el partido de Chivilcoy, le acompaña el Juez de Paz sustituto Máximo Lara, el Coronel Laureano Díaz junto a escolta, los comisionados para la asistencia del grupo Dr. Ramón Basavilbaso, Domingo Freire y vecinos bragadenses. Ya en el partido de Chivilcoy, se hizo cargo de la conducción el vecino Francisco Doso.

A modo de conclusión de lo que observó en este viaje, el Obispo de Aulon señala: *No he podido ser indiferente a la necesidad, que hay en el Bragado de un sacerdote, y a los clamores, que se expresan por él dicho pueblo; otro tanto sucede en el muy extenso y poblado partido de Chivilcoy; y creo que estas son las mayores necesidades, á que debe atenderse con preferencia: la inmensa distancia, que hay de ambos puntos á la Villa de Mercedes, en la que un solo cura, sin ayudante, no puede ser bastante para ella sola, imposibilita del todo recurrir á él y es por lo mismo indispensable, proveer de otro modo*.

Durante la gestión de Patricio Gorostiaga, en su rol de Juez de Paz del partido de Chivilcoy en junio de 1852, como de quienes le suceden, se exige ante la superioridad la fundación de un pueblo y la instalación al menos de una capilla.

En septiembre de 1854, previo a la fundación del pueblo de Chivilcoy, se designa como cura párroco a Roque Antonio Maceyra y le suceden en el siglo XIX, de acuerdo al registro de firmas de actas: Carlos Boeri (14/3/1857 al 23/12/1862), Severo Soria (24/12/1862 al 18/1/1866), Manuel Badano (18/1/1866 al 23/4/1893) y Andrés Iturralde a partir de 24/3/1893.

Fundado el pueblo el 22 de octubre de 1854, una de las primeras preocupaciones de la comisión de vecinos encabezados por el juez de Paz Federico Soares, fue la construcción del Templo que se inicia a fines de ese año. El edificio, ubicado frente a la Plaza principal fue construido en varias etapas, incluso demolido el primitivo y en su entorno erigido el actual Templo que se concluye entrado el siglo XX.

Las primeras actas fueron asentadas manuscritas en libros con renglones predeterminados y luego por disposición del Departamento de Gobierno de Buenos Aires, de fecha 28 de octubre de 1857, la Municipalidad entregaría cada año a los párrocos, libros de registros de actas con los datos previamente impresos a ser completados y discriminados en bautismos, matrimonios y defunciones.

Los primeros libros parroquiales fueron donados por Manuel López, el de matrimonios; de bautismos por Federico Soares y Francisco Silva el de defunciones.

Las primeras actas rubricadas por Maceyra corresponden a la unión de Antonio Ledesma y Dionisia López, el 6 de septiembre; el nacimiento de Martina García el 9 de septiembre y Manuel Zambrano que falleció el 5 de septiembre de 1854, respectivamente. Además en las actas se discriminaba en cuanto al color de la piel y al tributo que exigía la iglesia para poder ser registrado; entre 1854 y 1856 se asientan defunciones y matrimonios de “pardos” o “de color”.

Al efectuar el análisis pormenorizado de cada acta, se constató que en algunos libros, el título y año impreso en el lomo no coincidía con el contenido de las actas; en varios se repetía la numeración. En algunos años, a falta de determinadas actas, se utilizaron sin completar las de años anteriores. En otros casos, en un mismo libro, estaban consignadas los tres tipos de actas aludidas. En los menos se observan que transcurrida casi una década, se asientan defunciones acaecidas particularmente en 1868, con motivo del cólera.

Los párrocos también debían confeccionar un doble registro de actas y ser entregados a la Municipalidad, algunos de las cuales están depositadas en el Archivo Histórico Munjicipal de Chivilcoy “Sebastián F. Barrancos”.

Cabe acotar que las actas correspondientes a defunciones sólo se registran hasta 1889, pues por decreto del 25 de octubre de 1888 a partir del 1º de enero de 1889 comienza a funcionar el Registro Civil.

Defunciones

Del relevamiento oportunamente realizado, optamos por clasificar las actas de defunciones en orden cronológico; a continuación del número del libro, se consigna entre paréntesis el título de acuerdo al registro parroquial y la denominación del párroco firmante.

Libro 1 (defunciones). Cura Roque Maceyra
- 17 defunciones desde 5/9/1854 al 31/12/1854.
- 176 defunciones desde 1/1/1855 al 31/12/1855.
- 133 defunciones desde 1/1/1856 al 31/12/1856.
- 25 defunciones desde 1/1/1857 al 11/3/1857.

Libro 2 (defunciones). Cura Carlos Boeri.
- 147 defunciones desde 14/3/1857 al 31/12/1857
- 12 defunciones desde 16/12/1858 al 31/12/1858.
- 184 defunciones desde 2/1/1858 al 16/12/1858.

Libro 2 (bautismos, matrimonio, muertos). Cura Carlos Boeri.
- 238 defunciones desde 1/1/59 al 31/12/1859.
- 214 defunciones desde 1/11860 al 31/12/1860.

Libro 4 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Carlos Boeri.
- 196 defunciones desde el 1/1/1861 al 24/10/1861.

Libro 5 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Carlos Boeri.
- 11 defunciones desde 28/10/1861 al 28/12/1861.
- 90 defunciones desde 1/1/1862 al 31/3/1862.

Libro 6 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Carlos Boeri y Severo Soria.
- 261 defunciones desde 1/4/1862 al 31/12/1862.
- 23 defunciones desde 1/1/1863 al 24/1/1863.

Libro 7 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Severo Soria.
- 272 defunciones desde 28/2/1863 al 5/11/1863.

Libro 5 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Severo Soria.
- 48 defunciones desde 8/11/1863 al 31/12/1863.

Libro 3 (matrimonios y defunciones). Cura Severo Soria.
- 274 defunciones desde 1/1/1864 al 30/7/1864.

Libro 3 (defunciones). Cura Severo Soria
- 482 defunciones desde 3/1/1865 al 28/12/1865.

Libro 4 (defunciones). Cura Severo Soria.
- 410 defunciones desde 1/1/1866 al 30/1/1866.

Libro 5 (defunciones). Curas Severo Soria y Manuel Badano.
- 491 defunciones desde 1/1/1867 al 31/1/1867.

Libro 7 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Manuel Badano.
- 500 defunciones 1/1/1868 al 25/1/1868.

Libro 6 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Manuel Badano.
- 279 defunciones desde 25/1/1868 al 12/2/1868.

Libro 6 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 648 defunciones desde 9/1/1868 al 31/12/1868.
- 146 defunciones desde 1/11869 al 7/5/1869.

Libro 8 (matrimonios y defunciones). Cura Manuel Badano.
- 287 defunciones desde 8/5/1869 al 31/12/1869.

Libro 9 (matrimonios, defunciones). Cura Manuel Badano.
- 524 defunciones desde 1/1/1870 al 31/12/1870.

Libro 16 (bautismos, matrimonios, muertos). Cura Manuel Badano.
- 228 defunciones desde 1/1/1871 al 27/4/1871.

Libro 10 (matrimonios y defunciones). Cura Manuel Badano.
- 364 defunciones desde 27/4/1871 al 31/12/1871.
- 179 defunciones desde 1/1/1872 al 25/2/1872.

Libro 8 (matrimonios y defunciones). Cura Manuel Badano.
- 261 defunciones desde 25/2/1872 al 6/7/1872.

Libro 7 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 276 defunciones desde 6/7/1872 al 31/12/1872.
- 273 defunciones desde 1/1/1873 al 9/6/1873

Libro 8 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 355 defunciones desde 9/6/1873 al 31/12/1873.
- 193 defunciones desde 1/1/1874 al 30/3/1874.

Libro 9 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 342 defunciones desde 1/4/1874 al 31/12/1874.
- 257 defunciones desde 3/1/1875 al 6/5/1875.

Libro 10 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 289 defunciones desde 6/5/1875 al 31/12/1875.
- 310 defunciones desde 1/1/1876 al 3/8/1876.

Libro 11 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 151 defunciones desde 4/8/1876 al 31/12/1876.
- 99 defunciones desde 1/1/1877 al 13/2/1877.

Libro 12 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 456 defunciones desde 13/2/1877 al 31/12/1877.
- 43 defunciones desde 1/1/1878 al 2/2/1878.

Libro 13 (defunciones). Cura Manuel Badano.

- 332 defunciones desde 2/2/1878 al 31/12/1878.
- 162 defunciones desde 2/1/1879 al 18/4/1879.

Libro 14 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 200 defunciones desde el 18/4/1879 al 26/9/1879.

Libro 15 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 198 defunciones desde 27/9/1879 al 31/12/1879.
- 74 defunciones desde 1/1/1880 al 7/2/1880.

Libro 16 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 200 defunciones desde 9/2/1880 al 28/5/1880.

Libro 17 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 328 defunciones desde 28/5/1880 al 31/12/1880.
- 172 defunciones desde 1/1/1881 al 8/3/1881.

Libro 18 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 500 defunciones desde 8/3/1881 al 25/12/1881.

Libro 19 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 8 defunciones desde 27/12/1881 al 31/12/1881.
- 411 defunciones desde 1/1/1882 al 31/12/1882.
- 79 defunciones desde 2/1/1883 al 23/2/1883.

Libro 20 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 391 defunciones desde 26/2/1883 al 31/12/1883.
- 107 defunciones desde 1/1/1884 al 9/3/1884.

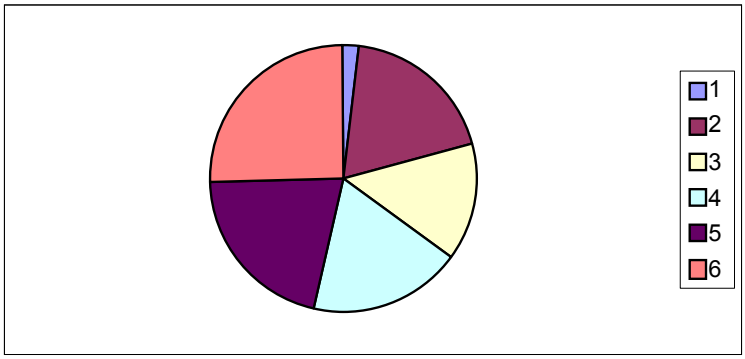
Libro 21 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 342 defunciones desde 10/3/1884 al 31/12/1884.
- 157 defunciones 1/1/1885 al 7/5/1885.

Libro 22 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 188 defunciones desde 10/5/1885 al 19/11/1885.

Libro 23 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 44 defunciones desde 21/11/1885 al 30/12/1885.
- 481 defunciones desde 1/1/1886 al 31/12/1886.
- 263 defunciones desde 1/1/1887 al 6/6/1887.

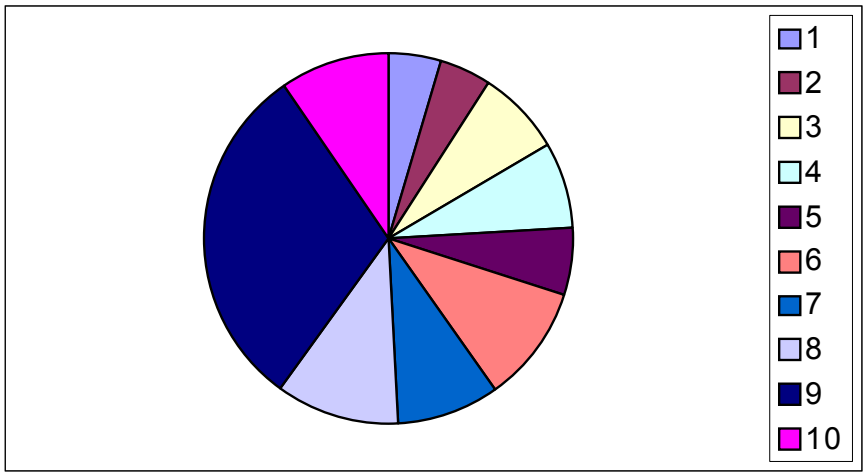
Libro 24 (defunciones). Cura Manuel Badano.
- 270 defunciones desde 7/6/1887 al 31/12/1887.
- 595 defunciones desde 1/1/1888 al 31/12/1888.

1- 1854
2- 1855
3- 1856
4- 1857
5- 1858
6- 1859



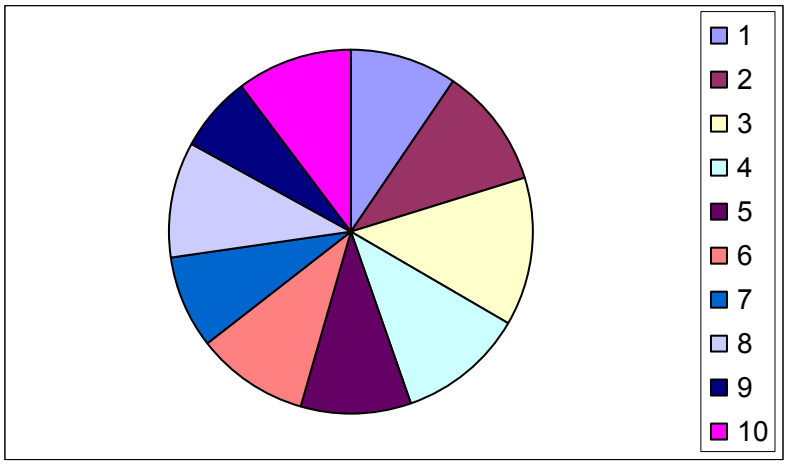
Defunciones 1854 a 1859

1- 1860
2- 1861
3- 1862
4- 1863
5- 1864
6- 1865
7- 1866
8- 1867
9- 1868
10- 1869



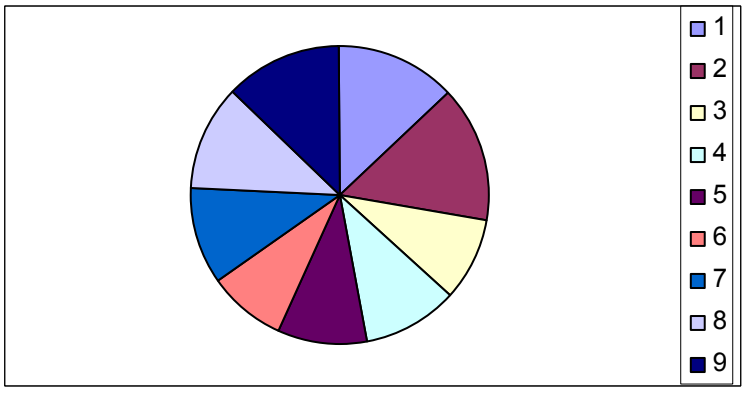
Defunciones 1860 a 1869

1- 1870
2- 1871
3- 1872
4- 1873
5- 1874
6- 1875
7- 1876
8- 1877
9- 1878
10- 1879



Defunciones 1870 a 1879

1- 1880
2- 1881
3- 1882
4- 1883
5- 1884
6- 1885
7- 1886
8- 1887
9- 1888



Defunciones 1880 a 1888

Impacto de enfermedades sociales

Determinadas enfermedades han tenido un profundo impacto en Chivilcoy, particularmente en el período comprendido entre 1865 - 1885 aproximadamente y que provocaron innumerables defunciones. Nos referimos al registro de las epidemias de

cólera, fiebre amarilla y viruela que generaron la adopción de medidas tales como la conformación de comisiones de salubridad, restricciones en reuniones, normativas en torno a venta de productos e higiene en calles, viviendas y negocios. A su vez se destaca cómo distintas colectividades establecidas en Chivilcoy, ya integradas con el medio social y preocupadas por el estado sanitario, dan origen a instituciones de bien público prestando colaboración para la creación de lazaretos y con posterioridad para la concreción del definitivo hospital.

La investigación puso de manifiesto que al hacer eclosión las epidemias, a casi una década de fundarse el pueblo, Chivilcoy no contaba con una política referente a la sanidad ambiental. La población se abastecía de agua por medio de pozos y aljibes que carecían de impermeabilización, constituyéndolos en focos de contaminación.

En las actas de reuniones mantenidas entre los miembros de la corporación municipal, se observan una serie de medidas sanitarias paleativas, que se tomaron para impedir la proliferación de epidemias ya declaradas en otros pueblos y particularmente en Buenos Aires.

El primer dato, que corresponde a la aparición de casos de cólera a mediados del XIX, se establece abril de 1867 donde se acordó prohibir la venta ambulante y en comercios de frutas y verduras, como medida higiénica en virtud de haber tomado conocimiento de la aparición de cólera en la ciudad de Buenos Aires. Además, como medida preventiva, los miembros de la municipalidad proponen efectuar visitas a todas las casas del pueblo y promover la desinfección de industrias, "*con la aplicación de multas de 200 pesos a aquellos que quebranten estas medidas*" y conformar comisiones barriales para comenzar a practicar visitas domiciliarias en las residencias del pueblo. También se sugirió, por la gran concurrencia, realizar la misa de Semana Santa al aire libre y suspender la celebración escolar del 25 de Mayo. Hacia octubre se prohíbe arrojar basura y agua en la vía pública, como tampoco aventar maíz o trigo en las calles y se ordena blanquear los frentes de las viviendas. El clímax de esta enfermedad incidió en la población en época estival, en los meses de enero y febrero de 1868, que favoreció la proliferación del vibrión colérico.

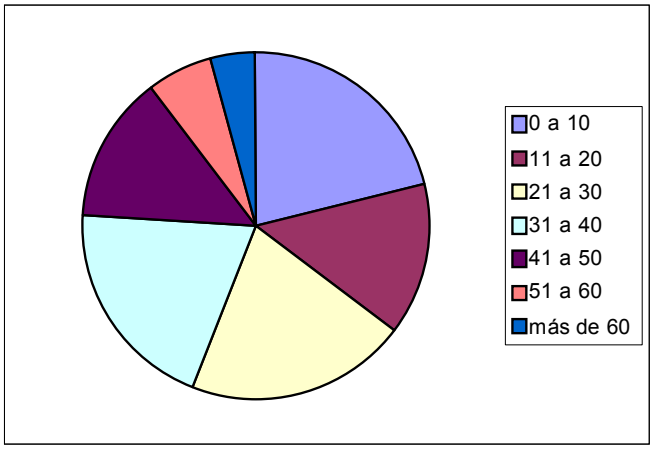
En enero de 1868, el Ministerio de Gobierno designa para asistir a la población de Chivilcoy al Dr. Bartolomé Schinelli. El cólera provoca la instalación de varios lazaretos en distintos puntos de Chivilcoy, debiéndose alquilar para tal fin inmuebles de particulares. Fue autorizada la Defensoría de Menores para hacer algunos gastos provisionales, en relación a la alimentación y cuidado de los huérfanos que habían quedado sin amparo y que se estaban recogiendo a consecuencia de la epidemia reinante. En el libro de asientos de la Defensoría de Menores correspondiente al período 1867 – 1882, se puede apreciar el estilo de contratos celebrados en la tenencia de menores. El alto número de huérfanos registrados entre enero y marzo de 1868, tanto sea de ambos padres o de sólo uno, generó una profunda preocupación en la sociedad y a partir de febrero se suceden casi a diario, en algunos hasta 5 menores por día, la entrega bajo ciertos requisitos. Para esa época, Felipe Galán fue designado por el estado para representar a los menores y al celebrar los contratos con los tenedores se establecía que los huérfanos eran entregados "*para compañía y servicio de la familia, durante el tiempo de su menor edad y mientras permanezca en este distrito*". El tenedor se comprometía a "*enseñarle y dirigirle bajos los auspicios de Nuestra Santa Religión Cristiana, moral y materialmente, proporcionándole cuanto precise en recompensa de sus servicios y sin ninguna otra clase de remuneración*". En febrero de 1868, mediante nota de la Comisión de Salubridad dirigida al Dr. Juan B. Gagliardino, se da cuenta de que "*al terminar sus trabajos por la desaparición del terrible flagelo que ha diezmado este Partido y antes de devolver a la Municipalidad las facultades que le fueron conferidas por esta Corporación, tiene el deber de manifestar a Ud. que se halla plenamente satisfecha de su comportamiento médico en*

todos los momentos en que han sido requeridos sus servicios para la asistencia de los coléricos dentro y fuera de los hospitales". Sin embargo, tres años después, los médicos Tomás Gandulfi y Juan B. Gagliardino solicitan el pago de sus honorarios por la atención de los pobres y alojados en los lazaretos.

A causa de la mortandad que provocó el cólera, Chivilcoy estimativamente ve reducida su población en un 10%. De acuerdo al relevamiento efectuado por el Ing. Julio Süffert y según consta en el plano editado en 1882, un sector del ex - cementerio fue adjudicado exclusivamente para "*fosas de los coléricos*". Calixto Calderón, (juez de Paz rosista y uno de los fundadores del pueblo) es enterrado en su chacra situada en el cuartel 2º, el 31 de enero de 1868; y otro de los fundadores del pueblo, víctima del cólera que fallece en Buenos Aires el 25 de enero, fue Manuel Villarino. Por tal motivo, el 11 de marzo el sacerdote Manuel Badano propone un funeral "*en sufragio de todos los muertos por la epidemia en este Partido*" pidiendo a la vez que sean invitados los miembros de la Municipalidad y de la Comisión Sanitaria. Por su parte la Corporación Municipal solicita al Ministerio de Gobierno y al Gobernador de Buenos Aires, dinero para solventar los gastos ocasionados por la epidemia.

De acuerdo al censo elaborado en 1866, la cantidad de habitantes en Chivilcoy era de 11.664. En la epidemia de cólera entre mediados de 1867 y principio de 1868 fallecieron: 18 personas en 1867, cuyo primer caso se registra el 20 de abril y 888 personas desde el 1 de enero al 6 de mayo de 1868, fecha del último deceso registrado por esa enfermedad para ese año en los libros de solicitud para enterrar cadáveres. También se pudo observar en las actas de defunción, casos de cólera producidos en 1868 pero asentados en años posteriores. Con respecto al sexo, la mortandad fue mayor en los hombres, registrándose 533 casos a diferencia de las mujeres que sólo totalizaron 318. Del total de fallecidos en el año 1868, en 43 de ellos no estaba registrado el sexo. El deceso era testificado por vecinos o familiares, o por la comisión de salubridad conformada a tal efecto. Con respecto a la edad en relación al número de fallecidos se obtuvieron los siguientes datos:

Edades	**Fallecidos**
0 a 10 años	186
11 a 20 años	120
21 a 30 años	178
31 a 40 años	173
41 a 50 años	120
51 a 60 años	53
más de 60 años	35



Comparativamente a lo acontecido en Luján para esa misma fecha, localidad distante unos 100 kms, se puede inferir que el número de muertes por cólera en Luján fue menor, pues sólo se registraron en aquel lugar 137 casos y además la mortandad en mujeres fue la de mayor incidencia.

A mediados de marzo de 1868, al no registrarse nuevos fallecimientos provocados por el cólera, la Comisión de Salubridad da por concluida su cometido, elevando a la Municipalidad una memoria de su actuación la que habría sido publicada. Pero a escasos días, otra preocupación se instala en Chivilcoy. En la sesión del 15 de abril de 1868, como medida preventiva el Municipal Carlos Fajardo *"habló sobre que tenía conocimiento en*

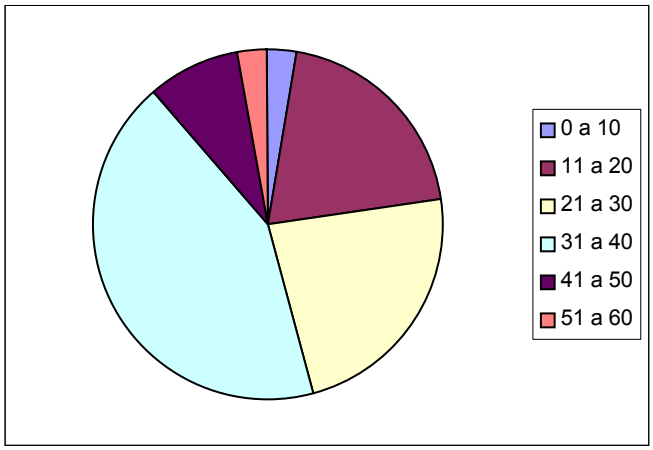
este pueblo, la enfermedad epidémica de la viruela y hacía moción para que la Municipalidad se dirigiese donde corresponde en busca de vacuna, a fin de propagarla aquí gratis a todos, para evitar así el desarrollo de esa enfermedad terrible, y se acordó de conformidad". En Chivilcoy para esa fecha no se registran casos e ignoramos si se logró plasmar la inquietud de Fajardo.

Al comenzar 1871, la fiebre amarilla hace estragos en la población de Buenos Aires, de la que Chivilcoy distaba algo más de 150 km. y estaba unida diariamente por el Ferrocarril del Oeste. Mediante una circular del Ministerio de Gobierno, del 13 de marzo de 1871, Buenos Aires informa que "*el gobierno tiene conocimiento de que en breve llegará al Puerto de Buenos Aires varios buques que conducen inmigrantes. La situación en Buenos Aires por la epidemia de fiebre amarilla es grave, y sería conveniente que esos personas vayan a partidos de campaña para evitar aglomeración*". El Ministro de Gobierno, Antonio Malaver, envía a Chivilcoy la suma de 15.000 pesos moneda corriente, para solventar gastos de la epidemia reinante. En abril, bajo la presidencia de Federico Soares, la Municipalidad decide tomar algunas medidas tendientes a mantener al pueblo en el mejor estado posible de limpieza a cuyo logro, para su juicio, deberían nombrarse comisiones vecinales además se decide ejercer un control en la estación de ferrocarril a través del médico de policía al sólo efecto de inspeccionar si entre los pasajeros que arribaban a Chivilcoy, se detectaba alguno con síntomas de la fiebre reinante, y supervisar esa zona donde convergían el mayor número de casas de hospedaje y fondas.

Un gran número de personas que llegaban al pueblo a través del ferrocarril, eran inmigrantes recién llegados de sus países de orígenes y por este motivo en Argentina se habían organizado comisiones de inmigrantes. Chivilcoy formó la propia con el objeto de promover una suscripción popular en todo el Partido para obtener fondos para atender, alojar y asignar un empleo según la idoneidad del inmigrante; además de ser un vínculo entre el extranjero y la nueva sociedad de convivencia. Esta comisión de inmigrantes tuvo en Chivilcoy una activa participación en épocas de epidemias, colaborando con las de salubridad.

El primer muerto de fiebre amarilla registrado en el libro de defunciones de las actas parroquiales, corresponde al 9 de marzo de 1871. De esta enfermedad fallecieron 9 mujeres y 35 hombres. Cabe destacar que observamos en varias actas de esa época, la ausencia de la causa de muerte, como así también el lugar donde se produjo el deceso que en los casos de fiebre amarilla muchos fallecieron en el lazareto y que en general la población adulta fue afectada por esta epidemia. (17)

Edades	**Fallecidos**
0 a 10 años	1
11 a 20 años	7
21 a 30 años	8
31 a 40 años	15
41 a 50 años	3
51 a 60 años	1



Corre el año 1873 y casi al finalizar, la Municipalidad resuelve "*nombrar comisiones de salubridad en los cuarteles del pueblo, a fin de prevenir a la población por todos los medios, de los males epidémicos*". También se discute la necesidad de creación de un nuevo lazareto pues ya se tenía noticia de algunos enfermos de cólera "*exportado de la ciudad*". Se acordó alquilar una casa propia para prestar este servicio, fuera de la traza del pueblo, nombrar dos enfermeros y proceder a la compra de varios artículos: 6 camas, 1 mesa, útiles de cocina, 9 escupideras de lata, 4 palanganas, 2 lámparas, 4 candeleros, sillas, camisas de mujer y hombre, y una bañadera. Se acordó también pasar una nota a los médicos pidiéndole comuniquen inmediatamente cualquier caso que ocurra de cólera, en sus respectivos cuarteles; y al sepulturero prohibirle enterrar cadáveres a menos profundidad que 2 varas (1,70 mts. aproximadamente), debiéndose colocar una capa de cal encima del cajón.

Fue designado el Dr. ¿? Marín, en 1974, para desempeñar el cargo de miembro de la comisión encargada de formular el reglamento de las comisiones de salubridad y se acordó pasase a la aludida comisión una moción que presenta por escrito el Dr. Juan B. Gagliardino, prohibiendo en el mercado la venta de fruta y toda clase de verduras así como pescados y aves. También se acordó poner a disposición de cada comisión de salubridad, un carro para efectuar la limpieza. Se aprueba un reglamento al cual deben ajustar sus procedimientos, acordándose imprimirlo en número suficiente para que llegue a conocimiento del vecindario chivilcoyano. En sus artículos se insiste con el blanqueo de las viviendas y que *todas las letrinas deben tener tapa que ajuste y un caño de respiración que salga una vara arriba del techo, su piso debe ser cuidado con esmero y en el interior se echará cada ocho días por lo menos una libra de caparrosa verde o 2 cuartos de bleke, no pudiendo estar situadas a menos distancia de 5 varas de los pozos de agua, las que se encuentren en este caso deben cegarse inmediatamente. La infracción a cualquiera de estas disposiciones será penada con 100 pesos de multa y la infracción a todas a la vez con 200 pesos e inmediato cumplimiento. … En las casas que haya mucho agua de lavado, podrán las comisiones mandar a construir resumideros que desinfectaran cada ocho días … Todos los pozos de agua para beber, deben tener una tapa completa y fija cuando a juicio de la Comisión lo requieran , si el agua está en mal estado deben limpiarse inmediatamente, las que no cumplan esta disposición pagarán una multa de 100 pesos y serán obligados a cumplirla.*

La creación del lazareto y la atención de enfermos de cólera "*importado y otros casos espontáneos*" motivó la solicitud ante Buenos Aires de aporte de dinero para solventar gastos. Hacia febrero de 1874 la Municipalidad decide clausurar el lazareto, suspender a los empleados, inventariar los útiles, "*depositándolo en paraje seguro y conveniente*", a pesar de que se detectaron enfermos de cólera en los suburbios de Chivilcoy. Entre las medidas preventivas, se sugiere la desinfección de lagunas o reservorios de aguas ubicadas en distintos sectores de la planta urbana y el radio circundante conformado por quintas y chacras.

A escasos días se comprueba en el lazareto la existencia de 8 enfermos, de los cuales algunos eran soldados que pertenecían al cuerpo del 2º Regimiento de Caballería de Línea que se había establecido en Chivilcoy, por lo que se decide incrementar el número de camas y colchones. La Municipalidad intenta el traslado del Regimiento, que estaba instalado en un predio del casco urbano y al no lograrlo, se dirige al Gobierno de Buenos Aires para que interceda ante el Comandante a cargo, solicitando además la suma de $10.000 m/c para poder enfrentar nuevamente el brote de la epidemia de cólera.

En marzo de 1874, José Moras dio cuenta haber cerrado el lazareto dejando depositado en el mismo local y bajo inventario, todos los muebles y enseres que a él pertenecían.

Hacia la primavera de 1875 la Municipalidad resuelve aplicar medidas "*que conduzcan al mejoramiento de la higiene*" y acordó restablecer l Comisiones de Salubridad en los distintos cuarteles.

En agosto de 1879 las enfermedades contagiosas se siguen propagando en Chivilcoy por los que se resuelve elaborar un nuevo reglamento sanitario, tarea encomendada a los doctores Francisco Bengolea y Guillermo Coverton en unión de los vecinos Cirilo Laredo y Perfecto Caamaño.

Corría octubre de 1880 y se resolvió nombrar nuevas Comisiones de Higiene en los distintos cuarteles del pueblo. Tras el cólera y la fiebre amarilla, enfermedades declaradas preferentemente en verano y otoño respectivamente, irrumpe en 1881 la viruela cuyo clímax, a diferencia de las primeras, fue en invierno. En marzo, por disposición municipal, toda persona que fallecía de viruela debía ser sepultada inmediatamente de constatado su deceso por reconocimiento médico y quedaban expresamente prohibidos los velorios de las personas que fallecían de cualquier enfermedad epidémica. Además, a través de avisos publicados en periódicos se informaba a la población que "*se administrará la vacuna gratuitamente en el salón de la Municipalidad, de 1 a 3 de la tarde por el Médico Municipal.*". Por su parte, los doctores Juan F. Borges, Santiago Defina, Santiago Gómez y Guillermo Coverton, procedían a vacunar gratuitamente en sus domicilios, "*el 1ro. y 2do. de 1 a 2 de la tarde, el 3º, de 2 a 3 y el último de 3 a 4*". Otro aviso publicado por Justo Meza, anunciaba que *"el Doctor en Medicina y Administración General de la Vacuna, que firma previene al público, que a veces el organismo del niño que se vacuna, no está predispuesto a recibir el profiláctico por lo que debe insistirse en la vacunación cuantas veces fuese necesario, hasta que se obtenga el resultado que se desea".*

En abril 1881, los integrantes de las comisiones de higiene de los cuarteles se dirigen al presidente de la Municipalidad Dr. Bernardo Calderón, a fin de someter a juicio "*algunas medidas que creen convendrá tomarse para el mejor desempeño de su cometido".* Para tal fin proponen establecer un lazareto adonde serán trasladados los atacados de enfermedades *y* que la inhumación de los cadáveres de fallecidos de viruela deberán hacerse en tierra, quedando absolutamente prohibido efectuarlo en bóvedas o nichos. Se prohíben los velorios, siempre que se trate de enfermedad contagiosa; y se recomienda el establecimiento de un nuevo cementerio, en un lugar a propósito en zona distante del pueblo.

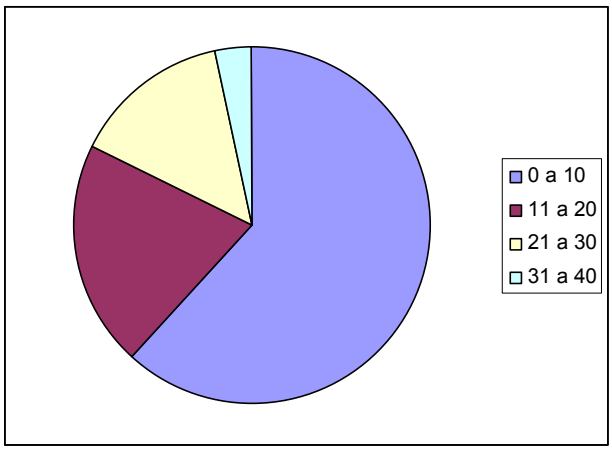
A fines de mayo con el sentido de combatir la viruela, se acuerda establecer un nuevo lazareto, encargándose el médico municipal de la asistencia de los enfermos. Para ese entonces, las colectividades de inmigrantes europeos se habían organizado en Chivilcoy a través de entidades mutualistas. La primera fue la Sociedad Francesa de Socorros Mutuos de Chivilcoy, establecida en 1865, que además de franceses e hijos de tales, admitía suizos y belgas; la segunda se denominó Sociedad Italiana de Socorros Mutuos de Chivilcoy establecida en 1867, que en 1878 cambia su nombre por el de Sociedad de Socorros Mutuos "Operaia Italiana"; también era condición ser italiano o descendiente y por último hacia 1870 se funda la Asociación Española de Socorros Mutuos de Chivilcoy. Varias notas de dichas instituciones, emitidas entre junio y julio de 1881, además de las Damas de la Misericordia (entidad fundada hacia 1870 encabezada por Dorotea Duprat de Pechieu) y vecinos de los cuarteles del pueblo de Chivilcoy, dan cuenta del ofrecimiento de dinero, ropas y útiles para la manutención del Lazareto proyectado por la Corporación Municipal para albergar a los enfermos de viruela. Los médicos fijan una hora diaria en sus domicilios para vacunar gratuitamente como así también en las escuelas

Los establecimientos educativos establecidos dentro del perímetro del distrito, tanto sean públicos como privados, elevan la nómina de todos los niños vacunados.

De acuerdo al registro de las actas de defunciones se puede inferir que los primeros casos registrados de viruela en Chivilcoy corresponden a septiembre de 1880,

estableciéndose la mayor mortandad provocada por la epidemia en septiembre de 1881. En total, entre 1880 y 1881, fallecieron de viruela 126 mujeres y 196 hombres. Según el asiento de las actas de defunciones, la viruela afectó considerablemente a la población infantil chivilcoyana.

Edades	**Fallecidos**
0 a 10 años	180
11 a 20 años	60
21 a 30 años	42
31 a 40 años	10



El 22 de octubre de 1881, ante la ausencia de registro de enfermedades epidémicas se decide clausurar definitivamente el lazareto. No obstante, surge la inquietud ante el vecindario de crear un hospital para asistencia permanente de la población que recién se logra hacia fines de la década del 80.

La investigación que llevamos a cabo permitió que a través de los asientos de las defunciones, obtuviéramos datos que nos permitieran inferir el clímax de cada epidemia, registrándose además el sexo, la edad en algunos casos aproximada y la causa de muerte, como así también otros datos (lugar de nacimiento, estado civil, etc.) no contemplados en el presente trabajo.

La gran mortandad, por sobre todo en la época del cólera, puso de manifiesto que no existía una planificada política integral relacionada con la sanidad ambiental. El pueblo de Chivilcoy se abastecía de agua por medio de pozos para la extracción de agua subterránea por medio de baldes, o recolección de agua de lluvia a través de aljibes, careciendo ambos de tecnología de impermeabilización constituyéndose en focos de infección.

Consideraciones

Los campos del conocimiento se diversificaron en la última década bajo enfoques interdisciplinarios. El uso de la fuente parroquial es una de las innumerables vertientes para optar por la reconstrucción de la estructura social del pasado.

Un padrón de habitantes relacionado con la Guardia de Luján de 1782, ofrece la cantidad de 522 habitantes, hacia 1813 la suma asciende a 1969 habitantes y otro de 1836, completó 3972 habitantes, de los cuales correspondían al pago de Leones 567, Monte de los Gallegos 272, Salado arriba 286, Saladas 262, Cañada Rica 827, Chivilcoy 428, y otro sin denominación 1330 (el escenario comprendería los actuales partidos de Mercedes, Suipacha y Chivilcoy aproximadamente).

Al fundarse el pueblo, un censo de casi un año anterior (obtenido en noviembre de 1853), arroja que en el partido de Chivilcoy la población ascendía a 5.466 habitantes.

Con motivo de la llegada del ferrocarril del Oeste, Chivilcoy se transformó en punta de riel hacia 1866 y la población totalizaba los 11.664. Los censos de 1881 arrojaron 17.421, el de 1884 determinó 19.285 y el de 1898 totalizó 34.194 habitantes.

El relevamiento de las actas parroquiales posibilita un acercamiento a los actores sociales del pasado y especialmente a las relaciones de parentesco y procedencia, entre otros temas. Profundizar en la temática y particularmente nuevamente indagar en actas de la parroquia de Mercedes, merita la prosecución del trabajo.

Bibliografía

- Archivo Basílica de Luján. Libro de defunciones 1731 – 1816, tomo 1.
- Archivo General de la Nación. IX. 1.6.1.; 1.6.3.; 1.6.5.; 1. 7. 1.; 1.7.5; 8.10.3; 9.10.2; 8.5.13.
- Archivo de la Parroquia San Pedro de Chivilcoy.
- Archivo de la Parroquia de Mercedes.
- Anuario Estadístico de la Provincia de Buenos Aires. 1885. Ministerio de Gobierno, Oficina de Estadística General.
- Archivo Histórico de Chivilcoy Nº 16: 45, 84-88, 105, 109-113, 143, 151, 319, 325-326, 329; Nº 18: 69 –70, 74-75, 75, 79- 81, 92, 96-97; Nº 133; Nº 314, Nº 299 y Nº 300; M 24 y 42. Plano construido y dibujado por Julio Süffert en Chivilcoy. Año 1882. Litografía, imprenta y encuadernación Guillermo Kraft, Buenos Aires; Hemeroteca 39.
- Archivo Histórico Judicial Nº 5. Libro de Defensoría de Menores 1867 – 1882.
- Caggiano, María Amanda. 1997. Chivilcoy, biografía de un pueblo pampeano. Editora La Razón de Chivilcoy, S.A.
- María Amanda Caggiano, Gabriela R. Poncio y María Susana Fahey. 2000. Enfermedades sociales a mediados del siglo XIX. Estudio de la problemática chivilcoyana. En: Unidad y conflictos en América Latina: Conflictos y coincidencias. III Jornadas de Historia Argentina y Americana: 683-700. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Caggiano, María Amanda, María Susana Fahey y Mirta Graciela Santucci. 2007. Lugar del reposo eterno. Evolución y vicisitudes de las necrópolis chivilcoyanas. En: Indios, gauchos, milicos y gringos. Familias, bienes y ritos entre los habitantes pampeanos: 333 - 390. Instituto Municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy.
- Rodino, H. 1995. Asociacionismo y mutualismo español en el “fin de siglo XIX” en Chivilcoy. En: I Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales: 213 a 217. Chivilcoy.
- Tancredi, E. V. Y C. Tuis. 1997. Aportes para la historia ambiental de la región pampeana.
El caso del cólera en Luján en 1868. En: II Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales: 145-148. Chivilcoy.

USOS RITUALES DEL ESPACIO SAGRADO. REGISTROS DE DISTINTAS PRÁCTICAS MORTUORIAS EN UNA IGLESIA JESUÍTICA DEL SIGLO XVII

María Teresa Iglesias, María Victoria Massa y Liliana Zamagna

División Arqueología. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP
matesa11_2@yahoo.com.ar

Introducción

En este trabajo se presenta la evidencia bioarqueológica hallada en la Misión jesuítica de San Carlos en el Valle Calchaquí, Provincia de Salta (Argentina). Se localizaron rasgos funerarios que permiten identificar diversos patrones inhumatorios, en diferentes contextos, correspondientes a distintas épocas pre y post hispánicas.
El ámbito de estudio es la región de los Valles Calchaquíes, que abarca el Calchaquí propiamente dicho y el Yocavil, comprendiendo las provincias de Salta, Catamarca y Tucumán. Este es el ámbito geográfico Calchaquí actual y el de los cronistas de la Gobernación del Tucumán. Pero, en el sentido más restringido de la palabra, el verdadero Valle Calchaquí en la provincia de Salta, es el que se extiende desde el nevado del Acay al Norte hasta Tolombón por el Sur.
Esta región fue una de las más pobladas del Noroeste argentino durante los últimos 5.000 años y el lugar donde las sociedades humanas allí arraigadas llegaron a un significativo nivel de desarrollo cultural en tiempos prehispánicos. Este panorama se extiende por los menos durante 300 años, desde finales del Período de Desarrollos Regionales en el siglo XV cuando sucedió el impacto de la invasión Inka, hasta el desembarco español (1536) y la derrota final de los Quilmes de Yocavil a mediados del siglo XVII.
En relación con otras regiones de nuestro país, el territorio calchaquí posee una buena fuente documental etnohistórica, debido a que fue uno de los ámbitos geográficos que más interesaron a los conquistadores ibéricos, ya fuera para la extracción de recursos naturales, productivos y humanos, como por tratarse de una comarca estratégica en las rutas de comunicación y tráfico entre el Virreinato del Perú y Charcas, con las regiones meridionales del Tucumán y Río de la Plata (Raffino, *et. al*. 2009: 391-392).
En el momento de la llegada de los españoles, Calchaquí se encontraba habitado por decenas de grupos y parcialidades indígenas. Como relatan los Padres de la Compañía de Jesús, en los Valles habitaban tres naciones de los más soberbios y belicosos: Calchaquíes, Pulares y Diaguitas, divididos en unos 20 pueblos con un denominador cultural común: la unidad lingüística kakana.
La entrada de los jesuitas al Tucumán, hacia 1586, marcó la aparición de una excelente fuente documental, las llamadas *Cartas Anuas*, que contienen datos de significativo valor y cuya relativa precisión ha sido corroborada a posteriori en función de su coincidencia con otras fuentes, materiales y documentales (Ibídem, pp. 394).
Las primeras misiones al Valle fueron entradas de tipo ambulante, sin permanencia fija en la zona. Recién en la primera mitad del siglo XVII se logró establecer, para una mejor evangelización de los naturales, dos residencias estables en medio de los valles: la de Santa María, en Yocavil (actual Catamarca) y la de San Carlos en el sector meridional del Calchaquí salteño. Ambas Misiones tuvieron un desarrollo discontinuo y una duración limitada. Serían abandonadas hacia 1627 por la amenaza de rebeliones y por los malentendidos y la mala fe de los españoles de la zona, lo que desembocaría en el Alzamiento General de 1630. Tuvieron que pasar once años para que se reinstalaran las Misiones, pero fue algo efímero ya que a partir de los acontecimientos de 1658, con la última rebelión indígena liderada por el falso Inka Pedro Bohórquez, las tareas

evangelizadoras se interrumpieron definitivamente (Iglesias, 2008:39; Iglesias, *et. al*. 2010).

Misión de San Carlos

El sitio San Carlos de Tucumanahao, como hemos dado en llamar a la Misión en estudio, se ubica a 40 km. al Norte del actual pueblo de San Carlos. Los procesos históricos de los que ha sido partícipe han conformado un emplazamiento arqueológico multicomponente. Actualmente estos terrenos son de propiedad privada y se encuentran afectados por diversos factores de alteración antrópica.
La arquitectura de la Misión que se conserva en superficie, se emplaza sobre una meseta sobre elevada de la planicie de inundación del Río Calchaquí, a unos 200 metros de su cauce actual. Los restos pertenecen a la iglesia y aún persisten un arco de medio punto sostenido por un retazo de pared trasversal, todo realizado con ladrillones de adobe asentados sobre un cimiento de cantos rodados. El arco de adobe estaría marcando el extremo Oeste de la fachada frontal del edificio.
La estructura en planta de la iglesia de San Carlos fue detectada a simple vista debido a la disposición regular de las piedras, casi en superficie. Está conformada por cimientos rectangulares de grandes cantos apoyados sobre la roca base de la meseta. Esta construcción se diferencia de las aborígenes previas por características tales como un eje central, sistemas constructivos, orientación geográfica perfecta Norte-Sur, alineación y cotas equilibradas**.** La planta del templo con un eje central de simetría consta de un gran atrio en el frente rodeado por un muro perimetral, un vestíbulo, una nave central, dos campanarios (o baptisterios), dos altares laterales, un ábside y una sacristía. La abertura principal se ubica hacia el Norte. La iglesia posee una extensión aproximada de 22 metros desde la entrada del atrio con un ancho relativo de 10 metros y de 5 metros en la nave. El depósito sedimentario en todos los casos se termina entre los 60 a 70 cm. de profundidad donde comienza la roca base. El piso de ocupación fue delimitado entre los 15 a 30 cm de profundidad del nivel actual.
Una vez delimitados los espacios interiores, y como parte de las intervenciones realizadas en el sitio, se realizaron una serie de pozos de sondeo intramuros y fuera de la iglesia en distintos sectores. En aquellos casos en que los sondeos arrojaban resultados positivos, fueron ampliados a cuadrículas (Iglesias, *et. al*. 2007:73-74; Iglesias, *et. al*. 2010).

Evidencia material

La existencia de distintos patrones funerarios brinda información que permite identificar aspectos importantes del comportamiento ritual ante la muerte. Se hallaron elementos de tradición aborigen así como evidencia de influencia europea. La modalidades de entierro presentan importantes datos como para intentar una interpretación sobre el uso que se le dio a un espacio sagrado.
La evidencia de funebria comprende:

Dos párvulos encontrados en el interior de la iglesia en contexto de inhumación (individuos I y II) junto a un resto esqueletario correspondientes a un individuo adulto (individuo III).

Dos fardos funerarios conteniendo un infante (individuo IV).

Huesos sueltos de al menos dos individuos, encontrados en el ángulo interno de la pared de adobe que delimita la habitación al Oeste.

Los cuerpos nº I y II son dos esqueletos en posición extendida. Fueron hallados a 55cm de profundidad por debajo del piso de la iglesia, a la altura de la unión de los altares laterales con el ábside, aproximadamente a la mitad del espacio que conforma el ancho

de la nave. Se encontraban dispuestos con la cabeza hacia la puerta, al Norte, y los pies hacia el altar, al Sur; a 20 cm. uno del otro.
En el cuerpo nº I se identificó material esqueletario limpio, elementos sueltos fragmentados y deteriorados. A partir de la longitud de los huesos largos se estableció la edad del individuo y corresponde a un no-nato o recién nacido probablemente prematuro o pequeño para la edad gestacional.
El cuerpo nº II presentaba sedimento arcilloso adherido al material y elementos sueltos en buen estado de conservación. A partir de la longitud de los huesos largos y de la fusión del anillo timpánico, se estableció que la edad corresponde a un recién nacido a término. Sobre la base de rasgos no métricos para la determinación del sexo por mandíbula, probablemente sea un individuo femenino.
El individuo nº III se encontró junto con los restos del individuo I. Es un elemento óseo que por sus dimensiones no se corresponde con el mismo y fue identificado como una falange de mano correspondiente a un individuo adulto.
El individuo nº IV corresponde a material esqueletario recubierto por telas en forma de fardo o paquete funerario. Los fardos son dos, encontrados uno junto al otro, en el ángulo S-E de la habitación que conserva la arquitectura en superficie, junto a las piedras del cimiento y apenas recubiertos por sedimento, por sobre el piso de ocupación.
En pos de mantener las condiciones en las que se encontró el material en el terreno, durante el análisis solo se tuvo acceso a algunas piezas óseas (ilion derecho, húmero izquierdo y mandíbula) para realizar una observación directa. El resto del análisis se realizó mediante radiografías e imágenes de tomografía computada. A partir de la longitud de los huesos largos la edad de éste individuo se estable alrededor de un año. Sobre la base del desarrollo de la dentición, la edad corresponde a 18 meses +/- 6 meses. Se observó desgaste en dientes incisivos central y lateral de mandíbula.
Cabe aclarar que este individuo se encontró seccionado en ambos paquetes: uno de los fardos es de tela de telar, posiblemente fibra animal, del que se insinuaba el cráneo con cabello y una trenza; este resto estaba acompañado por un marlo de maíz. El segundo fardo funerario, hecho de tejido más delgado y burdo, envolvía al esqueleto apendicular prácticamente completo.
En el ángulo interno N-E formado por las paredes de adobe, de la misma habitación donde se halló el rasgo anterior, insertados en un hueco en la base de la pared asomaban un conjunto de huesos sueltos de al menos dos individuos, en función que se hallaron dos vértebras atlas, además de fragmentos de costillas, de cráneo y otras vertebras. Se estimó por el tamaño de las vértebras la edad aproximada de muerte alrededor de los 5-8 años. Los huesos estaban blanqueados por la exposición a la intemperie y limpios de sedimento. Los mismos fueron fotografiados y se dejaron en el lugar.

La funebria en contexto

La información oral que recabamos en el terreno nos revelaba que varios años atrás sobre la superficie de la meseta -aunque con cierta imprecisión en el lugar exacto del hallazgo-, algunos obreros habían cavado lo que a simple vista parecía un hundimiento del terreno, dando con un cuerpo humano cuya única característica que pudieron informarnos es que “tenía mucho cabello”. Según nos dijeron, volvieron a dejarlo en su lugar.
La remoción y diversas actividades por parte de los actuales pobladores de la zona, han venido causando una serie de alteraciones que motivaron excavar en forma sistemática los sectores aún no removidos y a intervenir metodológicamente aquellos asimismo perturbados.

El interés respecto de ese cuerpo que nos referían, se enmarcaba en uno de los objetivos de la intervención en la iglesia que era la ubicación del cementerio de la Misión. Basándonos en la información que brindan las Cartas Anuas:

> *"No fue menor el* [riesgo]*que pasaron los padres para deshacer el supersticioso rito con que enterraban los muertos en cuyas sepulturas no solo ponían sus vestidos y armas como si estuvieran vivos sino también comida y bebida para largo tiempo, y aunque los padres se lo habían procurado disuadir mucho no había remedio hasta que el Padre Cristóbal un día oyendo decir que enterraban con este execrando rito a una doncella Hija de un curaca difunta y porque no se lo impidiesen la llevaban a escondidas se fue al campo donde la enterraban y les dijo que se la habían de dar porque era cristiana y se había de enterrar en la iglesia como tal, estaba ya enterrada y al curaca y a todos se les Juntó el cielo con la tierra excusabase con decir que otra que no estuviese enterrada llevarían díjole el Padre que aquella también (…), urdió una mentira diciendo no era cristiana bautizada mostrósele el padre entonces muy indignado pues como dice ahora sois digno de mayor castigo, una niña de 16 años no la teneis vos bautizada, y siquiera a la hora de la muerte no llamarades al Padre para bautizarla: al fin averiguada la mentira se desenterró la india (…): Al fin se enterró en la iglesia como cristiana y importó mucho romper de una vez con esta dificultad…"* (Documentos, 1929:181-182) (1)

De esta cita se desprende información indirecta sobre el ritual funerario de los calchaquíes, así como del rito cristiano de enterrar a los bautizados en tierra consagrada.
El cuerpo en cuestión no fue hallado, pero se realizó el descubrimiento de los que denominamos individuos I, II y III en contexto de entierros primarios (2). En lo que respecta a los mismos, como rasgos arqueológicamente negativos, no presentaban ninguna manifestación externa indicadora de su existencia a partir de una observación de la superficie del terreno. Sin embargo la búsqueda se orientó en la nave y el atrio, habida cuenta que las fuentes indicaban que era una iglesia de sepultura.
El individuo IV, así como los huesos insertos en el hueco del adobe, son entierros secundarios (3), en el sentido de que es resultado de la intervención piadosa de algún habitante actual de la zona, quien en tiempos actuales o no muy lejanos, llevó a cabo el reentierro de los fardos y de las piezas esqueletales sueltas, las que probablemente pudieron quedar expuestas o desparramadas como consecuencia de actos de huaqueo, hecho común en la zona.
Respecto a los fardos, indudablemente presenta características culturales aborígenes, sumado a las condiciones y lugar del hallazgo, no es posible que pertenezcan al momento histórico de la Misión.
Nos habían comentado que las piezas sueltas llevaban mucho tiempo ("más de 15 años") puestas ahí y que por respeto nadie las había tocado. Considerando que no presentaban ninguna forma de relación contextual que nos pudiera dar información de algún tipo, fueron dejadas en el sitio. No así los fardos, que si bien se encontraban fuera de su contexto original, conformaban un rasgo *per se*.
La pregunta era: ¿por qué habían sido reubicados allí y no se los dejó en el sitio donde fueron saqueados? Simplemente, para darles cristiana sepultura y que puedan descansar en la paz de Cristo. Es un acto de piedad. Teniendo en cuenta el dogma cristiano de la resurrección del cuerpo, el entierro de restos mortales ha sido siempre un importante acto religioso. Este comportamiento mortuorio está hablando de la resignificación que la gente otorga a los restos de los antiguos, tanto los mortales como los vestigios culturales. Allí hay una iglesia cristiana, o lo que queda de ella, y eso de por sí ya le confiere -en la concepción religiosa del habitante actual de los Valles Calchaquíes- el status de sitio sagrado. De ahí que el concepto piadoso de otorgar cristiana sepultura cobra sentido.

Sin embargo, hay otra posible explicación y viene de la mano de las leyendas y cuentos populares. En toda la región del NOA existe una muy arraigada creencia, acompañada con un muy fuerte temor, en el Duende:

> *"El duende es chico, menor que un chico, es chiquito, asinita. La cara es overo, es bien pintado. Con un sombrero bien grande. Un sombrero blanco 'i lana. Ropa overa, también como barracán. Me salió una vez. Lu hi visto. Rondaba el viñal. Áhi jugando, andaba. Jugaba con una pelota. Atropellaba, corría. Era una noche 'i luna. Astitas ha teníu. Ha síu astudito, lu hi visto bien. Sobre el sombrero han estau saliendo las astitas. Yo m'hi disparau, bien ligero.*
> *Diz que tiene una mano de fierro y una mano de lana. Que pregunta con la mano que si quiere que pegue. Y que si dicen con la mano 'i lana pega con la 'i fierro, po. Todos dicen con la mano 'i lana, pero él quiere lastimar con la de fierro, po.*
> *Diz que no son bautizados. Las guaguas que mueren y no son bautizados, que los entierran en el campo, esos son los Duendes. Se hacen Duendes, po."* Heriberto Yapura, 48 años. Luracatao. Molinos. Salta. 1955. Peón de campo. (Vidal de Battini, 1984: 363)

Otra versión de la leyenda indica que:

> *"El duende es un niño que muere sin bautismo. Este se presenta a los niños de corta edad en la forma di un hombre chiquito con sombrero grande. No se le ve la cara. El duende los llama a los niños. Les tira piedritas y cuando le miran les hace señas. El niño que lo sigue al duende ése no vuelve más. Diz que lo come el duende. Por eso no mandan nunca solos a los niños, porque el duende sale por los caminos."* Claudia Mendoza, 72 años. Pueblo Viejo. San Antonio. Jujuy.1958. Campesina. (Ibídem, pp. 364)

Teniendo en cuenta que el Duende es una figura omnipresente en la idiosincrasia de la gente del Norte, creemos que una explicación viable sea que estos niños, como fueron sacados de su descanso original y para que no se "molesten", han sido reubicados en terreno bendito a fin de "mantenerlos sujetos", es decir, que no se transformen en duendes.

Discusión

En términos culturales relativos, el Período Hispanoindígena, que abarca los primeros años de conquista y colonización, puede considerarse como de yuxtaposición transicional. Como tal comprendería, por un lado, procesos diferenciales de acomodamiento de las estructuras y el orden institucional propio de las comunidades aborígenes, incluida su asimilación y articulación con el sistema imperial incaico; y por el otro, los comienzos y posterior desarrollo diferencial de los procesos que desembocaron en la desestructuración y desmembramiento de los pueblos nativos y sus sistemas sociales. Estas últimas circunstancias son las que finalmente posibilitaron –por conquista y dominación- la instauración de los cánones ideológicos e institucionales europeos, fenómeno que es característico del momento histórico conocido como Período Colonial (Núñez Regueiro 1978, citado en: Mendonça, 2003: 222).
Si bien las sociedades fueron transformadas durante todo el Período Hispano-Indígena, con el tiempo la situación se estabilizó; estabilidad que surgió basada en relaciones ideológicas, políticas, sociales, económicas e intergrupales nuevas.
Puede resultar muy difícil abordar científicamente los aspectos religiosos de las sociedades desaparecidas, dado que sólo ha llegado hasta nosotros una fragmentaria cultura material. Una alternativa es recurrir a la analogía histórica, formulando hipótesis

explicativas sobre la base de la documentación escrita referida a los temas que estudiamos, pero distantes en el tiempo y en espacio (Pérez Gollán, 2000: 232).
En las comunidades aborígenes, la muerte se concibe como un rito de pasaje. Todos los pueblos han profesado siempre un sentimiento de reverencia y veneración hacia los muertos manifestándolo, entre otras maneras, por medio de honras fúnebres destinadas a ayudar al difunto en su camino al más allá. Este ritual puede presentar distintas etapas: los comportamiento destinados a la preparación del cuerpo y los que separan al muerto de los vivos (inhumación, cremación, entre otros). Pueden seguir ritos de recuerdo que suelen tomar la forma de culto a los muertos, como estelas, visitas a cementerios, diversos tipos de fiestas, exposición de las reliquias, etc.. Todos estos ritos están cargados de un denso simbolismo y exigen una interpretación acorde con la cultura y religión en las que tienen lugar.
La presentación del muerto también es simbólicamente significativa. Por otra parte, los objetos dejados junto al cadáver evocan su vida terrestre y están destinados a ayudarle en su tránsito.
A partir de las numerosas fuentes etnohistóricas y arqueológicas existentes para el Valle Calchaquí, hoy sabemos que las practicas inhumatorias y el culto a los muertos ocupaban un rol fundamental en la vida social indígena. Durante el período de los Desarrollos Regionales (900 d. C. al 1471 d.C.), el entierro de los muertos podía realizarse dentro del espacio doméstico ya sea en los pisos de las viviendas, patios y calles, o en cementerios alejados de las áreas de residencia. Según Raffino (2007) el cementerio como unidad urbanística independiente, implicó una estrategia de planificación previa a su utilización como tal.
Los enterratorios presentan características diferentes según se trate de individuos adultos o de infantes. Los primeros eran depositados en cistas y en cámaras cilíndricas de piedra con techo en falsa bóveda que podían reutilizarse para entierros secundarios. Los infantes o párvulos eran sepultados en posición fetal dentro de urnas de cerámica tapadas con un puco. Éstas piezas contenedoras podían ser tanto de carácter doméstico, con restos de hollín en su superficie y con poca o ninguna decoración, como piezas preparadas para la ocasión en donde se pone de manifiesto el excelente manejo de la pintura revelando un fuerte componente simbólico. Las urnas funerarias eran depositadas de forma directa en el terreno, generalmente formando pequeños agrupamientos. Solo ocasionalmente han sido ubicadas dentro de las cámaras funerarias de adultos (Baffi y Baldini, 2007).
Ambos tipos de enterratorios eran acompañados de ajuares funerarios según el sexo, edad y rango del difunto. La diversidad y relativa concentración de los elementos acompañantes del muerto revelan las diferencias sociales presentes en la organización en señoríos que caracteriza al período.
En cuanto a la religión prehispánica en el noroeste argentino, Tarragó (2000) plantea que existe un consenso general entre los investigadores al considerarla como una estructura pan andina en la que los elementos de la naturaleza juegan un rol fundamental. En este sentido, el sol, los fenómenos celestes, los cerros, el agua, las plantas, los animales y el hombre mismo están insertos tanto en la vida cotidiana como en la sagrada, siendo la expresión de la relación entre ellos ya que la supervivencia de los grupos humanos es dependiente de los ciclos naturales y de la actividad humana ejercida sobre ellos.
Si bien González (1983) plantea la dificultad de comprobar la existencia de un sacerdocio organizado en la región, infiere que las prácticas religiosas quedaban a cargo de chamanes dedicados a funcionar como intermediarios entre el mundo terrenal y el sobrenatural. Estos personajes realizaban los rituales y ceremonias en lugares especiales, espacios sagrados llamados “mochaderos” (4) con ayuda de una amplia parafernalia ritual, que podía incluir sacrificios humanos.
Con el advenimiento de la evangelización católica en los tiempos de la colonización de América, las dimensiones sociales del comportamiento mortuorio cambian radicalmente

con la imposición de una conceptualización totalmente distinta, ya que todas las manifestaciones previas son tachadas de supersticiones, cuando no de idolatrías.
Hay que considerar el notorio rechazo que sintió la mayoría de los grupos aborígenes por la inhumación a la manera cristiana, dadas sus creencias ancestrales sobre la vida de ultratumba. Ante la costumbre generalizada de realizar los enterramientos con un completo ajuar funerario que incluía comida, bebida, vestidos, armas, animales, joyas para acompañar al difunto en la otra vida; ante la práctica de trasportar consigo y guardar reverentemente los restos de sus antepasados o caciques; ante sus cementerios al aire libre en los campos, cerca de los pueblos o dentro de sus casas y, finalmente, ante el cuidado con que protegían al cuerpo del difunto del contacto con la tierra, exigirles la sepultura en sagrado era, a nuestro entender, humillante (5). La iglesia resultaba como una cárcel muy fría; dentro de las sepulturas el alma quedaba "enterrada" junto con el cuerpo y, como podía significar un peligro potencial para los vivos, era necesario sacarla para que no se ahogara. Como vimos, enfrentarse abiertamente al misionero para impedir la sepultura en sagrado, eludir su vigilancia para inhumar a su manera a los muertos cristianos o, en definitiva, negar la calidad de bautizado del difunto, eran las opciones más utilizadas.
Los indígenas peruanos, por ejemplo, creían en la existencia de una vida *pos-mortem* y suponían que el alma -que tenía las misma necesidades que el cuerpo durante su vida terrenal-, luego de padecer un año en este mundo, iba a descansar definitivamente a su pacarina (6) ayudada por las honras y sacrificios de sus deudos. De no ser atendidos, los difuntos podían maldecir a los vivos y acarrearles todo tipo de males. Ante semejante panorama, se puede entender el enorme impacto que debió significar para los naturales el entierro en sagrado, no sólo porque los curas no permitían ofrendas en la sepultura sino porque sus difuntos quedaban en las iglesias "con mucha pena, apretados con tierras", y privados de su descanso en el campo.
El entierro en sagrado resultaba la consecuencia más o menos lejana del bautismo, por lo que todo indio cristiano tenía derecho a él, incluido, al igual que los sacramentos, en la categoría de "cosa sagrada". Ya una Real Cédula fechada en 1539 reconoce la libertad de vecinos y naturales para enterrarse a voluntad en las iglesias. La legislación canónica posterior consagra el derecho de los indios a sepultarse, conforme con su calidad, en las iglesias de los pueblos que ellos mismos construían sin que deban pagar nada, prohibiendo que se los relegue a los cementerios anexos. Con algunas variantes, la legislación se ocupa también de la sepultura de los indios que mueren en lugares apartados. Los sacerdotes debían bendecir un sitio en el campo donde enterrar a los que mueran en lugares tan distantes de las iglesias que sea difícil para sus deudos trasladarlos hasta ellas. Mientras que los indios que fallezcan alejados en anexos o chacras de españoles, debían llevarse a sepultar a la capilla de la zona. Del mismo modo, las instrucciones del I y II Concilios limenses encargan a los curas de cuidar que los caciques o principales cristianos sean enterrados en las iglesias o, si las no las hubiera, junto a la cruz donde se reúnen los indios para la doctrina y vigilar que los cuerpos no sean desenterrados y llevados a otros lugares para "hacer sus ceremonias" (Martini, 2009: 935 y ss.).
Ningún lugar puede estar afectado a sepultura si no ha sido previamente bendecido. Se tienen que cumplir los ritos pues el simple hecho de la inhumación no es suficiente para hacerlo un lugar sagrado. Es así entonces que hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, las inhumaciones se realizaban en el interior de las iglesias o en campos santos adyacentes. Era una regla consagrada por la tradición que los difuntos sepultados allí quedaban bajo la protección inmediata de Dios y presentes en el recuerdo de sus allegados.
La implantación del cristianismo en estas tierras constituyó un proceso que acompañó el surgimiento de un nuevo orden social y simbólico, de cambios a nivel del pensamiento

humano. La iglesia aparece entonces como innovación, como recurso material representante de una nueva ritualidad de la muerte y de una nueva posición de los individuos dentro de la sociedad. Esta posición deviene de un estatus adquirido, una nueva situación social: la que otorga el bautismo.
La iglesia recrea incipientes mecanismos de control sobre los individuos. Un tipo específico de control que vincula pasado y presente de una comunidad, haciéndose efectivo a través del dominio del ámbito funerario. La doctrina y el ritual representan la creación de un orden social distinto, y el despliegue de nuevas formas de organización y relaciones sociales. El rito es acción social, generadora de productos y efectos materiales e inmateriales, plausibles de reconocer a través del registro arqueológico.
Las formas como el rito se organiza y representa en tiempo y espacio, deberán ser compatibles en algún grado, con otras formas de representación simbólica de la misma sociedad (cultura material, arte, decoración corporal, organización espacial, arquitectura, etc.) (Criado Boado 1999; citado en: Gianotti García, 2000: 89).
Los espacios monumentales, como la iglesia, son los espacios del rito. El monumento es en sí mismo el producto de una estructura ritual general. No solo el evento constructivo es ocasión para el rito; el uso de esos espacios conlleva también la realización periódica de acciones rituales (Ibídem, 2000). La permanencia del rito se traduce en el uso reiterado del espacio de la iglesia para la inhumación de restos mortales, aún tiempo después de terminado el momento histórico de la misma.
Es así que llegamos al concepto de “espacio de la muerte”, término que otorga una identidad cultural a los múltiples espacios que una comunidad transforma en sitios sagrados o dotados de significados religiosos y simbólicos. Este concepto incluye, entre otros, lugares de sepultura de cadáveres y/o de culto de los antepasados. Es en los espacios dedicados a la muerte en donde las personas han plasmado sus creencias religiosas, sociales, culturales.
La conformación de un espacio simbólico o sagrado puede mostrar las diferentes formas de racionalidad que se esconden detrás de la concepción de lo sagrado a lo largo de varias etapas culturales distintas y sucesivas. Esto es posible debido a la sacralización de un lugar de importancia simbólica anterior -la iglesia-, siendo un lugar de prestigio sagrado, construido sobre un espacio significativo, que fue un área respetada y sacralizada. (Estévez, *et. al*. 1997:61 y ss.)

Comentarios finales

La generación de un área de entierro es el resultado visible de una serie de conductas humanas relacionadas con la muerte que podemos englobar bajo el término de “prácticas mortuorias”, entendidas como los procedimientos realizados para alcanzar el objetivo final del ritual mortuorio, que es que el difunto alcance un nuevo estado en el mundo de los muertos y que los vivos se reintegren a la vida social. Estas prácticas pueden tener un correlato material: manipulación del cadáver, ofrendas, construcción o elección del lugar de depositación del cuerpo, etc.; o no material: gestos, peregrinaciones, oraciones, etc. (Gheggi y Cremonte, 2008: 1-2).
Desde el punto de vista del registro arqueológico, tenemos la parte material del ritual, como ser los restos óseos, el acompañamiento mortuorio y el emplazamiento de los mismos. Este registro lo ubicamos en el contexto de un espacio sagrado y a nivel diacrónico, para entender las manifestaciones sociales del ritual a través del tiempo.
Los antecedentes históricos y las fuentes etnohistóricas contextualizan a los materiales esqueletales. El potencial informativo del contexto arqueológico nos permite acercarnos a los comportamientos, a las manifestaciones simbólicas de una ideología particular, algo de por sí difícil de aprehender materialmente.

La muerte comporta un conjunto de palabras y gestos codificados en el tiempo y el espacio, practicados por una comunidad cuyos miembros tienen un papel concreto que realizar. Son esos comportamientos ritualizados los que nos llegan a la actualidad.
El rito tiene como finalidad acompañar al difunto y ayudarle en su tránsito, permitirles a los parientes controlar la angustia, el dolor y superar la ruptura asegurando en la sociedad la continuidad de la vida. Todo se cumple en unión con lo divino.
Una de las creencias prehispánicas que continúan en la actualidad es la figura de la *Pachamama* o Madre Tierra a quien se le ofrendan regularmente distintos bienes en diversas prácticas veneratorias. La vinculación entre esta figura religiosa y los enterratorios específicamente de párvulos en urnas implican una *"connotación telúrica, en la medida que se las comprende como un vehículo, hecho de tierra, que liga al cadáver con los "elementos" de la naturaleza"* (Velandia, 2005:106). De esta manera, el entierro de las urnas o en fardos mortuorios implica tanto el "retorno" de los muertos a la tierra, considerada como dadora de vida, como la expresión de la continuidad de todas las formas naturales en un "*proceso indefinido de muertes y renacimientos, de manera que todo retorna siempre a sus orígenes*" (Ibídem, pp.107).
Tienen lugar, por tanto, ritos específicos en cada religión acordes con el pensamiento metafísico que los concibe: la inhumación devuelve a la tierra a quien la abandonó. Todo rito, por extraño o trivial que parezca, contiene un sentido profundo. Como expresión de lo indecible, pone de manifiesto el sentido de cada religión, haciendo coexistir, por un tiempo, la vida, la muerte y lo divino.
En cuanto realidad biológica, la muerte no puede ser vencida, pero las creencias son las que mantienen la esperanza en un más allá y hacen de la vida una peregrinación.
Sobre la implementación del rito cristiano, el comportamiento mortuorio conllevó cambios en el valor social y en el significado asignado a los sitios de enterratorio, así como cambios en la concepción social del fenómeno de la muerte y de su tratamiento.
Estos cambios que a un nivel mayor se pueden atribuir a las condiciones sociopolíticas bajo las cuales interactuaron el Estado y las organizaciones locales, se verían particularmente reflejadas en el significado de las dimensiones sociales del comportamiento mortuorio de los calchaquíes, quienes habrían buscado generar alternativas intentando afirmarse en su larga historia de resistencia cultural para mantener y resaltar su identidad tanto social como simbólica, tal como se vio en el caso de la hija del cacique. Les obligaron a darle sepultura eclesiástica, en el sentido de colocar el cuerpo en un lugar elegido y bendito, es decir, tierra firme de la Iglesia. Y como dar entierro es una de las obras de misericordia, de acuerdo al nuevo orden, la ritualidad e ideología se impuso lentamente hasta el día de hoy donde tenemos que por misericordia, o tal vez por superstición, la tierra bendita de la iglesia sigue albergando a los hijos naturales del Valle.
Esto asegura la continuidad del comportamiento ritual, las condiciones bajo las que se reproduce una estructura general que está vinculada con la experiencia cotidiana y a diferentes niveles -de género, colectivo-individual, grupos de edad, etc.- aseguran la reproducción de esquemas cognitivos y conductuales de una sociedad. Esto sitúa al registro funerario y, por lo tanto, a la práctica ritual, como una forma de representación que permite explorar las vías a través de las cuáles la sociedad concibe la muerte y como ésta se relaciona con la experiencia cotidiana (Gianotti García, 2000:87-89).
Finalmente, las circunstancias que rodeaban y acompañaban la muerte significaron un hito más dentro del complejo proceso de aculturación hispano-indígena. La legislación se encargó de subrayar las dificultades y si bien apuntó a "corregir" estos actos ancestrales, los aborígenes, imbuidos de sus creencias, continuaron resistiéndose a las prácticas de enterratorio cristiano aún a riesgo de sufrir los castigos correspondientes. Los resultados, pese a no ser los ideales en tanto las medidas preventivas y punitivas se suceden hasta fines del periodo colonial, ponen de manifiesto un intento permanente de incorporación

gradual del indio a la vida “cristiana y civilizada” (Martini, 2009: 948). Así es como en la actualidad esto se reflejaría, en este caso, en lo que podríamos calificar de “derecho a un enterramiento digno”.

Notas

(1) Carta Anua de 1619 escrita por el Superior Cristóbal de la Torre. Se modernizó la gramática para una mejor comprensión del texto.
(2) Inhumaciones en posición anatómica, sin evidencias de grandes manipulaciones que alteraren la integridad del cuerpo. Generalmente se presentan completos, articulados y en posiciones extendidas, flexionadas o fuertemente flexionadas.
(3) Donde el cuerpo ha sido manipulado inmediatamente a su muerte o un tiempo después del enterramiento, siendo frecuente encontrar en los restos óseos pruebas de la práctica realizada. Se incluyen dentro de esta modalidad los paquetes funerarios, entierros en urna y entierros parciales (de piezas óseas aisladas).
(4) Corresponden tanto a edificaciones destinadas a alojar los elementos para el ritual como a aquellos lugares del paisaje que por sus características eran considerados lugares sagrados. Pueden incluir la presencia de petroglifos y pinturas rupestres.
(5) Cabe recordar la cita antes transcripta, cuando el Padre Cristóbal de la Torre refiere: “*y al curaca y a todos se les Juntó el cielo con la tierra…”*
(6) La pacarina es el lugar de origen mítico de los pueblos andinos, muy sagrado para los indígenas, quienes le rendían culto y dejaban ofrendas.

Aclaraciones y Agradecimientos

El trabajo de campo fue realizado en septiembre de 2007 gracias a una beca de CONICET. El material se trasladó a Buenos Aires para su estudio en dependencias del Depto. Científico de Arqueología del Museo de La Plata. Para ello se contó con el permiso de la autoridad provincial correspondiente, mediante Resolución Nº 259/07 de la Secretaría de Cultura. El mismo ya fue devuelto a la Provincia de Salta en condiciones adecuadas de conservación y catalogación. El análisis del material fue realizado por la Lic. Rocío García Mancuso a quien agradecemos su colaboración y amistad.
Agradecemos así mismo a la Lic. Mirta Santoni, Directora del Museo de Antropología de Salta, que nos gestionó los permisos. Al personal del Hospital Interzonal General de Agudos Dr. R. Rossi de la Ciudad de La Plata, que amablemente nos ayudaron con las radiografías y tomografías computadas. A Mariano, Fausto, Luis, Cecilio y Juan que colaboraron con los hallazgos. Y a Jorge que persiguió al duende por nuestra biblioteca.

Bibliografía

Baldini, L. y E. Baffi. 2007, “Aportación al estudio de prácticas mortuorias durante el Período de Desarrollos Regionales. Entierros en vasijas utilitarias del sector central del valle Calchaquí (Salta, Argentina)”. En: *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 37, Nº 1, pp. 7-26.
Documentos para la Historia de la Iglesia. 1929. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)* (XX). Buenos Aires, Casa Peuser
Estévez, M.; Parcero Oubiña, C. y F. Criado Boado. 1997. “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados”. En: *Trabajos de Prehistoria.* Vol. 54, Nº 2. pp. 61-80. Centro de Estudios Prehistóricos, Madrid
Gheggi, M.S. y M.B. Cremonte. 2008. “La muerte en contexto. Espacio, rituales y cultura material en entierros arqueológicos del sector septentrional de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina”. En: *Actas de las IV Jornadas nacionales de valoración*

patrimonial de cementerios de Argentina y países vecinos (formato Cd). La Plata, Buenos Aires
Gianotti García, C. 2000. "Monumentalidad, ceremonialismo y continuidad ritual". En: *Paisajes Culturales Sudamericanos: De las Prácticas Sociales a las Representaciones*. C. Gianotti García (Coord.). Tapa 19 Traballos en Arqueoloxía da Paisaxe, pp. 87-102. Laboratorio de Arqueoloxía e Formas Culturais, IIT, Universidade de Santiago de Compostela
González, R. 1983. "Nota sobre religión y culto en el Noroeste argentino prehispánico". En: *Baessler-Archiv*, Neu Folge, Band XXXI, pp. 219-279
Iglesias M. T, Capeletti, L, Guerrero, F, Massa, M. V. y L. Zamagna. 2007. "Investigaciones preliminares en el sitio San Carlos (Valle Calchaquí, Salta)". En: *Revista Escuela de Historia* 1. Nº6, pp. 61-77. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta
Iglesias, M. T. 2008. "El proceso de evangelización en el Valle Calchaquí durante el periodo colonial". En: *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí.* José D. Jiménez (Coord.), pp. 33-55. Ediciones Religión y Cultura. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires
Iglesias, M. T.; Capeletti, L.; y F. Guerrero. 2010. "Entre adobe y pedregal: aportes de la arqueología de la arquitectura al estudio de una misión jesuita del siglo XVII en los Valles Calchaquíes, Salta". En: *Temas y problemas de la Arqueología Histórica*. Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios (PROARHEP). Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Luján. (Libro en prensa)
Martini, M. 2009. "La legislación canónica y real en torno a los indios y la muerte en Hispanoamérica colonial". http://www.bibliojuridica.com/libros/2/819/2.pdf (consultado en febrero de 2011)
Mendonça, O; Bordach, M. y M. Grosso. 2003. "Ocupación territorial e intercambio en el periodo Hispano indígena. Estudio comparado de dos cementerios: RCH 21 (Catamarca) y SJ TIL 43 (Jujuy)". En: *Cuadernos FHyCS-UNJu*, Nro. 20, pp. 221-237
Pérez Gollán, J. 2000. "El jaguar en llamas. (La Religión en el antiguo Noroeste argentino)". En: *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista.* M. Tarragó (Coord.). Cap. VII, pp. 229-256. Ed. Sudamericana. Barcelona
Raffino, R. 2007. *Poblaciones indígenas de la Argentina*. Ed. Emece. Argentina
Raffino, R.; Iglesias, M.T. y A. Igareta. 2009. "Calchaquí: Cónicas y Arqueología (siglos XV-XVII)". En: *Investigaciones y Ensayos 58.* Pp. 377-427. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires
Tarragó, M. 2000. "Chacras y pucara. Desarrollos sociales tardíos". En: *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista.* M. Tarragó (Coord.) Cap. VII, pp. 257-300. Ed. Sudamericana. Barcelona
Velandia, C. 2005. "Iconografía funeraria en la cultura arqueológica de Santa María – Argentina". *Serie monográfica Nº 4 INCUAPA UNICEN*. Universidad del Tolima. Colombia
Vidal de Battini, B. 1984. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina.* T.VIII. Ed. Culturales Argentinas

EL CRISTO DE LA BUENA MUERTE Y SU INSCRIPCION EN EL AMBITO CEMENTERIAL

Provincia de Córdoba, Argentina – Siglo XX-XXI

Marcos Ariel Faletti

Instituto de Ciencias Antropológicas - FFyL, UBA-CONICET
marcosfaletti@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Esta comunicación da cuenta de los avances de nuestra investigación en curso, orientada a la descripción y análisis de las expresiones culturales en torno a la devoción por el Cristo o Señor de la Buena Muerte. La misma tiene lugar en la localidad cordobesa de Villa Reducción, en Argentina y se proyecta hacia una región mas amplia que abarca especialmente el centro y sur de la provincia de Córdoba y las provincias lindantes. Tomando los desarrollos de la Antropología y Sociología de la Religión, y el cruce de discursos con los aportes de la Historia y el Folklore, realizamos una lectura del material recopilado in situ desde el 2007 hasta la actualidad, utilizando las herramientas cualitativas y la perspectiva teórico-metodológica que estos enfoques proponen.
Desde ese punto de anclaje, y circunscribiéndonos a lo local, indagamos en los relatos que sustentan el culto por esta imagen crística y la relevancia regional que asume a lo largo de su trascendencia histórica; describimos las prácticas que configuran el sistema ritual mediante el cual se expresa la devoción; y analizamos algunos elementos que conforman tanto el relato tradicional como las practicas devocionales y que se anudan al tema de la muerte propuesto por este simposio.

LA LOCALIDAD Y SUS ANTECEDENTES FUNDACIONALES

La devoción por el Cristo de la Buena Muerte en Villa Reducción se remonta al siglo XVIII, en el marco del emplazamiento del Fortín de Reducción y la fundación de dicha localidad. Sobre esta devoción hemos dado cuenta de sus antecedentes históricos y sus proyecciones sociales en otros espacios (Faletti 2010a, 2009a;2009b).
Villa Reducción o simplemente Reducción es la denominación corriente con la que actualmente se conoce el pueblo que fue fundado por el Capitán Domingo Francisco Zarco tras el emplazamiento del Fortín de Reducción (1797), y que en sus inicios se pretendió llamar Jesús María o Jesús María del Río Cuarto. El mismo se ubicó en una región donde fue erigida primariamente una reducción de indios pampas, paraje denominado por aquel entonces como el Espinillo, sobre la margen sur del Río Cuarto, a cargo de la Compañía de Jesús (1691). A través de esa reducción se catequizaba y convertía a los indígenas además de establecerlos en un espacio definido que debían explotar para poder subsistir. El gobierno civil de la Reducción estaba en manos de un Cabildo, constituido íntegramente por indios, con mando efectivo. Solamente el misionero podía residir junto a ellos, y de él dependían las decisiones finales. Siguiendo el relato del Padre Costa (1991), la continuidad de la reducción se vio limitada por los continuos embates entre los mismos indígenas reducidos con respecto a aquellos que los consideraban traidores por haberse convertido al cristianismo; las muertes ocasionadas por los problemas con el alcohol; el desgano para el trabajo disciplinado; todos ellos motivos aducidos por los religiosos. La última relación acerca de la Reducción data del 3 de Agosto de 1692, aunque la misión pastoral fue llevada a cabo a través de visitas anuales en las que se predicaba a las poblaciones y asentamientos rurales de la región. Finalmente el decreto de expulsión del Rey Carlos III, en 1767, limitó el accionar de la Compañía de Jesús en la colonia.

Entre tanto, los Padres Franciscanos del Convento de la ciudad de Córdoba estuvieron al frente de la reducción desde el año 1751, año en el que toma el nombre de San Francisco de Asís, dado por el Obispo de Córdoba, Monseñor Pedro Miguel de Argandoña, hasta la década del `80 del siglo XVIII, tiempo en el cual se estima la disolución de la misma. En el marco del recientemente creado Virreinato del Río de la Plata (1776), por parte del Rey Carlos III Borbón, la Gobernación del Tucumán fue dividida en dos (1783), por lo cual la región del río Cuarto quedó comprendida en la Gobernación Intendencia de Córdoba del Tucumán, designándose Gobernador Intendente de la misma a Don Rafael Núñez Marqués de Sobre Monte (Barrionuevo Imposti 1986). Éste impulsó la construcción de fortines y la concentración de los habitantes en pueblos para obtener una ocupación permanente de la frontera sur, con el fin de afianzar el dominio del territorio disputado con los indios, permitiendo a la vez el desarrollo económico y el tráfico comercial Buenos Aires-Cuyo-Chile. En cumplimiento de ello, Sobre Monte promovió la fundación de una serie de fortines. Así fue como en 1791, el Capitán Francisco Domingo Zarco (1755-1820) emplazó nuevamente el pueblo en la banda sur sobre la base de la antigua Reducción franciscana, actuando bajo los auspicios del Gobernador Sobre Monte y lo llamó pueblo de Jesús María, nombre que no prosperó, perdurando el de Reducción, aun durante la vida de su fundador. Allí edificó una capilla y la dotó de una estatuaria muy importante de la época: las imágenes del Santo Cristo, todavía existente y de nuestra señora de los Dolores (Costa 1991). Actualmente el templo erigido en santuario, ocupa el centro de la escena local por ser el punto de encuentro de multitud de peregrinos y devotos provenientes de diversas latitudes.

LOS RELATOS DE MEMORIA EN TORNO A LA DEVOCIÓN

Dada la uniformidad de criterios en torno a los relatos de memoria proveniente de los diversos actores locales *–funcionarios de la administración pública, religiosos, pobladores, devotos-,* sintetizaremos tales relatos en torno a esta imagen crística: desde que la imagen fue entronizada en la capilla local la reducción, a fines del siglo XVIII, el lugar fue protegido de los continuos avances de los indígenas pampas *–malones-*, en tanto *los infieles* se rendían y se convertían a los pies de la imagen protectora. Además era objeto de devoción por viajeros y funcionarios que transitaban la región, vía el antiguo Camino Real, encomendándose a la imagen del Cristo a fin de poder llegar a destino – *tener una buena muerte (Martínez de Sanchez 2008)* - y no ser sorprendidos por el ataque de los indígenas. La lectura de los hechos, de acuerdo a la memoria, atribuye a la protección de la imagen el posterior desarrollo de la población y el beneficio continuo de los devotos que le solicitan gracias. La imagen que se tienen por milagrosa es la de un Cristo crucificado de 1.83 m. de altura posado sobre una cruz de 3,25 m. cuyos orígenes aun están en duda. Si bien se ha sostenido que fue tallada en 1793 en Córdoba, España, y traída a la región vía Alto Perú, bajo pedido del capitán español Francisco Domingo Zarco, también se sostiene que por su tipología gótica tardía, dataría del siglo XIX y habría sido realizada por el filipino Samson, quien ejerció su oficio en Buenos Aires y Córdoba.

Una referencia iconográfica de esta leyenda es el fresco realizado en el interior del templo, sobre el atrio, representando la mítica escena en la que se proyecta la imagen de un cristo crucificado sobre una capilla y en contraposición a ella los indígenas elevando sus brazos en alto y sorprendidos por la aparición.

Las referencias documentales más antiguas, en relación a esta leyenda, constituyen las crónicas del Padre Fray Quírico Porreca, quien sitúa las primeras apariciones del Santo Cristo a mediados del siglo XIX, cuando la capilla original quedo inutilizada debido al mayor número de malones, como así también la imposibilidad de mover y trasladar la imagen de la localidad hacia principios del siglo XIX y XX inclusive.



Figura 1. Fresco realizado en el santuario de la localidad representa la versión de los hechos. Al pie la siguiente leyenda: «*EL SEÑOR DEFENDIENDO EL PUEBLO Y PROTEJIENDO A SUS DEVOTOS*»

Según refiere el Padre Costa (1991) sobre las notas del Fray Quírico Porreca en relación a la defensa de la imagen del Cristo, entre 1830 y 1856, "…vieron salir de él un gran número de soldados mandados por un jefe de hermosa figura montando sobre un (…) caballo blanco, empuñando una blanca lanza a cuya vista los indios despavoridos, abandonaron la empresa…". Las historias que circulan oralmente entre los vecinos sostienen que tras haber ocurrido tales hechos intentaron trasladar la imagen pero los bueyes del carro en el que se la transportaba se empacaron y no hubo forma de poder hacerlo. Las crónicas de Monseñor Fassi ratifican tales versiones como así también los testimonios orales tomados a lugareños durante el primer cuarto del siglo XX. En este último siglo la devoción asumió mayor visibilidad para la localidad y la región. Una vez asignado el primer cura párroco local se consolidaron las gestiones que derivaron en la organización de la fiesta anual que toma la forma de un encuentro de peregrinos que vienen a pie desde diferentes localidades de la región.

La etnohistoria rioplatense cuenta con otros relatos donde se producen apariciones o milagros en torno a conflictos inter-étnicos. Granada (1959 [1947]) menciona la aparición de un guerrero vestido de blanco con una espada desnuda en la mano cuyo brillo ofuscaba, sobre uno de los torreones de una fortaleza en el puerto Buena Esperanza, en el alto Paraná. El hecho, sucedido el 3 de febrero de 1839, en medio de una contienda entre indígenas y cristianos, hizo que los *bárbaros* cayeran al suelo, ciegos y atónitos, retirándose de la contienda. Atribuida la ayuda a San Blas fue jurado patrono de la conquista del Río de la Plata y Paraguay. Otro relato, situado esta vez en proximidades de la ciudad de San Juan de Vera de las Siete, hoy Corrientes, da cuenta del poder milagroso de una cruz plantada cerca de la fortaleza, la cual impidió que los indígenas pudieran vencer al colono echándolos a huir despavoridos, abandonando la empresa e incluso abrazando voluntariamente la fe del Crucificado. Esto derivó en la posterior celebración lugareña de la Fiesta de la Santa Cruz del Milagro, el 3 de Mayo, coincidiendo con la invención de la cruz en Jerusalén. En el caso particular del Cristo de la Buena Muerte en Reducción, la celebración patronal comienza anualmente con la novena y culmina con los festejos masivos del 1º, 2 y 3 de Mayo. En ese período la localidad de cerca de 2000 personas (Censo 2001), recibe entre 60.000 y 100.000 visitantes. Durante

las jornadas se llevan a cabo diversas prácticas rituales donde se expresa la devoción. De acuerdo a nuestras observaciones: peregrinaciones con emblemas e imágenes de la región, procesiones con la imagen del santo Cristo, misas, confesiones, bendiciones de imágenes, imposiciones de manos, cadenas de oración, solicitud de gracias y cumplimiento de promesas.

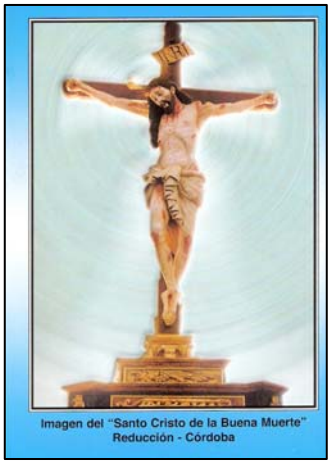


Figura 2. Imagen de la devoción

En ese contexto, el Estado y la Iglesia Católica son instituciones claves en la conformación de dicha identidad socio-religiosa, tanto por el cruce de narrativas histórico-seculares y religiosas, como por las acciones de gestión y políticas destinadas a la promoción del fenómeno religioso y del turismo cultural local. Ello redunda en su aprovechamiento en pos del desarrollo local "entendido como fuentes de empleo y como configuraciones simbólicas e integradoras, en el sentido de afirmar la pertenencia, la solidaridad y el compromiso participativo con las iniciativas de desarrollo, para conseguir que éstas se potenciaran y concretaran" (Di Pietro 2001).

LA IMAGEN DEL CRISTO EN EL AMBITO CEMENTERIAL

La devoción por el Cristo de la Buena Muerte en el sur de la provincia de Córdoba reconoce en el santuario de la localidad de Reducción el espacio privilegiado para la expresión de la fe popular. Es el punto de anudamiento de diversos circuitos de peregrinación provenientes de todas las latitudes del sur de Córdoba. Incluso, en este último tiempo, se ha promovido a la localidad como una *tierra santa*, especie de logo-marca local con el que se promueve el turismo religioso durante todo el año.

Hemos recorrido a pie la ruta de peregrinación más activa a nuestro modo de ver, que es el circuito Río Cuarto-Reducción a través de la Ruta Nacional Nº 8, encontrando marcas o señalamientos dedicados a canonizaciones populares –*Gauchito Gil y Difunta Correa*- y a la conmemoración de personas fallecidas en situaciones trágicas, mas no hemos hallado ningún señalamiento que aluda a la imagen del Cristo de Reducción. Lo mismo nos ha ocurrido con otras rutas y caminos transitados por la región. Sin embargo las observaciones realizadas en el Cementerio de la Concepción del Río Cuarto, a raíz de otras investigaciones en curso, nos llevaron a hallar un espacio de devoción dedicado al Cristo de la Buena Muerte. Nos referimos a la resignificación de un espacio ya señalado ubicado en la zona norte del cementerio, en cercanías del mausoleo donde se le rinde culto a una canonización popular local que recibe el nombre de *la florencita.*

El sitio, identificado por nosotros a partir del 2007, constituye un caso de apropiación devocional de un espacio privado, en el cual se encontraba una cruz, ícono que fue tomado como referencia para su transformación en un espacio devocional. Se trata de un

espacio cuadrangular, claramente demarcado en piedra, del que hasta el momento no se disponen de muchos datos ni registros pero se sostiene sería una parcela antigua comprada por una familia de la ciudad de Río Cuarto. La misma porta una sólida cruz, en piedra, con la imagen de un cristo crucificado que, por semejanza, ha sido asociada recientemente *–nuestros registros ubican el fenómeno recién en el siglo XXI-* a la imagen milagrosa del Cristo o Señor de la Buena Muerte. De este modo ese sitio que pasaba desapercibido por el visitante se ha convertido en un espacio de devoción donde se encienden velas, se cumplen promesas, se dejan exvotos, se dejan placas o mensajes dedicados al Cristo de la Buena Muerte e incluso se depositan imágenes de otros santos.



Figura 3. Sitio de devoción al Cristo de la Buena Muerte en el Cementerio de Río Cuarto (2009)

Nos encontramos ante un caso doblemente excepcional: en primer lugar porque hallamos al menos un sitio de devoción al Cristo de la Buena Muerte que, por la dinámica que presenta, excede el fenómeno del típico altar familiar y se instala como uno de los primeros espacios de expresión de la devoción popular ajenos al circuito religioso oficial de Reducción; en segundo lugar porque dicho espacio se erige apropiándose de un espacio privado que se halla en el ámbito cementerial, lo cual nos introduce en un campo de problemáticas por demás interesante que nos invita a repensar las relaciones entre el espacio conmemorativo y la irrupción de lo devocional en dicho espacio.
Vale comentar además que de nuestras observaciones en el cementerio de la localidad de Reducción realizadas durante el 2010-2011 concluimos que: no se registraron en él espacios dedicados a la devoción por el santo local; en pocos casos se halló la imagen del Cristo de la Buena Muerte presente en tumbas; los datos proporcionados por fuentes orales del lugar vincularon la presencia de la imagen con la devoción que el difunto o su familia guarda con respecto al santo, pero no hemos hallado mayores precisiones al respecto.

ALGUNAS REFLEXIONES

El caso de la devoción por el Cristo de la Buena Muerte en Reducción (Córdoba, Argentina) constituye un fenómeno cuya importancia transciende el campo de lo meramente religioso para erigirse en un punto clave para el desarrollo de la identidad socio-religiosa local. La trascendencia histórica de la fiesta patronal, que se nutre de la

devoción por la imagen, data del siglo XX alcanzando en las últimas décadas de ese siglo mayor fervor y en los últimos años notoriedad en los medios de prensa. Ello implica un movimiento masivo de devotos y visitantes en la localidad y la activación de redes comerciales formales y no formales, economías familiares e inversiones de diversos sectores a fin de promover el desarrollo local. Por otro lado, la patrimonialización de la religión (Nora,1998) y particularmente, de este fenómeno devocional local como "foro de memoria" le otorga un valor de "marca local" que lo hace cobrar importancia como recurso turístico (Prats 2005), especialmente en el discurso de la administración pública y de las redes comerciales involucradas. Nuestro estudio del caso nos permitió abordar diferentes aristas, pero en este caso hicimos hincapié en un aspecto devocional como lo es la habilitación de los espacios donde la fe popular se ha manifestado. Al respecto no nos cabe duda que el templo ocupa el espacio privilegiado por ser portador de la imagen que se tiene por milagrosa según los relatos orales. El complejo está integrado además por otros espacios como lo son la plaza central de Reducción erigida durante las fiestas patronales en una especie de templo abierto, por la multitud de personas que participan en los oficios religiosos que allí se llevan a cabo en torno a un escenario que porta una reproducción de la imagen del Cristo de la Buena Muerte a escala aumentada. Una pequeña ermita erigida por la Iglesia en uno de los accesos de la localidad y una serie de pilastras que evocan las estaciones de la pasión y muerte de Jesucristo y señalan el camino hacia el santuario, todo ello completa el complejo ceremonial. Por fuera de ello no hemos hallado señalamientos o marcas en el espacio público local que oficien como sitios de devoción dedicados al Cristo de la Buena Muerte, ni tampoco en las rutas y caminos que circundan la localidad. A principios de éste siglo, nuestras indagaciones nos llevaron a hallar un espacio de devoción instalado en un lugar particular de la ciudad de Río Cuarto como lo es el Cementerio de la Concepción. No es extraño hallar un sitio devocional en esa ciudad si consideramos que gran cantidad de devotos parten desde allí e incluso el obispado de la ciudad de Río Cuarto, y por lo tanto su iglesia, participa activamente en la organización de la fiesta. A ello se suman empresas locales que participan del circuito de explotación económica del fenómeno. Sin embargo, lo interesante radica en que ese espacio de devoción se encuentra dentro del cementerio, un espacio destinado a la conmemoración de difuntos más que a la expresión de la devoción en torno a imágenes religiosas. Se trata de un caso en el que una parcela de uso privado es tomada por ser portadora de una imagen similar a la tenida por milagrosa, derivando en la progresiva instalación de un sitio devocional sobre ella. El deslizamiento de sentido en torno a la figura del Cristo derivó en una apropiación devocional de un enterratorio del espacio cementerial, en base a sus características de forma –*el portar una imagen crística que puede remitir a la del Señor o Cristo de la Buena Muerte*- y a los contenidos simbólicos que alude –*considerando el sentido milagroso que se le atribuye*-. Se pueden observar las marcas que operan sobre el espacio señalándolo como espacio de devoción y que no se limitan al depósito de ofrendas florales. Placas, estampitas, imágenes religiosas y otros exvotos se fijan a ella o se depositan en su base. La fisonomía de ese espacio comienza a transfigurarse cobrando protagonismo dentro de su entorno. Y en ese sentido el espacio conmemorativo es atravesado por la intención devocional creando un paisaje particular en el que el silencio del recuerdo y la pasividad de la muerte es interpelado por las plegarias de los creyentes y la fuerza creadora de la fe que todo lo aviva.

Lo analizado hasta aquí, junto a otros casos (Faletti 2010b), nos permite inferir que nos encontramos ante un primer caso en el que la devoción popular instaura y sostiene un sitio o marca devocional al Cristo de la Buena Muerte por fuera de lo instituido oficialmente, como suele suceder con otras canonizaciones populares cuyo culto se difunde a nivel nacional con la instalaciones de sitios de devoción en espacios diversos. La apropiación del espacio en términos devocionales instaura una marca social que dota

al lugar de un sentido simbólico referencial. Se manifiesta allí la continuidad de una tradición cultural: la de sacralizar espacios que mediante ritos consagratorios determinan un uso diferencial del mismo (Fora, 2006) imprimiéndoles identidad y valor antropológico (Auge, 1992). Hasta el momento no se han registrado otros sitios mas que el identificado por nosotros, pero sucesivos trabajamos permitirán dilucidar si esta notoriedad que la devoción ha cobrado en las últimas décadas será acompañada de la emergencia de señalamientos y sitios de devoción.

BIBLIOGRAFIA

Augé, M. (1996), *Los "No Lugares" Espacios de Anonimato – Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.

Barrionuevo Imposti, V. (1986), *Historia de Río Cuarto; Tomo I En la época hispánica y en la independencia.* Río Cuarto: Tipenc S.R.L.

Costa, M. (1991)*, Las reducciones del Espinillo. Reseña histórica de la localidad de Reducción en la Provincia de Córdoba,* Río Cuarto, ICALA.

Di Pietro, P. (2001), "Cultura y desarrollo local". *Capacitar en Cultura*. Buenos Aires, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires.

Faletti, M. (2010a), "La devoción por el Señor de la Buena Muerte: memoria, tradición y devenir de la región", *Jornadas de Estudios sobre Religión, Memoria, Política y Ciudadanía del Río de la Plata.* Montevideo (Uruguay), 16-17 de Diciembre de 2010.

(2010b), "Entre la conmemoración y la devoción: construcción de sitios devocionales en el ámbito cementerial (Río Cuarto, Córdoba-Argentina, Siglo XX-XXI), *XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales,* Paysandú (Uruguay). 20, 21, 22 y 23 de Octubre, 2010.

(2009a), "Construcción de memoria, identidad y territorio en torno a la devoción por el Señor de la Buena Muerte en Reducción, Córdoba. Siglo XIX-XXI" en *Actas del II Congreso Regional de Folklore y Cultura Tradicional.* Río Cuarto, 14-15-16 de Octubre.

(2009b), "Cultura y desarrollo en torno a la devoción por el Señor de la Buena Muerte; Reducción, Córdoba – Argentina" en *Actas de VIII Reunión de Antropologías del MERCOSUR (RAM).* Buenos Aires, 22 de Septiembre al 2 de Octubre.

Fora, M. E. (2006), "La religión y sus símbolos: Del cementerio a la Catedral, entre el milagro y la religiosidad popular. Acerca de la beatificación de Sor María Ludovica", *Miradas al pasado desde Chivilcoy II.* Chivilcoy.

Granada, D. (1959), *Supersticiones del Río de la Plata,* Buenos Aires, Guillermo Kraft.

Martínez de Sánchez, A. M. (2008), "En el cuerpo y en el alma: el socorro a los enfermos", *VI Congreso Argentino de Americanistas 2008 Tomo I*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas.

Nora, P. (1998), "La aventura de *Les Lieux de mémoire"*, en Cuesta Bustillo, J. (Ed.), *Memoria e Historia*, *Ayer 32*. Marcial Pons, Madrid.

Prats, L. (2005), "Concepto y gestión del patrimonio local", *Cuadernos de Antropología Social,* n. 21, pp. 17-35, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

EL ESPACIO FÚNEBRE COMO PARTE DE LA DINÁMICA SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA (REPÚBLICA ARGENTINA, SIGLOS XVI - XX)

Margarita E. Gentile

CONICET – IUNA
margagentile@yahoo.com.ar

Introducción

La propuesta de estudio y análisis que presentamos a este Simposio considera el espacio fúnebre en su contexto sociopolítico y religioso. La finalidad es mostrar, a través de casos, las interacciones generadas en su entorno, en particular cuando se manifiestan en forma de culto hacia la persona inhumada en el lugar; siempre hay un relato que explica y justifica dicha presencia, que se va actualizando mediante la sumatoria de narraciones acerca de los favores concedidos y milagros realizados por dicha alma; es decir, se trata de santos canonizados sin la intermediación de la Iglesia llamados generalmente "*santos populares*".
Pero, en el ámbito de nuestro país, consideramos que son populares tanto los santos canonizados por la Iglesia y que tienen infinidad de devotos (San Cayetano, Santa Rita, San Expedito, San Antonio, entre muchísimos otros), como los santos canonizados por aclamación (Difunta Correa, Gauchito Gil), que también tienen muchos devotos (Gentile, Sousa & Pintado 2009).
Los primeros vivieron y murieron en otros continentes y en épocas lejanas, en tanto que de los otros fue posible remitir su historia a épocas cercanas, tanto que la Encuesta al Magisterio recopiló en 1921 relatos acerca de Difunta Correa de personas que decían que habían conocido a quienes la conocieron (Gentile 2009 a).
También hay una distancia, considerada por los devotos, entre los santos populares (cualquiera sea el origen de esa popularidad) y el nigromántico Señor,La Muerte o San La Muerte; esto no quiere decir que no se hayan incluído algunos rituales de magia negra en las otras devociones, y viceversa. Pero el devoto sabe a quién, qué y cómo le pide (Gentile 2008 b).

Desarrollo

El conjunto de casos presentados contribuye a los estudios comparativos en Folklore como rama de la Antropología, en diversos espacios y tiempos, ya que el ámbito geográfico de nuestro trabajo es el del actual territorio de nuestro país, en tanto que el ámbito cronológico es el de los siglos XVI a XX.

A partir del siglo XVI, ya establecidas las ciudades españolas, las inhumaciones se realizaron bajo el piso de los templos y en los camposantos; la nueva creencia era la de la espera de una definitiva vida ultraterrena en beatitud o eterno sufrimiento.
Pero, no obstante la fe en el juicio divino, Juan de Garay (segundo fundador de Buenos Aires), por ejemplo, fue enterrado junto con unas cuantas higas como protección mágica, además del lugar de privilegio al pie del altar de la iglesia de Cayastá (Zapata Gollán 1973).
Hasta el siglo XIX, en el territorio de nuestro país, la Matriz o catedral, y las iglesias de las órdenes religiosas eran el lugar apropiado y elegido para el entierro de los encomenderos, es decir, los vecinos. En el área rural, sus habitantes se enterraban en el camposanto ubicado junto a las capillas (Gentile 2008).

Las creencias andinas vigentes durante el gobierno del Tahuantinsuyu también

establecían jerarquías en esos casos; los ancestros (huacas) del grupo familiar (ayllu) que eran capaces de adelantar los sucesos del futuro eran ubicadas en cuevas (machay) cercanas a las poblaciones (llactas); desde allí velaban por sus descendientes y recibían periódicamente ofrendas.
Esta creencia era preincaica pero fue retomada y potenciada por el estado incaico; dio lugar a la capacocha que incluía una persona en la ofrenda; la misma quedaba en condición de huaca y de dar oráculos en exclusividad con relación a la fidelidad de su parientes hacia el Inca; pero en el caso de Tanta Carhua, recogido por el evangelizador Hernández Príncipe, la capacocha era, además, un hito de terrenos de cultivo (Gentile 1996, entre otros).
Durante las conquistas de Pachacutec, los muertos de su ejército eran enterrados temporariamente en el lugar donde había sido la batalla; de regreso al Cusco, enviaban los restos a sus respectivos pueblos (Betanzos 1987: 101). Esta costumbre, además de señalar una frontera en el avance de la conquista, ubicaba un sitio de entierro reconocido en medio del campo.
Por otra parte, la evangelización trajo, entre sus devociones, la de las Animas del Purgatorio; su carácter de personas que estaban en situación de espera para alcanzar el Cielo las ubicaba aún cercanas a los vivos; como tras el bautismo, cualquier pariente o vecino difunto podría encontrarse en esa situación, se comprende que la devoción por las Animas fuese una de las que arraigó sin dificultad entre los andinos.
También entre los indios que vivían en las ciudades, la aceptación del camposanto o el interior de una iglesia como sitio de inhumación no se concretó hasta, por lo menos, principios del siglo XVII, y no en todos los ámbitos del virreinato del Perú. Por ejemplo, alrededor de 1780, en Cochabamba todavía se realizaba la ceremonia del desentierro de los difuntos del año que estaban en el camposanto de iglesias de dicha ciudad; sus restos, cubiertos de flores, participaban de una fiesta y una misa antes de volver a enterrarlos en el mismo camposanto; todo, para asegurar que no faltase el agua a la comunidad en la nueva temporada de siembra (Gentile 1994).
En principio, cada uno de los indios cuyo testamento pudimos ver, pidió ser enterrado en la iglesia donde radicaba la cofradía de la que era miembro y alguno, excepcionalmente, pidió serlo en la catedral, dejando ver con esta manda que podría tratarse de un curaca (Gentile 2008 a).
A partir del siglo XVII quedó establecido cuál debía ser el lugar de entierro: camposanto o interior de iglesias en las ciudades y camposanto en el área rural. Luego, ya en el siglo XIX, durante y tras las guerras por la Independencia, la falta de sacerdotes en las extensas áreas rurales reforzó la devoción a las Ánimas, sobre todo las de personas fallecidas trágicamente.
Entre mediados y fines del siglo XIX surgieron sitios de entierro unipersonales fuera de los camposantos y extramuros. Cada lugar señalaba un punto de la geografía y su historia, es decir, se inscribía sin dificultad en lo que Paul Virilio llamó "*un paisaje de acontecimientos*" (1996). La ubicación notable a la vera de los caminos mantenía vigente la creencia en sus milagros, que se trasladaba hacia adelante en el tiempo mediante la recopilación oral de los favores recibidos.
En este punto debemos hacer una aclaración: para la Iglesia, tanto las Ánimas como los santos eran intermediarios ante Dios; en cambio, con relación a los santos por aclamación, se creía (y algunos todavía lo creen) que ellos mismos concedían los favores y realizaban los milagros.
Un repaso de las oraciones publicadas a partir de mediados del siglo XX muestra cómo han ido cambiando los textos a fin de acercar a la Iglesia a los santos no canonizados por ella, pidiendo a Dios que acepte la intermediación de tal o cual santo (incluído Señor,La Muerte); a Difunta Correa y a Gauchito Gil también se les suele mandar decir una misa como parte del agradecimiento por el favor recibido.

Volviendo al tema de las narraciones canónicas, no todas las que tratan acerca de almas milagrosas consiguieron trascender; los proyectos de la Iglesia a fines del siglo XIX sobre retomar la evangelización de áreas rurales –seguidos de coronaciones pontificias de varias advocaciones marianas-, debe de haber restringido muchos cultos que, de por si, ya estaban limitados a una región.
En consecuencia, muchas almas consideradas milagrosas comenzaron a recibir culto dentro de los mismos cementerios donde estaban sus restos; el día lunes, asignado a las Ánimas, les daba una cobertura cristiana. Sin embargo, la tumba de Difunta Correa quedó fuera de cualquier camposanto aunque incluída en su propio santuario (Gentile 2009 a).
Como otra forma de acercamiento a la Iglesia también tenemos que la historia canónica de cada una de las devociones populares ofrece una explicación acerca del lugar de entierro; por eso, hoy día se afirma que Difunta Correa está realmente enterrada en el camposanto al pie del cerrito donde fue hallada; y se dice que los restos de Gauchito Gil fueron llevados en una fecha imprecisa al cementerio de la localidad cercana aunque sigue recibiendo culto en el lugar donde se dice que fue muerto; por su parte, Pedrito Sangüeso y Pedrito Hallado, casi desde el principio –salvo un traslado en el interior del mismo cementerio- recibieron culto en su misma tumba.
También tenemos aquí que los relatos acerca de algunos santos populares conservaron la nota del entierro en el lugar donde fallecieron, en sintonía con las costumbres europeas de enterrar a los peregrinos junto a la ruta por la que iban.
Como venimos de ver, Difunta Correa y Gauchito Gil son las más visibles de entre todas las devociones populares argentinas; generaron a su alrededor un mercadeo que abarca casi todos los aspectos de la vida, en lo espiritual y material. La apariencia de abundancia es tal que se comprende facilmente que algunos realicen esfuerzos –si bien aislados- para generar otras devociones con la esperanza que se transformen en populares, como auspiciar el culto a gauchos matreros pero milagreros como Turquiña (Pintado 2009), o a un santo protector de los trabajos rurales, como San Son pero resignificado en su fuerza con relación a temas urbanos (Gentile 2007), retomar el culto a Santa Librada (Gentile 2008) o a partir de un accidente de tránsito (Ferrer 2009), entre muchas otras posibilidades.
La popularidad transforma el lugar de devoción a un santo (templo, tumba) en meta de peregrinación; esto se prefiere así desde, por lo menos, la Edad Media; y el Camino de Santiago es el paradigma ya que cumple hasta con el requisito de que la tumba del apóstol está allí, tras el altar mayor de la catedral, en Compostela. En otros casos, basta con una reliquia (un fragmento del manto de San Expedito, en Balvanera, por ejemplo).
Desde mediados del siglo XX las interacciones entre datos lejanos en espacio y tiempo son impulsadas por los medios masivos de comunicación y la vulgarización de las noticias científicas (Gentile, Sousa & Faletti 2006).
Un sitio que contuvo una tumba verdadera puede traer al presente supuestos valores espirituales de otros tiempos y culturas no-cristianas; por ejemplo, en el sitio arqueológico de Sipán (costa norte del Perú), nuestra guía nos indicó con mucha precisión e insistentemente que en ese lugar (y no en otro del mismo yacimiento) había sido hallado el Señor de Sipán, de ahí que estar presentes en el sitio nos favorecía por la energía que irradiaba, etcétera, en perfecta sintonía con los postulados de la New Age.
Los sitios con tumbas verdaderas son los lugares favoritos para peregrinar porque se cree que el alma milagrosa en espera del Juicio Final se encuentra allí también; a su alrededor se organiza el mercado, cuya magnitud induce a pensar en realizar negocios millonarios a cualquiera que consiga ubicar un puesto de venta en las cercanías.

Como era de esperar, dada la continua adecuación del aspecto exterior de este tipo de creencias a las posibilidades de obtener una renta, hace unos dos años detectamos lo que podría ser la creación (o su intento) de un sitio de devoción popular con tumba

verdadera. El lugar, terreno fiscal, se conocía como "El Peladito"; allí había una peana, como un molde en cemento con tamaño y forma de modesto ataúd, ubicado a un costado de la ruta que va de San Juan al santuario de Difunta Correa; un poco más atrás, había una habitación de ladrillos sin revocar y techo de chapa, un mástil con una bandera argentina y un velero; su cuidador nos contó que "un muchacho conscripto" había fallecido allí en un accidente de tránsito, "hace unos meses" y que hacía milagros; no quedó claro si estaba enterrado allí, como parecía indicar la peana y este hombre trató de dar a entender ambiguamente. Lo interesante es que, pasado el tiempo, en marzo de 2011 todavía estaban allí los elementos citados, aunque sin cuidador que, dicen ahora, era un "ocupa", actualizando vocabulario y concepto.
Lo de la peana con forma de ataúd es un formato que se ha hecho común y reemplaza a las costosas placas de mármol grabado en la señalización de las tumbas en algunos cementerios rurales; de ahí que su presencia indica exactamente eso: que bajo dicha peana está enterrada una persona.
Notemos que el mismo formato se encuentra en el camposanto junto al santuario de Difunta Correa, y en un lugar dónde ahora se dice –con mucho misterio y ánimo de generar expectativa- que ella está enterrada allí, olvidando que las llamadas "capillas viejas" del sitio canónico tienen a la entrada un cartel que indica lo mismo, al igual que la placa de mármol que ahora está incrustada en una de las paredes de la parroquia, ya que en el lugar radica una población estable y algunos carteles invitan a misa en nombre de Difunta Correa.
De entre los sitios con tumbas verdaderas y meta de peregrinaciones, hay dos que son excepcionales pero que no alcanzaron la difusión ni el desarrollo de los santuarios de Difunta Correa o Gauchito Gil.
El primero de ellos es el sitio de Margarita Lima –la virgencita de Pachaco- excepcional en el sentido de que la devoción popular parece que se generó inmediatamente a su muerte, es decir, no hubo dudas, ya que su cadáver semi momificado estuvo visible durante muchos años en el pequeño oratorio junto a la ruta que va de San Juan a Calingasta (Ferrer 2009; Gentile 2009 b).
La ubicación de tumbas fuera del camposanto no fue un rasgo propio de un grupo social. Las de José de San Martín y Manuel Belgrano son las más conocidas, pero en la ciudad de Buenos Aires también está la de Bernardino Rivadavia, en la llamada Plaza Once; en la isla Centinela, en el lago Nahuel Huapi está la del perito Francisco P. Moreno, en tanto que las de Juan B. Ambrosetti y Salvador Debenedetti se encuentran en el pucará de Tilcara.
Esto sin contar las cenizas de paseantes habituales (perro incluído) enterradas en el parque Lezama, de un antiguo empleado de la institución en el parque de la Escuela Nacional Superior de Bellas Artes Ernesto de la Cárcova (actual IUNA), de hinchas de equipos locales junto a los arcos de sus canchas de futbol (Gimnasia, de La Plata por ejemplo) o, como Irineo Leguizamo, junto a la pista del hipódromo de Palermo (Muñiz 2005, entre otros).
Finalmente, la excepción desde todo punto de vista, sigue siendo Miram Stefford, cuya tumba fue planeada para estar en medio del campo propiedad de su viudo, el excéntrico Raúl Baron Biza, pero que hoy se encuentra, loteos mediante, junto a la ruta que une Córdoba con Alta Gracia (Gentile 2009 b).
En estas tumbas fuera de los cementerios, a veces una cruz consagra con su presencia el lugar, pero en otros no.

Comentarios finales

El tema de esta ponencia, el espacio fúnebre como parte de la dinámica sociopolítica y religiosa entre los siglos XVI – XX, en nuestro país, tiene la característica de ser respuesta inmediata a las creencias de cada época y región.

Las devociones populares, cualquiera sea su origen, reproducen aspectos exteriores del ritual cristiano y sus hagiografías siguen las pautas medievales de las vidas de los santos. Por eso, las tumbas junto a los caminos pueden llegar a ser, como Difunta Correa, meta de peregrinaciones; y el sitio de muerte, como Gauchito Gil, lo mismo.
Aun en la brevedad de este texto son notorias varias clasificaciones; las mismas no son resultado de una rápida revisión bibliográfica sino que se originaron en el análisis de los datos relevados durante más de diez años de trabajo de campo de un equipo, algunas de cuyas integrantes han presentado los resultados de sus indagaciones en estas reuniones.
Las constantes adaptaciones de las devociones populares al entorno, tanto espiritual como material, obligan a generar clasificaciones que faciliten el encuadre de los datos obtenidos; pero al mismo tiempo, dichas clasificaciones han debido ser flexibles. En este momento, por ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires hay por lo menos cinco parroquias que tienen un espacio determinado para enterrar las cenizas de quienes no quieran, o no puedan, pagar un cementerio pero que por sus creencias quieren estar enterrados en sagrado. Esta situación ha generado un cambio, en concreto se trata de un regreso al modo de entierro bajo el piso de un templo, pero luego de la cremación, episodio que hasta hace pocos años era rechazado por la Iglesia; la proyección de esta simbiosis todavía no la calibramos, pero se perfila como un interesante objeto de estudio desde la Antropología.
En conjunto, el tema aqui tratado es un asunto que por su trascendencia se pone en valor, se actualiza, cada vez que parece necesario a quienes auspician la devoción, de ahí que sea imprescindible que el investigador determine espacio y tiempo de cada caso, con la mayor precisión posible a fin de facilitar los estudios comparativos y la interdisciplinariedad.

Bibliografía

Betanzos, Juan Díez de, 1987 [1551] - *Suma y narración de los Incas*, 314p., Madrid: Ediciones Atlas.

Faletti, Marcos A., 2006 - *Monumentos fúnebres y cultos familiares en torno a la muerte trágica. (Documentos gráficos y testimonios orales)*. Folklore Latinoamericano IX: 87-98. Buenos Aires: IUNA-ATF.

Ferrer, Rodolfo E., 2009 – *Historia, Folklore y Arte en la configuración y difusión de devociones populares*. En prensa en Folklore Latinoamericano, Buenos Aires, IUNA-ATF.

Gentile, Margarita E., 1994 - *Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica*. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 23 (1): 69-103. Lima. http://almacen2.ifeanet.org/publicaciones/boletines/23(1)/69.pdf

Gentile, Margarita E., 1996 - *Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua*. Bulletin de l´ Institut Français d´ Études Andines 25 (1): 43-90. Lima. http://almacen2.ifeanet.org/publicaciones/boletines/25(1)/43.pdf

Gentile, Margarita E., **Sousa**, Irma C., & **Faletti**, Marcos A., 2006 - *La resignificación de las devociones populares y la banalización del Folklore*. www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/margaritagentile.htm

Gentile, Margarita E., 2007 - *Innovar con arcaísmos: San Son, presencia urbana de un culto popular rural*. Folklore Latinoamericano X: 191-197. Buenos Aires: Instituto

Universitario Nacional del Arte - ATF.

Gentile Lafaille, Margarita E., 2008 a - *Testamentos de indios de la gobernación de Tucumán. 1579-1704*. Prólogo de A.D. Leiva. Publicación de la cátedra Instituciones del Período Colonial e Independiente. Buenos Aires: Instituto Universitario Nacional del Arte.

Gentile, Margarita, 2008 b - *Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX-XXI).*
http://www.ucm.es/info/especulo/numero37/sanlamu.html

Gentile, Margarita E., 2008 c - *Santa Librada: gráfica, historia, leyenda y devoción*. Folklore Latinoamericano XI: 135-145. Buenos Aires: IUNA - ATF.

Gentile, Margarita E., 2009 a - *Confluencias en la formación del relato y la gráfica de una devoción popular argentina: Difunta Correa (siglos XIX-XXI)*. 34p.
http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/difcorre.html

Gentile, Margarita E., 2009 b – *Transformaciones en el uso y función de algunas construcciones devocionales*. En prensa, Folklore Latinoamericano XII. Buenos Aires: IUNA - ATF.

Gentile, Margarita E., **Sousa**, Irma C. & **Pintado**, Cynthia L., 2009 - *Devociones populares alóctonas en sitios públicos de la Provincia de Buenos Aires.* En: M. Amanda Caggiano (comp.), "El área pampeana. Su abordaje a partir de estudios interdisciplinarios": 367-383. Chivilcoy: Centro de Estudios en Ciencias Socia-les y Naturales de Chivilcoy.

Muñiz, Ana G., 2005 - *Resignificación de algunos monumentos fúnebres en cementerios de conurbano bonaerense*. En: Miradas al pasado desde Chivilcoy II: 347-357. Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy.

Pintado, Cynthia L., 2009 – *Nuevos datos sobre un culto popular en la campaña correntina: Turquiña*. En prensa Folklore Latinoamericano. Buenos Aires: IUNA-ATF.

Sousa, Irma C., 2010 – *Gauchito Gil. Imágen y representaciones*. 78p., Buenos Aires: Dunken.

Virilio, Paul, 1999 [1996] – *Un paisaje de acontecimientos*, 197p., Buenos Aires: Paidós.

Zapata Gollán, Agustín, 1973 - *Cayastá: un topónimo santafesino*. Investigaciones y Ensayos 15:175-180. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

EL *DESCANSO* EN LA RITUALIDAD MORTUORIA MAPUCHE: MUERTE, SOCIEDAD Y PAISAJE EN TRES COMUNIDADES MAPUCHE HUILLICHE DEL CENTRO SUR DE CHILE

Pablo Rojas B. y Juan Carlos Skewes V.

Universidad Austral de Chile
Proyecto Fondecyt 1090465: "Los Paisajes del Agua: Prácticas Sociales y Sustentabilidad en la Cuenca Hidrográfica del Río Valdivia"
pablorojas212@hotmail.com

Introducción

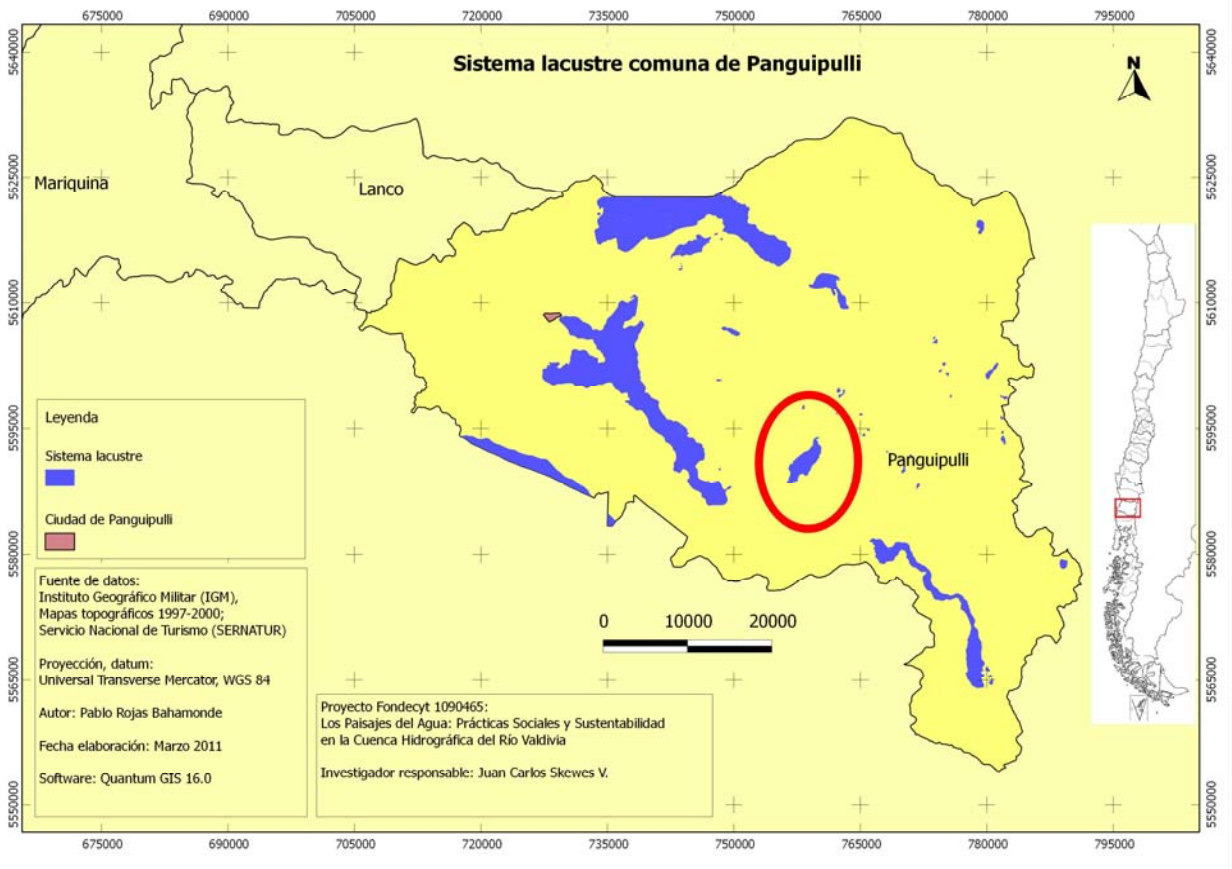
El propósito de este trabajo es destacar la existencia de una práctica ritual, el *descanso*, que ha sido poco documentada en la literatura sobre la cultura mortuoria del pueblo mapuche. Para ello, en primer lugar, interesa describir esta ritualidad a partir de las fuentes documentales existentes. En segundo lugar, se precisa dar a conocer algunos de los resultados encontrados en nuestro trabajo de campo.

El *descanso* se inserta dentro de los ritos que se realizan con motivo del fallecimiento de una persona y su materialidad se expresa en un pequeño altar cuya presencia recuerda al difunto o difunta. Permite en este sentido, establecer un puente entre las personas vivas y sus difuntos y difuntas, y como medio de recuerdo y propiciación. También, en tanto ritual y materialidad, se relaciona fundamentalmente con el trato que se le debe otorgar al espíritu de la persona luego de su fallecimiento. Es a partir de una consulta a la bibliografía más relevante sobre esta práctica y los aportes resultantes del trabajo etnográfico que se procura poner de relieve nuevos lineamientos. Estos dan cuenta de una relación entre la práctica ritual asociada al *descanso*, su arquitectura y el paisaje circundante.

La evocación material de la muerte va mucho más allá del recuerdo personal que de los difuntos se tenga. El paisaje mortuorio representa, desde esta perspectiva, el espacio político y la forma como los actores se relacionan entre sí (Goldstein, 2002:201-5). La forma material que adopta el recuerdo de la muerte, más que considerarse como una clausura, debe interpretarse a la luz de los significados que los diversos actores otorgan a esa materialidad y, a la vez, como el resultado de las negociaciones que se dan entre ellos. Los sitios mortuorios y las evocaciones materiales que se hacen de los difuntos son tanto parte del paisaje como aspectos de la sociedad y de la cultura. En tanto tales, tienen una historia y se vuelven visibles de modo cambiante a las distintas generaciones y poblaciones que habitan un determinado territorio (ibid). Se puede afirmar, desde esta perspectiva, la existencia de paisajes visibles e invisibles: una porción importante del territorio dependen de las claves culturales que los actores manejan para su comprensión, claves que dependen de una "semiología ideológica" (Keane, 2007:3).

Junto a las fuentes documentales, este trabajo se basa en la experiencia de campo que hemos estado realizando desde abril de 2010 en Lago Neltume, al interior de la comuna de Panguipulli, en la Región de los Ríos, Chile (ver mapa 1). La localidad ha permanecido como un área de refugio para comunidades que históricamente se han visto atrincheradas en los lomajes marginales a las grandes explotaciones madereras. En las laderas al poniente del lago Neltume se han constituido las comunidades de Juan Quintumán e Inalafquén, desprendida de aquella (136 familias en total) y Valeriano Callicul (75 familias). En relación a los *descansos*, se ha entrevistado a treinta y ocho personas, quienes tienen por lo menos un *descanso* – en tanto expresión material– en su predio, y que han observado, y participado, en la realización de más de 3 *descanso*s –en tanto ritual. Es importante destacar que el área en su conjunto se ha visto tensionada en

los últimos años por la posible instalación de una central hidroeléctrica cuyas aguas se pretende verter sobre el sitio ceremonial usado en Lago Neltume para la realización del *nguillatún*, principal práctica religiosa de las comunidades locales.



Mapa 1: Ubicación del lago Neltume en la comuna de Panguipulli (Región de Los Ríos, Chile), 2011.

El patrón paisajístico de Lago Neltume, desde otra perspectiva, coincide con lo que se conoce en Calafquén para la cultura Pitrén. Allí *"las unidades familiares, con su ruka como centro, se establecen en lugares altos, la mayor parte de las veces con visibilidad al lago y/o al volcán, como eje existencial. Así el habitar de lo cotidiano de estas comunidades mapuche se organiza de acuerdo a una relación básica de lejanía/cercanía de los diferentes topos, espaciados por la extensio-extensión de wingküll/mawida como paisaje. Complementa esta constatación mítica la cercanía espacial del cementerio y la cancha de nguillatún, que invariablemente en las comunidades mapuche del Lago Calafquén presentan una ubicación contigua"* (Alvarado y Mera, 2004:562).

A continuación, se realiza una descripción de los *descansos* a partir de la bibliografía existente, la cual se ocupa principalmente de la concepción de espíritu (*püllü*) y de la muerte en la cultura mapuche, y el papel que, dentro de estas, ocupa el *descanso*. Luego se da paso a los hallazgos encontrados en terreno, los que se centran en la función de señuelo que posee la arquitectura del *descanso* y su papel insoslayable en el proceso de transubstanciación en paisaje de los difuntos y difuntas.

Descansos

Los *descanso*s en el mundo mapuche-huilliche corresponden a pequeños altares erguidos en la memoria de las y los difuntos. La presencia de este simbolismo religioso denota, por una parte, una forma de articular los espacios cotidianos y sagrados y, por la

otra, de separar lo comunitario de lo familiar. La existencia de esta práctica ritual mortuoria ha sido poco documentada en la literatura, aún cuando es una parte integral del paisaje habitado por las familias mapuche-huilliche de las zonas cordilleranas. Para Calafquén, Alvarado y Mera citan el siguiente testimonio: "*Cuando… una persona se muere, se hace un descanso cerca de la casa, porque la gente ya viene cansada de llevar el cajón; pero no muy al lado, justo antes de salir de donde ella vivía y se pone una cruz. Es un recuerdo que le dejan, después le prenden una velita como si fuera un cumpleaños. Le dejan una corona y una vela por tres noches. Después, si se murió el 15 de enero, el otro 15 de enero le hacen una vela de nuevo*" (2004:565).

La arquitectura de los *descanso*s adopta la forma de un casa o alero de menos de un metro de altura ornamentado con una cruz y, generalmente, dispuesto a los pies de un árbol, de preferencia un pellín (*Nothofagus obliqua*). El *descanso* se ubica dentro del predio, a un centenar de metros de la vivienda ocupada por la familia del difunto o difunta. El sitio señalado para el *descanso* es elegido por la familia o está estipulado con anterioridad por la misma persona.



Fotografía 1: *Descanso* de M.F. a los pies de un pellín en Lago Neltume, 2011.

Espíritu, muerte y protección

El *descanso* se construye en relación al espíritu de la persona, el que puede volver al mundo de los vivos. En la cultura mapuche, el espíritu se distingue del alma y la persona está constituida por diversos componentes espirituales. La distinción planteada por Magnus Course entre *alwe* como 'esencia viviente', *am* como 'alma,' y *püllü* como 'espíritu' es una de las clasificaciones acerca de la dimensión espiritual y que se pone en juego a través de los rituales mortuorios (2007:74). Para Course, estas tres partes terminan por integrarse en el funeral para luego separarse cada una con su propio destino. Inez Hilger, en cambio, señala que sus informantes distinguen entre alma y espíritu (1957:166). El espíritu correspondería al *püllü*, según Schindler (1996), siendo el espíritu, como en el caso de Lago Neltume, que merodea en las casas gimiendo, haciendo sonar las cosas o provocando fuegos dentro de la *ruka.* Hilger narra la historia de dos niños que, al ir al cerro a buscar las vacas, escuchan quejidos. Asustados llegan hasta donde un hombre les explica que es el difunto padre de ellos quien así se queja y que lo hace sólo fuera de la *ruka* pues, por este motivo, habían tenido que quemar la anterior. El padre había sido víctima de brujería (ibid).

La muerte, según Course supone, como se ha dicho, la separación del cuerpo de aquellas tres partes, las que migran a lugares no especificados (al volcán, al mar, al cénit) (2007:77). El funeral, no obstante, es el momento en que se completa la persona a través de los discursos que acerca de ella se articulan antes de su partida. En el tránsito del difunto o difunta a otros mundos, debe asegurarse que el *püllü* (o personalidad o don) se desplace hacia su lugar de destino, lo que se logra mediante el *amülpüllün*, esto es, del cierre fúnebre donde se estimula la partida del espíritu o, más exactamente, donde se "obligar a salir al *püllü"* (Schindler, 1996:165).

Las ideas fuerza del rito consisten en proteger a la familia y vivientes frente al retorno del *püllü*. Schindler cita algunas invocaciones a través de las que Humberto Trecaman despide a un difunto, a quien le pide: "*que no se vuelva que se quede allí tu personalidad [püllü]… No hagas nada adverso a tu familia … Ya te volviste un extranjero … ya no volverás jamás a (nuestra) casa*" (1996:168). Las invocaciones también incluyen la petición de ayuda para la familia, pero en lo fundamental es una exhortación a partir a su nuevo mundo.

El traslado del difunto se hace de modo de crear en torno suyo un cerco que le evita volver a su residencia. El *awun*, según describen Duhalde y Jelves, corresponde a la trilla o cabalgata circular contra reloj de cuatro caballos provistos de campanas (1981:11). Para el funeral de Alberto Huichulef, de Challupén, según narra Mayo Calvo: "*después de recorrer un trecho de unas dos cuadras se hizo un descanso y se dejó el ataúd en el suelo; tocaron la corneta para que el alma del difunto 'vaya divertida y alegre'. Los hombres de a caballo dieron cuatro vueltas alrededor del difunto. Cinco veces se repitió esta ceremonia en el camino al camposanto*" (1990:101-2).

En el ritual fúnebre mapuche, según Titiev (1951), hay una convención: el cuerpo del difunto no puede tocar el suelo en su desplazamiento desde su casa hasta el cementerio o *eltún*. En caso que ello ocurra, sigue el autor, una cruz debe ser erigida a fin de marcar el lugar (103). Esta breve referencia, junto a las ya señaladas, es una de las pocas que la literatura hace acerca de los *descansos*. Sin embargo, hay otras anotaciones que, sin explícitamente dar cuenta de los *descansos*, aluden a una estación ritual entre la casa y el cementerio. La más relevante al respecto es la que se ofrece en una tesis de grado: En las inmediaciones del lago Calafquén, al norte de Panguipulli, al quinto día se saca el difunto de la casa, el ataúd es puesto sobre varas con el extremo correspondiente a los pies mirando hacia una fogata. El lenguaraz comienza su oratoria, fuma un cigarro, derrama *mudai* sobre el ataúd, al tanto que sostiene una gallina negra con su mano izquierda. Tras pedir a los espíritus que abran las puertas al difunto, de un tirón corta la

cabeza de la gallina, arrojándola al suelo. Si en su agonía la gallina se aleja del ataúd es buena señal. Luego es rociada con *mudai* y se le quema en la fogata. Las gallinas, aunque amarillas en el caso de Lago Neltume, sigue siendo un componente importante del ritual (Arcos *et al*., 1980:227-231).

Descansos en Lago Neltume

La descripción precedente coincide, en lo sustantivo, con lo que hemos encontrado en terreno. En este caso, la ceremonia comienza con la realización de una fogata en el lugar del *descanso*, aproximadamente media hora antes de sacar al difunto o difunta. La intención es que, cuando se lleve a cabo el rito, el fuego no se apague ni esté humeando. Los familiares más cercanos toman el ataúd y lo sacan fuera, donde se forma una comitiva hacia el sitio del *descanso* en el siguiente orden: (i) La encabeza una persona, preferentemente hombre, que lleva la cruz, (ii) Atrás van los familiares cercanos, hombres todos, con el ataúd, (iii) Más atrás va la familia del difunto o difunta, (iv) Por último, la comunidad en general y comunidades vecinas. La persona que encabeza la comitiva entierra la cruz en el lugar del *descanso*, junto al fuego, mientras que los familiares depositan el ataúd a un costado.

Las autoridades (*ngenpín*, *lonko*, sargento, capitán del *nguillatún*) o, en caso de no haberlo, personas mayores – hombres en cualquiera de los casos– dirigen una ceremonia donde se le habla al difunto o difunta en *mapudungún*: se le dice que no vuelva a asustar a sus parientes, que cuide a la familia y a la comunidad, que se vaya tranquilo o tranquila. Luego se sacrifica una gallina amarilla (*karekare*), decapitándola, y se le deja correr y dar vueltas. La dirección hacia donde lo haga es un indicador, al igual que el lugar hacia donde apunte su cuello al morir: en cualquiera de los dos casos, si es hacia la izquierda de la gallina, indica que el muerto se va a "llevar" a alguien de la familia, o es muy probable que lo haga. Una vez muerta, se lanza la gallina al fuego y luego de ser consumida por las llamas, los miembros de la comunidad – antes fueron los familiares cercanos– levantan la urna del suelo, le dan una vuelta en 180 grados a la derecha del difunto o difunta y comienzan la marcha que concluirá en el cementerio de Punahue, ubicado en la vecina comunidad Manuel Curilef.

Camino al cementerio, la comitiva es encabezada por una persona encargada de llevar la cruz que se colocará una vez finalizado el entierro. Con respecto a la urna, aunque hay variaciones acerca de la dirección que debe poseer, en la mayoría de los casos se afirma que el difunto o difunta debe "irse caminando", es decir, con los pies hacia adelante y mirando al cementerio. Esto implica, por una parte, que el difunto o difunta no debe irse mirando la casa y la comunidad, lo cual se puede interpretar como una de las maneras de hacer que no "vuelva a molestar". Por otra parte, de acuerdo a las características geográficas de la comunidad, el "irse caminando" implica que baja (trayecto de este a oeste) mirando hacia el lago (el *ngen* tutelar de la comunidad Juan Quintumán e Inalfquén), y luego dobla (trayecto de norte a sur) mirando hacia el cementerio, donde, por añadidura, se divisa el volcán Mocho- Choshuenco. En directa relación con esto, es importante señalar que la dirección de las tumbas en el cementerio de la comunidad Juan Quintumán e Inalafquén miran hacia el lago (y a la vez al *nguillatuwe* que se ubica en su ribera) y, además, tienen las cabeceras dispuestas hacia el volcán mencionado.



Fotografía 2: Tumbas cementerio comunidad Juan Quintumán e Inalafquén y volcán Mocho-Choshuenco, 2011.

Separación, señuelo y paisaje

La realización del *descanso* corresponde a la fase en la que, terminado el *umatún* o velorio, se procede a retirar el cuerpo de la casa del difunto, lo que ocurre cuatro días después del fallecimiento. El cuerpo se preserva con el humo de madera húmeda por sus propiedades antisépticas. El *descanso*, más que un mero accidente ritual, a diferencia de como lo describe Titiev (1951:106), es un rito insoslayable en la ejecución de la ceremonia fúnebre. A un centenar de metros de la casa, el cortejo se detiene y el ataúd se gira. En este ejercicio ritual se traspasa el comando del cuerpo del difunto o difunta de la familia a la comunidad, a la vez que se yergue la frontera que separa al espíritu (en Lago Neltume no se emplea el concepto de *püllü*) de sus parientes, evitando con ello sus visitas no deseadas.

Esta acción corresponde a la descripción que Schindler hace de ceremonias donde se escoge una pampa en las inmediaciones de la casa para despedir al muerto de su residencia. La primera parte de estas ceremonias se designa *adentún*, lo que significa "retrato", "imagen" o "parecer bueno o justificado" (1996:168). Aunque es poco claro el sentido del verbo empleado para designar el traslado del ataúd de la casa en su tránsito hacia el cementerio, hay indudablemente, al menos en el sentido que van Gennep da a los ritos, un elemento de separación. El *descanso* es, en este sentido, "*un hito que señala el límite de abandono del espacio cotidiano en la partida hacia lo numinoso*" (Alvarado y Mera, 2004:560).



Fotografía 3: *Descanso* de J.C. en Lago Neltume, 2010.

En nuestra área de estudio, el *descanso* es un ritual que se realiza luego del velorio, cuya materialidad se expresa, esencialmente, en una cruz de madera. Ésta es enterrada directamente sobre la tierra, generalmente al lado de un árbol y en un lugar específico –definido de antemano por el difunto o sus familiares –, siempre dentro de los límites prediales de la vivienda de la persona fallecida. Además, es frecuente la realización de pequeñas construcciones semejantes a una casa, construidas con madera y, eventualmente, zinc. Esta representación en cierto modo engaña al espíritu del difunto o difunta, evitándose sus incursiones dentro del espacio cotidiano. De esta manera, el *descanso* no puede ser sino la réplica, imitación o representación de la casa en que habitó el muerto. De hecho su arquitectura no es diferente y evoca las casas construidas en los cementerios de San Juan de la Costa (X Región de Los Lagos).



Fotografía 4: *Descanso* cercado en Lago Neltume, 2011.



Fotografía 5: Tumbas cementerio de Bahía Mansa en San Juan de la Costa, 2011.

Con respecto a los componentes de la persona luego de su fallecimiento, a diferencia de las prácticas definidas por Course (2007) y Schindler (1996), las y los residentes sólo

mencionan el *alwe*, el alma, y también los *alwe*, refieriéndose a los muertos del cementerio. Como se señaló, no se emplea la palabra *püllü*. Aunque sí se ha mencionado "espíritu" como sinónimo de *alwe*, aproximándose la lectura local a las descripciones de Hilger (1957).

Cabe señalar, que se produce una diferencia especialmente sensible entre los *descansos* y los *püllü* que a ellos se asocian, y los *ngen*, *"espíritus protectores dueños de la naturaleza silvestre cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo"* (Grebe, 1992:2). En tiempos de crisis, de invasión, y de desequilibrio, los *ngen* suelen abandonar los lugares de los que son protectores pero, al menos desde la perspectiva de nuestros interlocutores, ello no ocurriría con los *alwe*, espíritu o espectro del difunto o difunta que permanece en los lugares habituales de residencia a que los *descansos* se asocian.

Por último, el *descanso*, en tanto señuelo icónico de la casa, tiene la función de proteger a los vivientes de las incursiones del espíritu de los difuntos o difuntas. Al mismo tiempo, su recuerdo se corporiza bajo la forma del árbol junto al que se ha plantado la cruz o levantado el pequeño altar. Con el tiempo, estas construcciones desaparecen y sólo queda el árbol como el recuerdo y referencia comunitaria de aquel o aquella a quien evoca. Lo que ha ocurrido, desde el punto de vista paisajístico, es la substanciación de la persona en lugar. El *we* o lugar adquiere un estatus ontológico que confiere sentido, permanencia y trascendencia a las comunidades que lo habitan. "*Y lo dejé ahí* [el *descanso*] *largo tiempo para que mientras pasen los tiempos, unos diez años puede durar ahí, y después se elimina solo, queda el árbol no más de descanso. Es un árbol que viene a ser como santificado, no es cualquier árbol. Yo hallo que el espíritu queda habitando siempre en el árbol, porque el árbol no muere*" (I. P., Lago Neltume, enero 2011).



Fotografía 6: Metamorfosis de un *descanso* en Lago Neltume, 2010.

Conclusiones

Los *descansos* marcan la transición del difunto o difunta en un proceso donde familia y comunidad, y comunidad y paisaje se entrecruzan. Es en la ritualidad, materialidad y estética del *descanso*, en donde se dan cita estos entrecruzamientos. El territorio de lo sobrenatural es, pues, una prolongación del mundo comunitario. El *descanso*, entonces, actúa como una bisagra.

En el ritual que da origen al *descanso* lo que opera es la entrega que la familia hace del cuerpo de la persona fallecida a la comunidad que le acompaña en el resto de la ceremonia y los discursos que permitan indicarle a esta misma del final de su vida. Lo que se efectúa es la separación del difunto o difunta del mundo de los vivos para que estos puedan proseguir con el devenir cotidiano sin los contratiempos que pudieran causar las posibles incursiones del *püllü*. A la vez, sin embargo, se le debe dejar a una distancia prudente, por los lazos familiares que – aún después de la muerte– unen a los familiares con el difunto o difunta.

Lo anterior también se devela en el ámbito de la materialidad y la estética del descanso. Sea una cruz o una pequeña construcción semejante a una casa, de lo que se nos informa es de la necesidad de otorgarle un nuevo espacio al *püllü* del familiar fuera, y a la vez cerca, de la casa que le perteneció en vida. Además, se precisa para mayor seguridad (por parte de sus familiares), la construcción de una pequeña vivienda.

La culminación de lo planteado se lleva a cabo cuando los *descansos* son colocados adyacentes a un árbol y, paulatinamente, sufren la erosión del tiempo y el clima hasta quedar transformados en el árbol. Una vez acaecida esta metamorfosis, los *descansos*, dicho de manera directa, nos informan acerca de seres humanos trocados en paisaje: son el testimonio trascedente de una residencia en la tierra y en el mundo cuyo devenir no reconoce delimitaciones que los seres humanos vivientes pudieran imponerles.

Agradecimientos

A las comunidades Inalafquén, Juan Quintumán y Valeriano Callicul por la excelente acogida.

Bibliografía

Alvarado, M. y Mera, R. 2004. **"Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El Caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile)"**. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, Volumen especial: 559-568.

Arcos Jara, Rubén Wilfredo, Gaete Mera, Héctor, Inostroza Rodríguez, Moises Segundo, Salinas Mora, Ramón Dario, Velásquez Bascur, Lino. 1980. **Estudio de cuatro comunidades mapuches cercanas al Lago Calafquén.** Tesis de grado. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Calvo, Mayo. 1990 [1968]. **Secretos y tradiciones mapuche**. Andrés Bello. Santiago.

Course, Magnus. 2007. **Death, Biography, and the Mapuche Person**. *Ethnos* 72, 1: 77-101.

Duhalde, Corinne, y Jelves, Ivonne. 1981. **Eluwün: Funeral mapuche**. *Papeltún* 2. Villarrica: Museo Histórico y Arqueológico.

Goldstein, Lynne. 2002. **Visible Death: Mortuary Site and Mortuary Landscape in Diachronic Perspective**. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11, 1: 201-5.

Grebe, María E.1992. **EL concepto de ngen en la cultura mapuche.** Actas de Lengua y Literatura Mapuche 5:1-7. Universidad de la Frontera. Temuco.

Hilger, Inez. 1957. **Araucanian child life and its cultural background**. Smithsonian. Washington.

Keane, Webb. 2007. **Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter.** University of California Press. Berkeley.

Schindler, Helmut. 1996. **Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuches chilenos.** *Lengua y literatura mapuche*, 7: 165–180.

Titiev, Misha. 1951. **Araucanian culture in transition**. Michigan Press. Ann arbor.

MANIFESTACIONES SOBRE LA MUERTE, EN EL CULTO A GAUCHITO GIL

Irma Cristina Sousa

Instituto Universitario Nacional del Arte - IUNA
irmasousa@yahoo.com.ar

Introducción

Las sociedades conciben y afrontan la muerte de diversas maneras.

"*Cada civilización,* dice Régis Debray*, trata la muerte a su manera, por lo cual no se parece a ninguna otra; y cada una tiene sus formas sepulcrales; pero no sería ya una civilización si no la tratara de alguna manera"(1998: 25).*

Si bien la concepción de la muerte y la forma en que cada cultura la asimila a su existencia, difiere; puede rastrearse, en cambio, una relación común que aparece desde los orígenes de la humanidad, mantenida entre la muerte y la imagen.

Durante milenios, innumerables imágenes refieren a la muerte y relatan los ritos iniciáticos que aluden al viaje, el pasaje, la resurrección o bien las variadas formas de su representación.

La angustia ante la muerte, entendida como fin absoluto de la existencia, equiparada con la nada, resulta ser un fenómeno, relativamente nuevo en la historia de la humanidad. Un derivado del mundo moderno desacralizado y producto de la pérdida de fe.

Para las religiones, que conciben la trascendencia, la muerte es más bien, un cambio, un pasaje hacia otra forma de existencia.

La Imagen de la Muerte en la Europa Medieval y Renacentista

Las distintas concepciones acerca de la muerte, durante la Edad Media y El Renacimiento en Europa, influyeron sobre su representación artística.

A partir del siglo XIII, se impone para la representación, el cadáver esquelético, que no es propiamente un esqueleto, sino un cadáver con la piel pegada al esqueleto.

El contacto frecuente con la muerte, en estas épocas de funerales, ejecuciones, combates y enfermedades y una actitud moralizante que propicia el desprecio por los valores mundanos, incluyendo el cuerpo, parecen tomar parte en el origen de esta representación.

En el siglo XVI y siguientes se consolida el esqueleto como forma de representación y de las manifestaciones más difundidas de lo que se llamó Cultura Macabra, entre las que se cuenta "la danza macabra" y "el triunfo de la muerte", surgen las representaciones que luego se van a multiplicar por Europa y que aluden a un esqueleto con diferentes actitudes o con accesorios, como la capa o la guadaña. (Duarte García, 2003)

En esta última representación, la Muerte se manifiesta exterminadora, segando vidas humanas y aterrorizando.

Las devociones populares en Latinoamérica, el Gauchito Gil y su relación con la muerte

La religiosidad popular es la auténtica manifestación religiosa del pueblo, que incluye diversos sectores sociales, pero que resulta subalterna respecto a la religión oficial y hegemónica. Importa aclarar, sin embargo, que esto no implica necesariamente

enfrentamiento, ya que la permanente reconstrucción que el pueblo hace de lo que considera propio, incorpora también elementos del orden dominante. (García Canclini, 2005: 257)

En Argentina, al igual que en otros países de Latinoamérica, la devoción popular, ha asignado santidad a diversas personas reales o no, a las que se atribuyen la realización de milagros y se les rinde culto.

Las prácticas de culto, tienen, como ya se ha dicho en oportunidades anteriores, formas que guardan relación con la liturgia cristiana y manifestaciones externas en imágenes visuales, sonoras y corporales, que incorporan elementos ordinarios, de la comunicación masiva, del diseño y del arte. (Sousa, 2008:320; Sousa, 2010: 39 al 51)

El gaucho Mamerto Gil Nuñez o Antonio Gil, Curuzú Gil, conocido ampliamente como Gauchito Gil, es una de las devociones más difundidas, de norte a sur, en todo el territorio argentino.

Su historia, transcurrida al parecer, durante la segunda mitad del siglo XIX, responde a una estructura común a varios gauchos bandoleros y milagrosos, conformada por rasgos similares relacionados con su condición de paisanos humildes que, finalizan teniendo problemas con la autoridad, huyendo y muriendo trágicamente.(Sousa, 2010: 19)

Mito popular e icono nacional, recibe devoción como las figuras de la cristiandad más invocadas, como Cristo y la Virgen en sus varias advocaciones, o los santos San Cayetano y San Expedito, así como su popularidad está equiparada y en algunos casos emparentada, con el héroe revolucionario Che Guevara o también se ubica junto al ídolo Carlos Gardel, como referente nacional.

Profundizando en las características de esta devoción y en las representaciones que diversos sectores sociales proyectan sobre la figura, surge, entre otras observaciones ya desplegadas en análisis anteriores (Sousa 2010: 54 al 59), una notable relación con diversas consideraciones acerca de la muerte que responden a tradiciones populares de larga data.

La Inmortalidad

El bandolero social, rural, y no urbano, de acuerdo al análisis de Hobsbawm (2001: 27 a 48) responde a un molde casi universal, extendido principalmente entre los siglos XVIII y XX, en sociedades campesinas polarizadas, conformadas por ricos y pobres, tradicionales y pre-capitalistas.

Los campesinos pobres, casi nunca ayudan a las autoridades en la captura del bandido, por el contrario, le dan refugio y lo protegen. Las víctimas del bandido, son, por supuesto, los ricos y poderosos.

Un hombre se convierte en bandido, en este caso, cuando comete algún delito según las leyes del Estado, pero que no es visto como tal, por el grupo social al que pertenece.

El bandolero social no es revolucionario y no intenta cambiar el sistema en el cual está inmerso, pero surge como un paliativo para el campesinado que necesita de un defensor y protector. Al menos, lucha contra el poder y no da tregua. En razón de esa necesidad, más allá de la actuación real del bandido, crece el mito, es decir la actuación que el pueblo “le hace desempeñar”. Es, “un sueño poderoso”, dice Hobsbawm “ y esta es la razón por la que se forman mitos…leyendas que les dotan de un poder sobrenatural y de ese tipo de inmortalidad que corresponde a los grandes reyes justos del pasado que no murieron de veras, sino que se hallan adormecidos y que volverán”(2001: 42)

En el territorio de Pay Ubre (Mercedes actual, en Corrientes) del siglo XIX, la situación se ajusta al modelo mencionado: Los establecimientos ganaderos y propiedades confiscadas a los jesuitas tras su expulsión en 1767, fueron adquiridas por particulares,

expandiéndose la explotación ganadera y el crecimiento de ricos hacendados. Por otra parte, masas de población indígena y mestiza se asentaron en zonas rurales, en ranchos humildes, desempeñando tareas para los ganaderos. Estos patrones estancieros mantenían su autoridad sobre los pobres. Antonio Gil reúne las condiciones especiales: coraje y audacia para enfrentar el destino de los oprimidos, ayuda a los pobres, tiene payé(1) en su mirada y las balas no le hacen daño porque usa un kurundú(2) bajo la piel, adaptaciones éstas, al modelo básico, que responden a las creencias regionales, y que justifican su inmortalidad.

Aún, cuando todos los bandoleros acaban trágicamente emboscados o asesinados, sin embargo el mito sobrevive, la muerte no puede destruirlo porque es necesario para el pueblo que lo ha creado y echa mano de él, cuando la situación lo requiere.

Una estructura similar, se puede observar en América tras la dominación europea, en relación a los mitos mesiánicos. Las sociedades indígenas sometidas muchas veces a leyes que no los comprenden, conservan su fe en la vuelta de Lautaro(3), o el renacimiento de Inkarri(4), cuando a este terminen de crecerle las partes del cuerpo que le fueron cortadas.

La muerte trágica

La muerte violenta, despierta el dolor y la identificación, sobre todo entre los que sufren penas por injusticia. La creencia popular, justifica las acciones a veces delictivas y exalta las virtudes como el coraje o la generosidad.

Afirma Gutierrez del Prado que la muerte trágica de aquellos que aún no siendo virtuosos en vida, con su preludio de sufrimiento y sangre, tiene la capacidad de acercar el alma a un estado de purificación, convirtiéndolos en intermediarios con lo divino, más cercanos para el ruego del pueblo (2001: 16).

Joseph Campbell en su diálogo con Bill Moyers, trascripto en “El poder del Mito” fundamenta el amor de los hombres hacia el sufrimiento. Según sus reflexiones, la imperfección es un rasgo de humanidad, es todo aquello que no es sobrenatural ni inmortal y el sufrimiento, es una imperfección. Mucha gente reverencia a Dios, dice, pero es a Cristo a quien puede amar, a causa de su sufrimiento en la Cruz. (1991: 19)

Según la definición de Aristóteles, trágica, es la historia que es capaz de suscitar “piedad” y “terror”, en que las personas inocentes son castigadas por culpas que nunca cometieron y se ven envueltas en situaciones irresolubles.

Así mismo, la muerte trágica, tomada de la idea católica del martirio, que constituye el camino más corto a la santidad, se ha generalizado como uno de los rasgos característicos de aquellos muertos que el pueblo canoniza. Una de las versiones sobre el relato del Gauchito Gil, explica su captura y muerte según el castigo que se daba a los desertores del ejército, por aquellos días, ya que el gaucho se había negado a “pelear y derramar sangre”. Esta actitud es, sin duda, un sacrificio por amor a los semejantes.

Al respecto, una de las plegarias que circulan y se venden impresas en el Santuario de Mercedes, Corrientes dice:

Dijo Antonio Gil, antes de ser ejecutado:
Cuando mi sangre inocente derramada
Llegue a Dios, volveré convertido
En favores para mi pueblo.
AMEN

La muerte vengadora

En el lugar de origen, Corrientes, el culto a Gauchito Gil, manifestó tempranamente la unión con otras devociones. Hace unos años se instaló a pocos kilómetros del

santuario, otro dedicado a San La Muerte, vinculados ambos estrechamente porque, según versiones, Gil era devoto del santo esquelético y usaba su amuleto o kurundú. (Sousa, 2010: 43)

El culto de los huesos entre los guaraníes, tanto de los shamanes como de los niños muertos, era muy difundido entre la población nativa y perseguido por los jesuitas. En el siglo XVIII, la posesión de una imagen era considerada un acto de hechicería.

Por esa razón, la devoción se mantuvo por largos años, en secreto y fue sincretizándose con devociones de diverso origen: la buena muerte del barroco español, debido al contacto con los misioneros; los exú de las tradiciones afro-brasileñas, por el contacto con la población de origen africano, que en esa época, sumaba más de un cuarto de la población de Corrientes y los gauchos bandoleros, poderosos y milagrosos después de muertos. (Carozzi y Míguez, 2005:4)

Los relatos sobre este santo, lo asocian con la protección y la justicia, sin distingos entre ricos y pobres. Pero hay un consenso generalizado sobre el trato cuidadoso y las normas estrictas que deben cumplirse en su caso, ya que es un santo que castiga.
Cuando las tallas de San La Muerte aparecen protegiendo al Gauchito Gil, comienza a difundirse un aspecto que indirectamente alude a la justicia social y que de alguna manera, se remonta a la imagen y las manifestaciones de la muerte medievales, difundidas por la cultura macabra, un esqueleto de pie, que viste un manto y porta en ocasiones una guadaña.

Durante la década del 70 la condición del santo bandolero Gil, se torna revolucionaria y se constituye en bandera de los reclamos sociales. La sociedad con la figura del llamado San La Muerte, “el más justo de todos los santos”, resulta coherente.

La migración de las poblaciones litoraleñas hacia Buenos Aires, conlleva a la dispersión de ambos cultos, sobre todo en el conurbano, donde han sido renovados mayormente por sectores marginales o empobrecidos que enfatizan el carácter exterminador y terrorífico del santo esquelético. La protección de la muerte, en este caso, se traslada a los devotos del Gauchito Gil y potencia la inmortalidad atribuida a los bandoleros primitivos.

Conclusiones

La muerte pertenece al terreno de lo insondable; como se ha dicho la humanidad ha afrontado la misma de diversas maneras y los hombres siempre han tenido noción de la fugacidad de las cosas terrenales. Así la muerte ha pasado a ser parte de la vida y objeto de representaciones que manifiestan las proyecciones que se han deslizado sobre ella a lo largo de los tiempos.

En ocasiones, estas representaciones aparecen indirectamente, enmascaradas en imágenes que no parecen tener vinculación con el tema.
Sin embargo apenas se araña la superficie de las mismas, la idea de la muerte, aparece en alguna forma.

Esta idea de la muerte y su representación, no siempre han estado enlazadas a los mismos contenidos simbólicos.

En la tradición occidental y durante la alta edad media, la muerte surge igualadora: va por igual tras ricos y pobres y resulta un consuelo para aquellos grupos relegados, el ver que, para ella, no valen los privilegios.

Esta visión particular de la muerte, se renueva en América en lugares y épocas que describen situaciones de conflicto y desigualdades sociales.

Así, México, que ostenta una larga relación con la muerte anterior a la llegada de los europeos, es cuna, a principios del siglo XX, de la famosa Calavera Garbancera, creada por José Guadalupe Posada como ironía hacia aquellos descendientes de indígenas que trataban de ocultar su origen.

"en los huesos, pero con sombrero francés con sus plumas de avestruz"

De acuerdo a José, la muerte "*es democrática*" porque…" *toda la gente, acaba siendo calavera".*

Otro artista, revolucionario, Diego Rivera, retomaría la imagen y pintaría la calavera vestida, rebautizándola Catrina en su famoso mural "Sueño de una noche dominical en la Alameda Central" donde están retratados juntos, personajes importantes de la historia mexicana así como otros anónimos.

Los santos, populares o no, resultan intermediarios entre los hombres y lo divino y también pertenecen, por su esencia, a ese misterio que solo se descubre atravesando la muerte misma.

Gauchito Gil, el santo correntino, revela en la concepción de su imagen, valores simbólicos relevantes demostrados por la capacidad de extensión y de adaptación al cambio. El tema de la muerte también está presente en su entretejido, vinculada a tradiciones de larga data que se encadenan en el significante: el mítico bandolero social, con sus dotes sobrenaturales y su inmortalidad; el mártir correntino cuya sangre inocente lo purifica y convierte en santo y la muerte que lo protege y pone justicia, en un mundo de desigualdades.

Bibliografía

Campbell, Joseph en diálogo con Bill Moyers, 1991, 1988- *El poder del mito*. Emecé Editores, Barcelona.

Carozzi, María J. y **Miguez**, Daniel, 2005- *Múltiples versiones del "Más Justo de los Santos"*en San La Muerte. Una voz extraña. Colección Arte Brujo.Editorial Argentina.

Duarte García, Ignacio, 2003- *Representaciones de la muerte en la Edad Media y el Renacimiento* en Ars Médica. Revista de Estudios Médicos Humanísticos.Volúmen 8-nº8.Universidad Católica de Chile, Santiago.

García Canclini, Nestor, 2005,2001, 1990- *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Capítulo 6.Editorial Paidós, Buenos Aires (Reimpresión).

Gutierrez del Prado, Silvia, 2001- en Devociones Populares, Argentinas y Americanas , citada en el prólogo (Comunicación personal con Félix Coluccio). Ediciones Corregidor, Buenos Aires.

Debray, Régis, 1998- *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Paidós Comunicación .Buenos Aires.

Sousa, Irma, 2008- *Tipologías de representación en el culto a Gauchito Gil* en Folklore Latinoamericano. Tomo XI. IUNA- ATF. Buenos Aires.

Sousa, Irma 2010- *Gauchito Gil. Imagen y representaciones*. Capítulo 4 y Capítulo 2. Editorial Dunken. Buenos Aires.

Idem. Capítulo 5

(1) Fuerza hipnótica paralizante

(2) Amuleto

(3) Hijo del cacique Cariñanca, emprendió heroica lucha contra los españoles en Chile. Siglo XVI. Es mencionado en el poema La Araucana de Alonso de Ercilla

(4) Mito simbólico peruano, de tradición oral, cuyo origen se supone en el siglo XVIII, que narra como Incarri, contracción de INKA Rey , fue apresado por Esparri, contracción de España Rey y desmembrado , siendo enterrados y diezmados sus miembros por los cuatro puntos del Tahuantinsuyo. Su cabeza fue enterrada en el Cuzco. Una de las versiones más difundidas, asegura que cuando el cuerpo se regenere, renacerá y restablecerá la unidad del Tahuantinsuyo.

EL DESTINO DEL ALMA Y SU RETORNO EN LA PUNA MERIDIONAL DE CATAMARCA

Silvia García

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano
silviagr_1@hotmail.com

Culto a los muertos y a los antepasados. “Cielos” y “almas”

Culto a los muertos y a los antepasados pueden confundirse, pero no son lo mismo. Mientras el primero está universalmente difundido, la presencia del segundo resulta bastante más restringida. La diferencia ritual refleja distintas ideas respecto a la relación entre vivos y difuntos.

En el caso del culto a los muertos -a todos los muertos- las acciones rituales se llevan a cabo para lograr una separación nítida entre ellos y los vivos. A veces esta separación es drástica como en los casos en que la vivienda y pertenencias del difunto son quemadas y su nombre prohibido. Pero más común es la idea de una separación gradual a la que los sobrevivientes pueden contribuir justamente a través de los pasos del ritual (de Waal 1975: 190).

La idea ampliamente documentada de que los fallecidos inician un viaje dificultoso hacia el mundo de los muertos (o hacia el cielo) explica los pasos de las ceremonias del velorio y entierro. Sólo si las almas llegan y se instalan en su mundo sin problemas, podrán participar en las posteriores ceremonias de los vivos que los celebran (Jensen 1966: 340). En fechas fijas y durante un tiempo se ofrecen ofrendas a los muertos con la misma finalidad: que lleguen y estén confortables en su mundo.

En consonancia con la extendida creencia de que los muertos recientes son más peligrosos que los antiguos, el ritual se va apagando a medida que pasa el tiempo. Ofrendas y oraciones son más frecuentes respecto de los muertos o almas recientes que de los que murieron hace mucho cuyo recuerdo también se desvanece (de Waal: 191-2).
En lo que se refiere al culto a los antepasados, muertos divinizados y fundadores del grupo, de lo que se trata es de que la relación con ellos no desaparezca (Jensen: 340). Por lo tanto los pasos del ritual están encaminados a incorporarlos o hacerlos presentes en el mundo y la sociedad de los vivos. Muertos y vivos son parte de una misma sociedad (de Waal: 193). Más aún, estos muertos venerables o que se distinguieron en vida como conductores civiles o religiosos, están presentes en todos los actos importantes de la vida de los individuos y de la sociedad. "No hay labranza, matrimonio ni ceremonias de la madurez sin que se establezca alguna forma de relación con los antepasados" dice Jensen (Jensen: 339). El culto a los ancestros como vemos excede totalmente al ritual de los muertos.

En las sociedades andinas prehispánicas, hubo un elaborado culto a los antepasados antes de la llegada de los españoles, expresado en forma más relevante en la adoración a las mallquis reales, momias de los incas muertos y a las huacas de los fundadores de los ayllus.

Veamos a modo de ejemplo la cita de Polo de Ondegardo, del siglo XVI:

> A los cuerpos de los difuntos tenían los descendientes en gran veneración, haciendo diligencia para que se conservasen. Y para esto les ponían ropa y hacían sacrificios. Especialmente los señores tenían gran suma de ministros que entendían en sus sacrificios y veneración… mas no cesa entre los indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepasados, y procurarles comida y bebida y vestidos, y hacerles diversos sacrificios. (Monumenta Catechetica, 1984:565-566).

Este culto hizo crisis y desapareció en el siglo XVII, después de la campaña de extirpación de idolatrías (Rojas Solezzi 1991: 223).

En cambio las creencias y los elaborados rituales referidos a la muerte y a todos difuntos, o sea el culto a los muertos, presenta en toda el área andina de América del sur, una notable semejanza y se encuentra en plena vigencia. Forman ellos un conjunto singular que incluye tanto lo realizado y creído respecto de la muerte individual, como el ritual público y colectivo del día de los muertos.

Dentro de este conjunto encontramos hoy probables elementos de origen prehispánico, otros de la cultura popular española y de la prédica de la iglesia católica y también elementos mezclados o resignificados de ambos orígenes, en un todo complejo y no del todo homogéneo.

En este artículo describiremos e interpretaremos lo que hemos relevado en el departamento de Antofagasta de la Sierra –puna meridional argentina- a través de trabajo etnográfico realizado allí entre 1995 y 2003 respecto al culto individual a los muertos y al día en que, colectivamente, se celebra a todos los difuntos. Vincularemos esta información con otros sitios del área andina, para arribar a alguna conclusión sobre el significado de creencias y ritos mortuorios y sobre las implicancias socio culturales de la festividad del día de los muertos.

Como sabemos, el concepto de “alma” no es unívoco. Aunque no nos referiremos aquí a tan complejo problema, nos ayudará a comprender el material de nuestra presentación, distinguir entre lo que en los pueblos de tradición occidental se entiende contemporáneamente por alma y cielo y lo que en muchos pueblos de la ecumene, distribuidos especialmente en las selvas tropicales, se entiende por alma y por “reino de los muertos”.

Creo que podemos afirmar que en los pueblos de cultura occidental y en los por ellos afectados, “alma” hace referencia a lo no corpóreo del ser humano, creado *ex profeso* por un Dios concebido como divinidad espiritual, y que permanece unida al cuerpo hasta la muerte. A partir de ese momento, su destino será una vida futura espiritual eventualmente en el “cielo”. Este es concebido, como corresponde a tales entidades y tal Dios, como la última morada del alma sin sufrimientos, ni daños, ni necesidades terrenales. El premio de la felicidad eterna es espiritual.

En cambio, a veces se nombra como “alma” a otro tipo de entidades que se refieren a la fuerza vital que anima a los hombres y que no se separan inmediatamente del cuerpo cuando llega la muerte, sino que, al menos durante un tiempo subsisten rondando el sitio donde la persona murió o entramadas con las partes blandas del cadáver. La vida posterior de “almas” como estas, o del muerto como tal, difiere bastante del cielo como lo describimos arriba. El hombre entero, sin su cuerpo, se dirige al mundo de los muertos, una tierra un tanto desvaída pero donde las necesidades y anhelos serán bastante parecidos a los de acá y que no necesariamente es el lugar de la felicidad.

Antofagasta: Historia y actualidad

Pobladores vinculados desde tiempos antiguos con los valles más bajos de los actuales departamentos de Fiambalá y Belén, los valles calchaquíes de Salta, y también con Copiapó y los oasis de Atacama del otro lado de la Cordillera, los antofagasteños de hoy han afianzado especialmente las relaciones con los catamarqueños de Belén y Fiambalá.

Situada nuestra aldea a 3500 m, en medio de la llamada “puna salada” pero con buenas pasturas en sus vegas fue lugar de engorde de vacas y burros y de crianza de ovejas, llamas y cabras. Desde hace unos 40 años ha comenzado un acelerado proceso de cambio, a pesar de lo cual definirse e identificarse con la vida productiva y simbólica tradicional permanece de algún modo. En un trabajo anterior sobre identidad resaltamos

la importancia que tienen para los antofagasteños la capilla histórica- heredada de la antigua explotación minera de Inca Huasi- y el cementerio local contemporáneo (García, Rolandi y Valeri, 2004) sedes donde se desarrolla una parte importante tanto del ritual del entierro como del día de los difuntos.

Velorio y entierro

En el departamento de Antofagasta no hay ni hubo nunca sacerdote. La vieja capilla y los pobladores son atendidos desde el punto de vista religioso por un animador quien hace 40 años realiza esa tarea, y un ayudante, ambos antofagasteños. Una vez o a lo sumo dos veces al año, llega el sacerdote y cuando es necesario, el obispo.

De acuerdo con varios pobladores, lo primero que se hace cuando una persona fallece es llamar al animador quien rezará, dará sugerencias para organizar el velorio y el entierro y traerá de la capilla el paño negro o "luto". Los familiares lavan al difunto, le colocan ropa nueva o la mejor que tenga y arriba un "mortajo" de tela blanca ajustado a la cintura por un cordón hilado con torsión izquierda (hilo "zurdo") con nudos o cuentas. Estos nudos pueden ser 5 "como los misterios del rosario" o 9 según otros: "Sí, con el hilo hecho para la zurda y va con cadejitos, con ovillitos, con hilitos como misterios" (CF, 2001).

El resto de la ropa del difunto debe lavarse, tarea que puede llevar más de un día. A la semana, terminada la novena que dirige el animador o su ayudante, se realiza un nuevo velorio en el que la ropa imita la forma del cuerpo de su dueño. Luego el ajuar se guarda por un año al cabo del cual la ropa que sirve se usa o se vende y el resto se quema o entierra.

En muchos casos las ceremonias incluyen la muerte por ahorcamiento del perro del difunto. Este animal se entierra cerca de la casa, en el corral, o por donde andaba con el dueño, de pie y con alforjas que llevan alimentos. Según unos, todo en pequeña escala, según otros lleva ropa del muerto y alimentos como para un adulto: "Así como ensillar un animal. Lo hacen la forma de la monturita, *dispué* lo hacen el frenito, todo, todo como si fuese un animalito ensillado" (C.F. 2001).

En la preparación del velorio colaboran con los deudos otros familiares o conocidos del pueblo. Quien sabe coser a máquina hará la mortaja, un pariente contribuirá con la tela, otro confeccionará el hilo para la soga, un hombre es el que ahorca el perro del muerto y algunas mujeres le harán las alforjas de tela con que lo entierran. Ellas cocinarán para la familia y los asistentes al velorio.

De acuerdo a lo descripto por los informantes, en distintos momentos de nuestro trabajo etnográfico, el alma no abandona el cuerpo inmediatamente de producirse la muerte o, al menos, no inicia el fatigoso viaje para llegar a su destino, probablemente hasta su segundo velorio. El recorrido del viaje incluye el atravesar tres ríos y para hacerlo, necesita ayuda. Su principal auxilio como dijimos, es el perro que ahorcado, enterrado de pie y ensillado con todo lo necesario para el viaje, lo acompañará.

> Al morir una persona, dice que el alma de esa persona va al cielo y tiene que cruzar tres ríos: el río de la leche, que es la leche de la madre cuando nace; el río del agua, que es el río de las lágrimas; y el río del fuego, que es el bautismo, la vela. Son tres ríos que tiene que cruzar... La usanza de matar el perrito significa que ese perrito le tiene que hacer cruzar a esa alma por los ríos. Acompañarla. Eso es todo (C. A. R., 1997. Las iniciales son las de informantes puneños).

Todos hablan de un perro pero, según el poblador que acabamos de citar, los perros serían dos, uno ensillado para que el alma suba a él, es el "sillero", y otro llevando la carga: el "chasnero".

No sólo el perro, los vivos de alguna manera ayudan al alma, desde este mundo, a iniciar el viaje y llegar a destino. Para eso se lava y guarda la ropa del muerto para apartarlo definitivamente de sus cosas, se realiza la novena, en la que se reza para la salvación del alma del difunto – o sea para que abandone la tierra y llegue al cielo-, se prepara el perro y el hilo del cordón hilado al revés. La colocación de los nudos sirve para que, en caso necesario, pueda ser izado, digamos, al cielo. En fin, se realizan todas las acciones necesarias para separar al muerto del mundo de los vivos, al cual ya no pertenece.

Hasta hace poco se debía confeccionar el cajón y se esperaba la terminación para enterrar al difunto. Hoy muchos pobladores tienen un empleo fijo y su Obra Social se hace cargo del cajón que traen desde Catamarca.

Antes del enterramiento se pasa por la capilla donde aparece nuevamente el “luto” y el animador reza y acompaña posteriormente a todos hasta el cementerio local contemporáneo. Las tumbas visibles más antiguas datan de fines del siglo XIX y principios del XX y dentro de él no encontramos un área segregada para los suicidas, como en otros lugares del área (todos estos pasos están documentados con mayor o menor riqueza desde Ecuador hasta el norte de Chile y Argentina. Pueden consultarse Rolandi y Jiménez (1985), Van Kessel (2001), Fernández Juárez (2001), Mamaní (2001), Ferraro (2004) entre muchos otros).

Nos referiremos en primer lugar a la presencia de hilos hilados al revés en el cordón con que se ajusta la mortaja al cadáver.

En nuestra zona estos hilos hacen su aparición, también, el día 1º de agosto, tanto para atarlas en los tobillos y muñecas de las personas-y a esto se le llama "estar zurdado"- como para la ofrenda en el pozo en que se rinde culto a la Pachamama (ver García y Rolandi 2000 a). Los hilos son de 2 colores, "overos", de lana no teñida, blanca y marrón o blanca y beige y se colocan en el tobillo izquierdo y muñeca derecha, o al revés. La única explicación dada por los pobladores a la costumbre de 'zurdearse' y en esas posiciones, es que se trata de una "protección" para que en Agosto, cuando la Pacha está "hambrienta" no lleve a los hombres, o sea, no los mate, enfermándolos. Porque “es el estilo” se ofrenda ese hilo en el pozo, o sea porque es un hábito antiguo, legitimación ésta de varias costumbres actuales.

En Antofagasta aunque tantos paralelismos se expresan hoy entre el viaje post mortem y los viajes de intercambio que realizaron los vivos -experiencia de todos los hombres de A.- el hilo lloque está vinculado sólo con el viaje hacia el mundo de los muertos, lo cual confirmaría la interpretación registrada por Grebe de acuerdo a la cual, el hilar a la izquierda, zurda o lloque es para los muertos (Grebe, MS, citado por López Campeny: 147) porque el movimiento para confeccionar dichos hilos coincidiría con el oeste que es hacia donde estos van o donde se encuentra el mundo de los muertos. Al respecto fue taxativa la respuesta de una de nuestras informantes: “...Nunca escuché a la gente di antes; que no se *zurdee porqui* eso que cae mal de viaje. ... Así me han dicho la gente di antes, que es demasiado, que eso *cai* mal al viajero. Cualquier cosa le puede pasar” (V. F., 1999).

En varios lugares aymaras la soga con que se ata la llama que acompaña al muerto está confeccionada con hilo zurdo (Mamaní: 238). En Antofagasta en el contexto del velorio y entierro sólo en el cordón de la mortaja aparece esta torsión izquierda, no en la soga que ahorca al perro. El cordón de la mortaja tiene nudos u ovillitos como dijimos, asociados, entre los pobladores de hoy, con las cuentas del rosario.

En un testimonio logrado en 1921 en la localidad de Fiambalá ubicada en un valle más bajo con el cual A. tuvo desde tiempos prehispánicos intensa relación, encontramos este interesante dato recogido de una mujer en ese entonces de 75 años:

> (Después de colocar la mortaja) “ a la cintura se ceñía un cordón, en el extremo derecho se hacían cinco nudos que indicaban los cinco misterios del rosario, esta parte del cordón debía

> llegar hasta los pies y terminar en una cruz; el del izquierdo llegaba a la altura de la rodilla, en él se hacían tres nudos y, en la punta, se colocaba una borla.
> Considerándose el lienzo un artículo de lujo, … los pobres en previsión, tejían "jergas" de hilo de lana de oveja, alternando una hebra blanca con otra negra, las cuales les servían de mortaja y cajón (Encuesta del Magisterio, 1921, legajo 237:20, Fiambalá).

Aquí se expone con más detalle la posición de los nudos que llevaba la cuerda; la vinculación con el rosario es semejante a la de Antofagasta de hoy. Pero, además "los pobres" (¿los más tradicionales?) tejían para su entierro mantas usando hilo "overo". No dicen que fueran hechos con hilado a la izquierda, pero podemos suponer que al menos algunos de los hilos usados tuvieran esa torsión y además los muertos eran envueltos en esa manta que era "mortaja y cajón".

Las creencias respecto de la naturaleza del alma en Antofagasta parecen mezclar la doctrina católica de un alma como principio espiritual que se desprende inmediatamente del cadáver y sube al cielo con otra noción más antigua, prehispánica, en la cual el "alma" considerada como principio vital, sólo se desprende después de terminado el ritual de alejamiento o cuando las partes blandas del cuerpo desaparecen.

En el ritual individual descrito para Antofagasta aflora no sólo una noción de alma ajena al cristianismo, sino también la presencia en la preparación del cadáver del hilo zurdo, los nudos y el acompañamiento del muerto por su perro, todos elementos de claro origen no occidental.

En otros casos de la zona altiplánica de América del sur el lugar de destino del alma es nítidamente un "reino de los muertos". Allí el alma vivirá necesidades y satisfacciones muy parecidas a las de la tierra:

> " ... el finado utiliza estos elementos durante su viaje y en su residencia en el mundo de los muertos. Se supone que tendrá que cocinarse...y otras actividades humanas acostumbradas. (Mamani, 2001:238).

Por lo cual también el ritual adquiere otro significado:

> "Existe la creencia de que en esa nueva condición la vida se desarrolla con las mismas peculiaridades que en este mundo... cumpliendo con todos los rituales, finalmente logramos conseguir todo lo que el muerto necesita en esa vida: terrenos, casa, víveres, enseres, animales, terrenos de cultivo y otros elementos... en la medida en que haya … rememoración de las almas, que pueden consistir en misas, ofrendas, rezos, visitas a la tumba..." (idem:235, la misma idea en, Ferraro 2004:196).

No es así en Antofagasta. El alma sólo necesita alimento y ayuda hasta llegar a su definitiva morada.

Tal como lo sostiene Jensen, únicamente si el alma llega al lugar que le corresponde, a "su reino", separado del mundo de los vivos, podrá participar del rito posterior que sus allegados le brindarán. Así es en nuestra zona, pero el lugar de arribo, como dijimos es el "cielo" y este es el presupuesto que une las ceremonias de los días posteriores al deceso con el ritual colectivo del 1 y 2 de noviembre. Las almas correctamente enterradas y arribadas al otro mundo, vuelven a visitar a sus allegados y parientes.

El día de los muertos en Antofagasta de la Sierra

La literatura antropológica que citamos en la bibliografía es apenas una pequeña muestra de los trabajos que, sobre la muerte en el área andina de América coinciden en señalar varias creencias respecto de las almas y un rito para agasajarlas: la mesa del día de difuntos.

Con algunas variantes encontramos en Perú, Bolivia, Ecuador, norte de Chile y ciertos lugares del noroeste argentino no solo la idea de que las almas de los muertos deben hacer un viaje sino también que después de este alejamiento pueden venir a visitar a sus familiares el 2 de noviembre y se las debe recibir con una mesa puesta. Este conjunto de creencias y prácticas habla del mundo de los muertos y también de la sociedad de los vivos.

En este día se puede ver desde la mañana en el concurrido cementerio a los pobladores ocupados de limpiar, blanquear y adornar las tumbas o "covachas" de sus parientes fallecidos. Las mujeres de la familia han confeccionado o adquirido flores de papel que adornarán el cementerio y que durante un año allí quedarán hasta que, descoloridas y deshojadas por el sol y el viento, sean reemplazadas el 1º de noviembre del siguiente año. Tarea de mujeres es también la preparación de la mesa para las almas. Generalmente ubicada en un cuarto aparte o en el oratorio de la casa si lo hay, se la llena –de acuerdo a los posibles de la familia- con comida, bebidas, platitos con hojas de coca, cigarrillos, alguna vela encendida junto a una imagen de bulto o estampa.

Las almas llegan al mediodía del 1º y se van 24 horas después. El 2 a la mañana en la iglesia y el cementerio el animador de la capilla conduce las ceremonias y plegarias más o menos propias de la liturgia católica y en el cementerio reza tumba por tumba a pedido de los deudos. Una vez que las almas se han retirado - las han "despachado"- se "levantan las ofrendas" o sea los comestibles de las mesas son consumidos por el núcleo familiar y los amigos y vecinos que han visitado las mesas y han rezado en ellas. Los restos son enterrados cerca de la casa o del cementerio. Aparentemente antes se enterraba dentro del camposanto pero, por disposición eclesiástica esto ha dejado de hacerse. En las habitualmente poco concurridas calles de esta villa de 700 habitantes, esos días el movimiento hacia y desde el cementerio, la capilla y las "mesas", nos indica el despliegue que suscitan las visitas de los muertos y algo de las relaciones sociales entre los vivos.

Las almas del día de los muertos

"Alma" se usa en Antofagasta para referirse especialmente a los muertos. Cuando se dice de alguien que "tiene un alma fresca" se entiende que se le ha muerto un pariente cercano en el último año. Esto siempre que se esté hablando de adultos. A los niños muertos se refieren invariablemente como "ángeles" o "angelitos" siguiendo en esto a la doctrina católica tradicional, según la cual los niños que han muerto sin pecar pero bautizados, van directamente al cielo. Esto en nuestra zona se traduce en cierta variante del ritual. No parece que perdure la celebración festiva que antiguamente se realizaba al morir un niño pero sí la vestimenta: túnica, cordón blanco (no hemos presenciado ningún ritual de muertos puesto que nunca coincidió que durante nuestros viajes de campo hubiera muerto alguien, pero los pobladores entrevistados siempre han negado que se mantenga la costumbre del baile o la música en el velorio de un niño).

Según algunos el 1º de noviembre se "siente" la llegada de las almas, el viento cambia, a veces se oye que andan en la mesa de las ofrendas; cuando se van, luego de haber probado los alimentos de la mesa estos quedan "secos", las almas se llevan el sabor, el "humito" o sea se han alimentado de lo inmaterial de los alimentos, podríamos decir de su "alma". A las almas de los humanos se les prepara la mesa o al menos, se les prende una vela en el lugar más próximo a su deceso, en la casa donde vivió o en la de sus parientes más cercanos. Por ejemplo en 1995 los familiares de un joven que se había suicidado en su casa le prepararon allí la mesa, pero su abuelo también fue al paraje llamado "la laguna" a preparar algo para su propia abuela que lo había criado y había muerto allí varias décadas atrás. Porque las almas llegan al lugar donde se encontraba su unidad familiar; si ésta ya está disgregada visitan las mesas de todas las casas de sus miembros, como los padres muertos las de sus diferentes hijos. Si hay almas cuyos descendientes se han olvidado de ellas y ya no las agasajan u "hospedan", las otras, las

sí recordadas, las invitan a las mesas de sus parientes. Pero según varios, el olvidarse de hospedar a las almas no queda impune: Pareciera que las almas correctamente agasajadas ayudan a sus parientes vivos. Pero esto es un poco difuso.

Según unos, los niños no vuelven, no necesitan venir a la mesa. Según otros sí y sus almas conducen y ayudan a las de sus padres o padrinos. De hecho, vimos en las mesas golosinas o la comida preferida de los "angelitos". Los niños sin bautizar o los fetos se convierten en duendes que se aparecen a los vivos, a veces a sus madres, para pedir que "los bauticen", que les "pongan un nombre", una vez hecho esto, el duende deja de aparecer.

Las almas sin parentesco con los antofagasteños o las que en vida no han residido allí, no vuelven. En el cementerio de la villa todos son antepasados de los actuales pobladores o, en todo caso, antepasados de antiguos pobladores que ya no tienen representantes vivos en el pueblo. Pareciera que las almas de sus parientes, o de los antofagasteños en general, por más lejos que estén enterradas, pueden volver a las mesas familiares el día de los difuntos. En el cementerio local el único "forastero" es un médico cordobés de origen alemán. A pesar de que sus restos están allí y de que muchos que lo trataron viven aún, nadie prepara mesa para él. No hay en su tumba coca o agua -que tampoco habría dónde ponerlos- pero sí algunos pobladores le colocan flores en estos días señalados. Podemos decir con Provansal que "El orden que rige las obligaciones entre personas del mismo estatus no es de la misma naturaleza que el que rige las relaciones entre personas de estatus diferente" (*op. cit.*: 89, trad. Silvia García)y esto se traslada a sus respectivas almas.

Variaciones espaciales y temporales

La intensidad y los pasos del ritual varían entre las dos aldeas estudiadas del departamento puneño; en Fiambalá –donde también registramos el día de los muertos, en cambio no hay "mesas" ni ofrendas enterradas. Solo los pobladores del extremo norte de la ciudad donde se han asentado antofagasteños, o entre los habitantes de las aldeas del llamado "Bolsón de Fiambalá" estrechamente emparentados con la gente de la puna, conocen aunque no realizan el culto de las mesas.

Los antofagasteños que por diversos motivos y desde hace ya muchos años residen en Belén o en la ciudad de Catamarca, "suben" a su villa el 1º de Noviembre para agasajar a sus muertos y, si no pueden, tampoco preparan la mesa en Belén.

Todo esto nos está hablando de una precisa espacialidad que coincide, a grandes rasgos con el que podemos detectar respecto del culto a la Pachamama y con lo que los antofagasteños llaman "religión del departamento", según Paula Valeri, que incluye otros ítem, en especial el culto a los santos domésticos (respecto de creencia y ritual vinculados a la Pachamama ver García y Rolandi, 2000; y en referencia a la "Religión del departamento" ver Paula Valeri, 2007). El ofrendar a la Pacha y todas las creencias asociadas con ello se desarrolla en un ámbito muy preciso: las tierras altas. Ni en Fiambalá ni en Belén – al menos en sus áreas más bajas- se realizan las diarias ofrendas, el ritual del 1º de Agosto o el que se lleva a cabo durante las señaladas. Además la relación entre los seres humanos con la "santa tierra" tiene algo en común con el trato entre vivos y "almas". A ambas hay que "hospedarlas" y esto se manifiesta en el ofrecimiento de comida. Las dos son ambivalentes, si se les rinde culto ayudan o al menos, no molestan, si no, son responsables de diversas desgracias y hasta de la muerte: "... aparte ese día 'e las almas uno no tiene que estar solo, porque las almas pueden llevar, porque ha *pasao* así en Antofagasta..." (V. F., 1996). Además, el enterrar y no quemar la comida sobrante del día de las almas es una ofrenda para la Pacha, como lo expresaron en el Peñón: "Es mejor enterrarlo que quemarlo porque va a la tierra" (R. L., El Peñón, 2002).

El componente espacial remite a dos aspectos. Por un lado, la relación privado-público y, por otra a la fuerte identidad local evidente en muchos otros aspectos de la cosmovisión de esta parte de la Puna.

El ritual que las involucra a las almas el día de los muertos en Antofagasta, parece una bisagra entre lo privado y lo público. Todas las demás experiencias con "almas" son individuales. Tanto en el ritual de la enfermedad del susto –cuando el “alma” se desprende del cuerpo enfermándolo-, como en el encuentro con almas que ayudan o que anuncian muerte, o con las que se puede "pactar", los involucrados son pocos, en general uno solo. Lo público, el espacio comunal no está comprendido aquí y de hecho, todos estos encuentros suceden en la soledad del campo, fuera de los límites del pueblo.

En el día de los difuntos en cambio, se ponen en escena en el cementerio y en la iglesia ceremonias en las que participa toda la comunidad, y si bien el animador de la capilla reza ante las tumbas, las almas van a las viviendas familiares. Allí, donde las mesas son visitadas, se refuerzan los habituales vínculos entre las familias -más que entre individuos- que se tratan o ayudan con más frecuencia. Las calles son el ámbito público por las que transcurre este lazo entre lo privado pero no individual (las viviendas y sus mesas) con los ámbitos más estrictamente públicos de la iglesia y el cementerio.

Vemos así la forma de un ritual comunitario en el que la relación con las almas reproduce las relaciones entre los vivos. Los vínculos de reciprocidad se perpetúan después de la muerte.

Por eso el agasajo es exclusivamente a los muertos que fueron parte de esa comunidad y en especial a los más recordados, aquellos de los que se sabe el nombre. En este sentido es elocuente el caso citado del duende-niño muerto sin bautizar o feto - que le pide a su madre que "le ponga un nombre". Pareciera que lo que está pidiendo esta "alma" es no ser excluida del grupo al que legítimamente pertenece. El nombre lo coloca en una red parental incluida en la comunidad de los vivos. De este único modo podrá acceder a la de los muertos y a la relación entre ambas que se ritualiza comunitariamente una vez al año.

También queremos subrayar que esta localización tan precisa del ritual que se mantiene siempre en las tierras altas y no en otras, por más que sus habitantes se muden o migren, es coherente a nuestro parecer con la identidad local -no étnica- fuertemente expresada en Antofagasta y que hemos analizado en un trabajo anterior (ver García, Rolandi y Valeri 2004). Remitimos al mismo y solamente mencionamos aquí como hitos la significación la palabra con la cual se reconocen a sí mismos: "criollo" en tanto nacido y criado en el lugar, nativo de Antofagasta y de antigua raigambre; la adhesión unánime al edificio de la Iglesia como el que desean conservar y la total indiferencia en ese sentido respecto de las ruinas arqueológicas.

Con referencia a esto queremos aclarar -aunque se desprende de lo ya expuesto- que el culto a los muertos es a los enterrados en el cementerio contemporáneo, no a los restos humanos de las ruinas, demasiado remotos para ser parientes. Respecto de los muertos antiguos, de los que no se sabe el nombre ni se reconocen lazos familiares, no se tiene ninguna obligación.

Antofagasta no es en esto una excepción. Hilgert lo afirma respecto de otra localidad del NOA y Ferraro de la comunidad que estudió en Ecuador entre muchos ejemplos de toda América.

O sea que hay un tiempo y un espacio vinculados a este ritual: se representa respecto de los muertos contemporáneos -no más de dos o tres generaciones atrás- y en la altura, que es donde la comunidad reside y donde se afinca su historia. Esto no es exclusivo ni de nuestra localidad ni de los Andes. Así lo expone Provansal respecto de los campesinos andaluces estudiados por ella:

> ... los muertos que se manifiestan... Son los muertos relativamente recientes...también los muertos espacialmente próximos en la medida en que ellos han muerto y sido enterrados en el lugar, siendo

también parte de una comunidad, en el pleno sentido del término, o sea de una entidad a la vez material y espiritual, a la vez encarnada en el presente e inscripta en una duración, de la cual la memoria colectiva diseña los contornos...Las "almas errantes" no atraviesan más que los vivos las barreras sociales impuestas por el origen o por el dinero (Provansal, D. 1998: 79-80, trad. Silvia García).

Final

Como creemos haber mostrado, en Antofagasta hoy, igual que en el resto del área andina, encontramos un elaborado *culto a los muertos*, puesto que el ritual y las creencias asociadas se refieren a *todos* los muertos y no solamente a los de status más elevado como jefes religiosos o civiles o fundadores de linajes. Y este ritual cumple en su primera etapa con la función de alejar a los muertos del mundo de los vivos para darles la bienvenida sólo una vez al año, por escasas 24 horas.

Dentro de estas celebraciones los elementos mezclados o resignificados de distinto origen han conformado una singular totalidad, en la que la que sobresalen las ideas sobre el alma y su lugar de destino.

Por un lado en el entierro individual encontramos la idea de que el alma no abandona al cuerpo sino después de unos días, la presencia del hilado al revés y los nudos con su clara alusión al viaje y al mundo de los muertos como así el perro cargado con comida en sus alforjas. De casi todo ello encontramos información en documentos tempranos de la conquista.

Para poner un ejemplo, poco citado:

> "Les ponen a los muertos plata... y los visten con ropas nuevas... y también chuspas y calzados y tocados para que todo esto les sirva en la otra vida... Usan mucho dar de comer y beber en tiempo del entierro de sus difuntos..., gastando en esto y en otra ceremonia el tiempo de las exequias,... y usan hacer sus aniversarios acudiendo, o de mes a mes, o de año a año, con comida, chicha, plata, ropa y otras cosas para sacrificarla... Por... creer que las almas tienen o hambre o sed u otros trabajos, ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer... y otras cosas para que aprovechen a los difuntos y por esto tienen tan especial cuidado de hacer sus aniversarios..." *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos...*(*Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, pp. 553-554).

La adscripción de los elementos mencionados a las culturas prehispánicas, nos lo corroboran las investigaciones arqueológicas en Antofagasta que nos han permitido contar, entre otros datos, con información relevante y actual respecto de algunos enterratorios pertenecientes a los períodos formativo e inca, estudiados y publicados por Sara López Campeny (2006-7). Para la autora los elementos que, en los dos entierros analizados, poseen un plus de significado son el hilo hilado al revés, la presencia de cuerdas y nudos y los tejidos hechos con cabello humano (López Campeny: 143). En la actualidad no hemos oído hablar de tejidos de cabellos humanos en enterramientos ni en ningún otro contexto. Pero respecto del tipo de hilo y los nudos ya hemos visto que son de lo más notorio en los entierros actuales. Con respecto al perro, éste no es el animal más encontrado en los contextos funerarios con los que la arqueología trabaja, pero tampoco lo es en las prácticas documentadas por la etnografía. Las llamas son en uno y otro caso lo más común pero cumpliendo la misma función, al menos hoy en día. (Ver: Mamani 2001:238, Mendoza España y Valadez, 2008?).

Uno de los enterramientos analizados por López Campeny parece ser una sepultura secundaria (op.cit.:144). Por lo que hemos expuesto, creemos que podría responder a la concepción de que el principio vital se desprende de a poco –como en A. hoy en día-, o solo cuando el cadáver se convierte en esqueleto -como en Puquina actualmente-,

momento en el que este principio vital se va definitivamente y sucede el segundo enterramiento.

Por otro lado, en la conmemoración del día de los muertos hallamos varios elementos que podríamos rastrear en la cultura occidental. Desde su celebración en un día propuesto por el calendario de la Iglesia Católica, hasta la misma creencia de que los muertos pueden volver un día al año, idea que encontramos en algunos países de Europa. De ese mismo origen parecen ser los alimentos (especialmente panes) vinculados al 2 de noviembre que tuvieron su importancia en España (ver González Hontoria y Allende Salazar), además de las oraciones, misas e imágenes católicas presentes tanto en el velorio y entierro personal como en el día de los muertos. Todo esto es absolutamente coherente con la adscripción a la iglesia de la cual los antofagasteños se consideran miembros fieles.

Aunque tanto creencias como prácticas no son hoy en día absolutamente unánimes, persiste firmemente arraigada la creencia en la relación de reciprocidad entre vivos y muertos, expresada tanto en el rito individual como en el colectivo (para otros lugares se puede consultar los artículos de N. Bourque, 1995; y de La Riva González, 2005). Si bien en la puna catamarqueña no es importante, como en otras zonas andinas, la vinculación de las almas de los difuntos con la siembra y la cosecha, las almas que no son correctamente veladas, o bien recibidas el día de los muertos, se pueden vengar de varias maneras y además, las almas agradecidas, ayudan a los vivos.

En Antofagasta de la Sierra un *alma* que abandona el cuerpo como si fuera *la fuerza vital* que emprende, con sus necesidades terrenales, la travesía hacia el *mundo de los muertos*, llega como *alma espiritual* a un *cielo* desde el cual podrá volver el día de los muertos a llevarse el *alma* -en el sentido de lo sustancial- de los alimentos de la mesa.
Y esto es un ejemplo más – y quizás el más interesante- de la manera en que los puneños han logrado mantener y transmitir la rica cultura de *todos* sus antepasados.

Nota: El trabajo de campo lo comenzaron Silvia García y Diana Rolandi en 1995 y a partir del año 2000 se incorporaron Mariana López (hasta el 2004) y Paula Valeri (hasta 2006). Una parte de la elaboración de este material se presentó en el CAAS, Misiones, Posadas, 2008 y otra en México, en el marco de la 1º Jornada de Folklore y Tradición oral en Arqueología, 2010.

Bibliografía

-Aláez García, Argimiro. Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungara*, Revista de Antropología Chilena Vol. 33, 2:173-178. Julio-Diciembre de 2001.
-Bourque, L. Nicole. Spatial Meaning in Andean Festivals: Corpus Christi And Octavo. *Ethnology*, 1994, XXXIII, 3: 229-244.
-De Waal, Annemarie.
1975 *Introducción a la Antropología religiosa.* Estella, España, Verbo Divino.
-Durán, Juan Guillermo (ed.)
1984. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII).* Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, tomo II.
-Encuesta Nacional de Folklore
1921. Buenos Aires, Ministerio de Educación.
-Fernández Juárez, Gerardo.
2001. Almas y Difuntos: Ritos mortuorios entre los aymará lacustres del Titicaca. *Chungara,* Revista de Antropología Chilena 33, 2 : 201-219 Julio-Diciembre.
-Ferraro, Emilia.
2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador, ABYA AYALA.

-García, Silvia, Diana Rolandi y Daniel Olivera
2000. *Puna e Historia. Antofagasta de la Sierra*, *Catamarca*. Buenos Aires, AINA.
-García, Silvia y Diana Rolandi.
2000. Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna meridional Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 25: 7-25).
-García, Silvia y Diana Rolandi y Paula Valeri.
2004. *¿Quiénes somos? Entretejiendo identidades en la Puna catamarqueña*. Buenos Aires, AINA.
García, Silvia y Diana Rolandi.
2010. Los viajes de los vivos y el viaje de los muertos. Actas en CD de la *Primera Jornada de Folklore e historia oral en arqueología*. México.
-González-Hontoria y Allendesalazar, Guadalupe. *El arte popular en el ciclo de la vida humana.* Madrid, Testimonio, 1991.
-Hilgert, Norma.
2004. Las plantas en las festividades religiosas de la selva andina argentina. *Bulletin Societe Suisse des Amercanistes* 68.
-Jensen, Ad.
1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, F. C. E.
-La Riva González, Palmira.
2005. Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. *Revista Andina,* Nº 41, Perú, pp.63-88.
-López Campeny, Sara. El poder de torcer, anudar y trenzar a través de los siglos: textiles y ritual funerario en la puna meridional argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y pensamiento latinoamericano,* 21, 2006-7:143-156.
-Mamaní, L.
2001 Alma Iwaña. Rituales mortuorios en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre. *Chungara,* Revista de Antropología Chilena 33, 2 :253-258 Julio-Diciembre.
-Mendoza España, Velia y Raúl Valadez Azúa.
2008? *El perro prehispánico andino: función y tipos a partir del análisis arqueozoológico*. www.ifeanet.org/temvar/SI-Arq3.pdf.
-Provansal, Danielle Les mortes et la richesse dans l´imaginaire social. Campo de Nijar, Andalousie orientale. *Social Anthropology,* febrero 1998, Vol. 6 parte 1: 77-90.
-Rojas Solezzi, Martha. Segundas exequias en el mundo andino y la noción de alma. *Anthropologica,* 13, nº 13, 1995: 221-233.
-Rolandi, Diana y Dora Jiménez
1985 La tejeduría tradicional de la Puna argentino boliviana. *Cuadernos del INA* 10: 105-289.
-Valeri, Paula*. Ritual, vida social y cambio religioso en Antofagasta de la Sierra, puna de Catamarca*. Tesis de Licenciatura, M. S., 2007.
-Van Kessel, J.
2001. El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungara,* Revista de Antropología Chilena 33, 2: 221-234 Julio-Diciembre.)

LOS SUEÑOS Y LOS RITUALES MORTUORIOS, EN JUJUY

Amalia Noemi Vargas

Instituto Universitario Nacional del Arte
amaliavargas2003@yahoo.com.ar

Introducción

Mi exposición, se referirá a los sueños y a las prácticas rituales mortuorias registradas en el Departamento del Carmen, ciudad Perico, Provincia de San Salvador de Jujuy.

En distintas culturas el "alma" es entendida de maneras diferentes, pero que en general se pueden encontrar dos tendencias: la postura cristiana concibe al alma como única y sólo abandona al cuerpo físico después de la muerte; mientras que las creencias del noroeste argentino , concibe al ser humano constituido por una multiplicidad de nunas(1) / ajayus(2).

Al comparar estas propuestas con los relatos de los curanderos/médicos; podemos decir que en el mundo intencional del indígena latinoamericano existe un acuerdo general de que la experiencia onírica es ocasionada porque el espíritu, alma o sombra sale del cuerpo del durmiente; y puede entrar en contacto con divinidades, muertos y con espíritus de otros seres humanos vivos.

Es por eso que las almas de los vivos que actúan apartadas de sus cuerpos, se les atribuyen el don de sorprender el porvenir que les espera cuando vuelvan a su vida ordinaria y ver con anticipación lo que debe suceder, porque dicen que el espíritu apartado de la envoltura que le ofusca, posee la suprema memoria y clarividencia para acordarse de todo lo pasado, interpretar y descubrir en las figuras, en los símbolos y en los enigmas que se le presentan en sueños.

La muerte para nosotros es solo un pasaje que se hace a otro estado, en el cual también vamos a pasar una serie de experiencias al igual que la vida.

Ubicación histórico geográfica

Perico del Carmen que está situada en un amplio valle llamado de los Pericos, 27 Km. al sur de S.S.de Jujuy por Ruta Nacional Nº 9, y a 1.268 m.s.n.m.
Forma parte indudablemente, de una de las zonas más fértiles de la provincia. El Carmen fue habitado por los jujuies, denominación genérica dada por los hispanos a los pueblos indígenas del sur del actual territorio provincial: churumatas, ocloyas, osas y paypayas. Entre estos los más importantes fueron los primeros, ubicados en la margen izquierda del río Perico para proveerse de agua y alimentos.

A fines del siglo XV quedaron bajo el predominio del imperio incaico, en su etapa de mayor expansión, y el lugar se transformó en una posta más del camino del inca. En este contexto se produce una concepción del sueño como comunicador según, la cosmovisión andina, del cual surgirán como tradición, las ceremonias realizadas a los fieles difuntos en sus distintas etapas.

(1) Nuna: alma en quechua.
(2) Ajayus: alma en aymara.



Ubicación geográfica investigada

Los sueños según la psicología

Las teorías de Freud nos habla de la importancia del sueño él decía “todo material que compone el contenido del sueño procede de algún modo de lo vivenciado, por lo tanto es reproducido, recordado en el sueño, eso al menos puede considerarse un conocimiento incuestionado”, el sueño acredita conocimientos y recuerdos que en la vigilia no se cree poseer(3).
Por otro lado Jung, uno de los padres de la psicología moderna, lo llamaba “arquetipo colectivo”, donde simbólicamente cada ser humano llevaría profundamente los legados de generaciones anteriores, llegando hasta el hombre primitivo.

En los sueños hay un alto contenido emotivo, por lo general una emoción fuerte, simple, primaria, como el miedo, la ira o el gozo, más que las emociones moduladas, contenidas, que nos ocurren en la vida consciente. La mayoría de los sueños aparecen en forma de imágenes, historias interrumpidas, construidas por el inconsciente, con frecuentes cambios de escenario. Esta caracterización aproximada de la actividad onírica incluye gran variedad de experiencias distintas, y muchas de ellas, registradas para la investigación, son bastante comunes, pero otras resultan bastante extrañas; la mayoría de la gente tiene al menos algunas veces sueños de este último tipo.

A comienzos del siglo XX, Sigmund Freud propuso que un proceso mental diferente a los que predominaban durante la vida diurna era el que dominaba la elaboración de los sueños, describiendo un “proceso primario” caracterizado por mecanismos primitivos, rápidos cambios de la energía psíquica y las emociones, y un alto contenido sexual y agresivo conectado con las experiencias infantiles(4). Los mecanismos de elaboración del sueño principales descritos por Freud son:

(3) Freud "La interpretación de los sueños", Obras Completas; Tomo I; Capítulo VII: "Psicología de los procesos oníricos"; Madrid; Editorial Biblioteca Nueva; Cuarta edición 1981.
(4) Sigmund Freud “interpretación de los sueños” Obras completas 1998.

1) la condensación (en una imagen o en un personaje, de elementos de muchos otros, que quedan representados metafóricamente, o por su conexión metonímica con el elemento del sueño)

2) el desplazamiento (de las cargas afectivas de los elementos principales a otros secundarios)

3) la visualización; y (4) la elaboración secundaria (un proceso tanto más importante cuanto más se encuentra la persona en situación de vigilia, que se caracteriza por los intentos de conferir coherencia a las imágenes soñadas, por medio de su rememoración consciente o su relato. Estos mecanismos tienen por objeto transformar el contenido latente del sueño, que no es sino la satisfacción de un deseo primario, en un contenido manifiesto que sea aceptable para la conciencia moral, que aunque adormecida, aún funciona, y que nos despertaría, como en las pesadillas, si descubriese en el sueño directamente los contenidos latentes (la expresión directa de los deseos inaceptables, inconfesables para esa parte moral del soñante).

El inconsciente personal: está constituido por todos aquellos contenidos que han llegado a ser inconscientes, porque perdieron su intensidad han desaparecido en el "olvido", o porque hayan sido reprimidos. El retorno al consciente de estos elementos (por ejemplo, después de un tratamiento psicoterapéutico) se experimenta como un aumento de energía. La curación de muchas neurosis se efectúa de ese modo.

El inconsciente colectivo, son todos aquellos contenidos psíquicos que no son algo propio de un solo individuo, sino de muchos al mismo tiempo, es decir de una sociedad de un pueblo, de la humanidad. Estas disposiciones psíquicas para actuar humanamente son producto de la herencia humana y van más allá de las personas, culturas y grupos étnicos. Los **arquetipos** no son representaciones heredadas, sino modos heredados de función psíquica.

Por ejemplo la **"sombra"** es la experiencia arquetípica de "ese otro"(5) que está dentro de nosotros mismo, el cual, en su rareza y desconocimiento, es siempre sospechoso. Su proyección a los demás es la urgencia arquetípica de la necesidad de un chivo expiatorio, con la simple necesidad de justificarnos a nosotros mismos. Esta sombra es relevante en el trabajo interpretativo de los sueños, ya que en ellos, la sombra también alcanza su expresión.

En cada hombre existe el **ánima** como elemento femenino. En los sueños suele percibirse con la figura o imagen de la mujer (aunque no necesariamente). Por su parte, en cada mujer existe también en su psiquis en **ánimus** como elemento de tipo masculino, cuya personificación onírica suele ser uno o varios varones.

Por otro lado la **sincronicidad** que supone la ocurrencia de dos eventos que no están asociados ni causalmente ni teleológicamente, más sin embargo tienen una relación significativa. Jung cuenta *"Una vez, un paciente me describía un sueño con un escarabajo y justo en ese momento, por la ventana del despacho pasó volando un escarabajo muy similar al que describía en su sueño"*(6). La mayoría de los psicólogos llamarían a estas situaciones "coincidencias" o intentarían demostrarnos lo frecuentes que son.

(5) Jung Carl "Tipos Psicológicos" Editorial Carla Barcelona 1976
(6) Carl Jung "Interpretación de la psique y la naturaleza"

Jung creía que estas situaciones eran indicativas de cómo nos interconectamos los seres humanos con la naturaleza en general a través del inconsciente colectivo. Esta idea inusual de sincronicidad la hallamos fácilmente explicada en la perspectiva hindú de la realidad.

Los sueños según el pensamiento Latinoamericano

A continuación haré una breve referencia sobre el pensamiento latinoamericano sobre los sueños desde la época pre-colonial, hasta nuestros días.

Para empezar, hablaremos de la cultura totonaca, situada en México, para esta cultura la vigilia y el sueño se producen en un mismo plano natural formando una continuidad. "Ambas percepciones se alcanzan en momentos distintos del ser. Las percepciones logradas en el sueño añaden a la experiencia objetiva los datos de esa parte del mundo, la invisible e intangible, que sólo pueden ser conseguidos por la experiencia mística"(7).

Una de las personas que se valía de los sueños, en esta cultura era el **"curandero"** colonial, se basaba en estos para, encontrar la cura, de diferentes enfermedades, también provocaban algunos sueños utilizando para tal fin, el ololiuhqui (una sustancia alucinógena de origen vegetal), teonanacatl (Psilocybe aztecorum, mexicana) y el peyote (Lophophora williamsii).

Dentro del pueblo indígena del noroeste argentino, actualmente subsiste el arte de la interpretación de los sueños, y los expertos son los médicos tradicionales, curanderos (chamanes), quienes pueden saber por sueños quien llegará a visitarlos, qué enfermedad tendrán o qué plantas encontrarán en el monte para curar los padecimientos que aquejan a sus pacientes.

Los curanderos son aquellos hombres y mujeres que saben lo que afecta a las personas; ya sea sólo viéndolas o empleando distintas formas de diagnóstico, como la "lectura del huevo," (que se realiza en Perú) o la "tirada de las hojas de coca"; su tratamiento es de naturaleza psi correligiosa, ya que combina la oración, medicina herbolaria y otros rituales curativos.

Para entender el papel que desempeñan los sueños en la vida del médico indígena, debemos hablar de su concepción del soñar; pues el sueño es la entrada del alma o espíritu a ***"otro mundo*** " a un mundo donde no hay tiempos ni espacios definidos y gracias a esta condición etérea se entra en contacto con otros espíritus. Es a partir de la concepción del soñar como se van gestando diferentes posibilidades del soñante; concernientes tanto a los contenidos oníricos, como a las interpretaciones posteriores.

En distintas culturas el "alma" es entendida de maneras diferentes, pero que en general se pueden encontrar dos tendencias: la postura cristiana concibe al alma como única y sólo abandona al cuerpo físico después de la muerte; mientras que las creencias del noroeste argentino , concibe al ser humano constituido por una multiplicidad de ajayus(8).

---

(7) Sigmund Freud "interpretación de los sueños" Obras completas 1998
(8) Ajayus: almas

De esta manera se van complejizando las relaciones entre la salud, la enfermedad y la muerte. Conforme las van representando las diferentes sociedades tradicionales.

La cultura totonaca(9) concebía, el soñar como la salida del *tonalli* (alma) del durmiente, por lo que podía comunicarse con dioses y difuntos. Mercedes De la Garza(10) comenta que los sueños para los *nahuas* y *maya*s podían ser acontecimientos actuales o premoniciones, que generalmente se mostraban de manera simbólica. “En la actualidad los pueblos indígenas de México, creen que el sueño es ocasionado por el desprendimiento del alma que vaga por la tierra, a través del tiempo y a los lugares habitados por las deidades; por lo que los sueños presagian acontecimientos venideros y son una vía de comunicación con la divinidad”

Al comparar estas propuestas con los relatos de los curanderos/médicos; podemos decir que ***en el mundo intencional del indígena latinoamericano existe un acuerdo general de que la experiencia onírica es ocasionada porque el espíritu, alma o sombra sale del cuerpo del durmiente; y puede entrar en contacto con divinidades, muertos y con espíritus de otros seres humanos vivos.***

Mi abuelo dice “En los sueños, el espíritu se encuentra fuera del espacio-tiempo de este mundo, por lo que puede ir al cielo, a la región de los muertos o vagar por la tierra, y estar en lugares lejanos en breves lapsos”.

Muy parecida es la creencia de los europeos cristianos, ellos creían que teníamos dos almas, una vestida por el cuerpo, que servía como una especie de espíritu de vida eterna, mientras que la otra era un alma libre o errante, comúnmente unida al cuerpo físico por la parte posterior. Los celtas lo llamaban *fetch* o el doble, que sigue los pasos detrás de nosotros. Ocultistas y metafísicos de la actualidad la denominan *alma astral.*

Con respecto al noroeste argentino, no podemos desligar la influencia que tiene el sur de Bolivia en estos habitantes. Los sueños tienen decisiva incidencia en algunas determinaciones populares, donde creen, que según lo soñado, les sucederá algo en la vida real y con este motivo se dan distintas interpretaciones.

Concepción del espíritu / alma

En distintas culturas el "alma" es entendida de maneras diferentes, pero que en general se pueden encontrar dos tendencias:

- La postura cristiana concibe al alma como única y sólo abandona al cuerpo físico después de la muerte.
- Las creencias del noroeste argentino, concibe al ser humano constituido por una multiplicidad de nunas/ ajayu

(9) De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Náhuatl o mexicana, el término totonaca es el plural de totonacatl y se refiere a los habitantes de la provincia de Totonacapan. "totonaco" significa "hombre de tierra caliente".

(10) De la Garza, Mercedes. “Sueño y Alucinación en el Mundo Náhuatl y Maya”. Centro de Estudios Mayas – UNAM, México, 1990.

Concepción del hombre andino

La persona está compuesta por un cuerpo físico y del psíquico, este último se divide en tres.

- "El **Jacha Ajayu (el gran espíritu)** es la parte más vital y más importante del ser humano; es equivalente a la concepción del **alma** en los católicos; este elemento solamente puede tenerlo el hombre, y su separación significa la muerte física" P. Candia
- El **Jiska Ajayu (pequeño espíritu)** que comúnmente se conoce con el nombre de **Ajayu** o espíritu, es inferior, este lo tienen los animales y también las personas y del cual puede separarse, perdiendo temporal o definitivamente, en el hombre".
- El **Kamasa,** a la que también denominan **Chihui,** que quiere decir sombra.

Dentro del curso de su vida, el (pequeño espíritu); **Jiska Ajayu** va gastándose espiritualmente y dejando partículas de su astral, es decir que va quedando una parte de éste en todos y cada uno de los objetos que en vida ha usado él difunto, muy particularmente en los lugares por donde ha caminado y en mayor proporción si estos han sido "desconocidos".

También se cree que su astral se queda impregnado en la casa donde vive, en los objetos de su uso personal y en los animales que cría.

De ahí que debemos limpiar bien la casa y todos los objetos que **uso el difunto**, que lo describiré mas adelante.

Los sueños y "el mas allá"

Para nosotros hay tres mundos paralelos: el mundo terrenal (kaypacha), el mundo celestial (jananpacha), y el inframundo (ukupacha).
El "más allá" sería un mundo no terrenal, y desde que tengo uso de razón nuestros padres y abuelos nos han enseñado a comunicarnos con nuestros seres queridos, a veces a través del canto, otras a través de rituales y ofrendas.

La comunicación con el más allá es uno de los enigmas que el ser humano de todos los tiempos y todas las culturas han tratado de definir con explicaciones acordes a su realidad social, cultural. Creemos que en algunas comunidades hay formas de conocer la cercanía con el más allá por medio de las señales que nos ofrece "la Pacha Mama", así como también por medio de los sueños donde nuestros ancestros nos "avisan" de su presencia.

Entonces podría decir que las personas que han fallecido (es decir, que han dejado su cuerpo físico, el vehículo que sirve para movernos en este mundo de tres dimensiones pero no en el mundo onírico) aparecen llenos de vida en el Mundo de los Sueños. Las personas permanecen vivas en nuestra memoria.

Una cosa es casi siempre cierta: las experiencias oníricas con personas queridas que han fallecido son, dentro del especial ambiente emocional que puede darse, agradables y en esencia, bellas. Únicamente parecen enturbiarse algo cuando concurre el ancestral temor hacia la muerte que nos ha sido inculcado generación tras generación. Siendo que, para vivir intensamente el presente, una persona equilibrada debe (paradójicamente) recordar que es mortal.

En el Mundo Onírico podemos buscar (o llamar) a cualquier persona y generalmente ésta concurre. Y es indiferente que la persona en cuestión tenga cuerpo físico o no lo tenga o tal vez venga con otro cuerpo. Pero esto nada tiene que ver con el espiritismo. Simplemente nos movemos en el Mundo Onírico y nos relacionamos con todos sus "habitantes". Por lo tanto podría decirse que uno puede tener algunas impresiones de lo que es estar en el mas allá o comunicarse con él mediante nuestros ancestros, todo va a tener que ver en dónde estemos parados, en que cultura hemos sido criados y con que creencias nos educaron.

El "espíritu" en los sueños

La manifestación psíquica del espíritu tiene una naturaleza arquetípica y se funda en la existencia de una imagen original, autónoma, que en forma pre consciente, existe en la disposición de la psique humana, de manera universal. Generalmente es la figura de un anciano es la que desempeña el papel del espíritu en los sueños, a veces es un "espíritu verdadero" o sea de un muerto. En nuestra comunidad soñar con espíritus es signo de que algún ser querido, difunto pide que lo visiten o le hagan una misa en su honor, generalmente se presenta con la apariencia física con la que lo recordamos.

Otra de las formas de ver al espíritu en los sueños es por medio de un ritual realizado por los curanderos. Cuando una persona pierde su espíritu, el cual se encuentra mal, recurre al curandero. Lo puede haber perdido por algún susto o por la aparición repentina de un animal salvaje.

Según mi abuelo el curandero pide a esta persona una prenda y debe ir al lugar donde perdió el espíritu, generalmente es por el susto que este sufrió en ése lugar.

El curandero dormirá con esa prenda y en la noche, será visitado por el espíritu y le pedirá que regrese.

El arquetipo del espíritu aparece en forma de hombre o animal y en situaciones en las que se necesitaría una opinión, una comprensión, un buen consejo o una decisión que los propios medios no podrían proporcionar.

El mismo Jung tuvo un encuentro con arquetipos, siendo fundamento de gran parte de sus obras como "los arquetipos colectivos"

Para él los arquetipos eran "representaciones heredadas" y supersticiones. De hecho, dijo, "la gente a menudo es desconcertada por los arquetipos, especialmente cuando aparecen en los sueños como símbolos desconocidos". Al igual que el ser humano ha evolucionado físicamente conservando sin embargo vestigios del hombre primitivo, también en la evolución psíquica siguen coexistiendo restos primitivos, pese a la innegable evolución de la humanidad.

"La Sombra del muerto" en el sueño

La sombra del muerto para nosotros los puneños es un padecimiento que podemos entender como una intrusión de una energía, que proviene de seres desencarnados que ya dejaron esta vida.

Según mi madre cuando alguien está "enfermo de tristeza" (causada por la muerte de un ser querido). Esta persona sufre la falta de fuerza, de energía, en los niños se les hincha la parte abdominal y lloran por las noches sin motivo alguno. A esta enfermedad se la

llama aikadura(11) esto sucede porque el espíritu del muerto "ha tomado parte de su espíritu"; entonces el difunto por medio del sueño le hace saber de él y "hace soñar al enfermo".

Acerca de contenidos oníricos que se refieren a soñar con familiares y amigos o vecinos muertos nos cuenta Doña Tomasita(12) (de 80 años de edad y curandera desde hace 60 años). Durante una charla en su casa, luego de realizar varias curaciones de susto y aikadura, hablamos de los espíritus, como ella los llama y a veces se le presentan solos en los sueños. Me dijo…"Si sueñas al muerto, pues es que quiere que le hagas una misa en su nombre, por eso lo sueñas, o quiere que le lleves flores a su sepultura. Cuando lo sueñes al difunto debes comprar una vela, ponerla con tu santo, para que ilumine con su luz y le de mas fe (al espíritu). Si no lo cuidas y le rindes culto, te estorbara mucho, tienes que cuidarlo, siempre debes ir al cementerio donde está, y ver si su cruz está bien. Si ya no sirve su cruz, cámbiala o tal vez quiera flores nuevas, Debes llevarle".

Generalmente, el alma del difunto con el que se ha soñado no está en paz, porque se quedó con algo pendiente - como lo ha narrado Doña Tomasita - porque la familia no lo ha honrado después de su muerte, pues es una tradición que hay que respetar.

Nosotros realizamos una serie de ritos, que relatare a continuación, para que nuestros difuntos descansen en paz y encuentren la Paz eterna.

Este altar se realiza al año





(11) Aikadura: Enfermedad producto por la falta del espíritu, se produce cuando el niño concurre a algún entierro o velorio.

(12) Doña Tomasita: curandera de 80 años , trata niños menores de 13 años ,con problemas de aikadura , susto y empacho , actualmente residente de la provincia de Jujuy

29 y 30 de Octubre Preparación de la chicha





Realización de ofrendas





OFRENDAS: palomas, llamas, burritos, hombres y mujeres.





Mesas de las Almas Nuevas 2009









Los sueños son creatividad inconsciente. La expresión de ideas y sentimientos se hace patente desde nuestra propia historia con una gran fuerza, una fuerza que revela todo lo que hay en nuestro interior y lo que heredamos de nuestros semejantes más remotos, incluso de personas que no son de nuestra sangre, donde no hay tiempo ni espacio, donde todo cumple un ciclo como el de la vida y la muerte.

"Creo que lo más importante a tener en cuenta, es la creencia de estos pueblos aseguran que después de muertos, el espíritu pervive más allá de la muerte, solo debemos recordarlos porque están entre nosotros."

BIBLIOGRAFIA

ACQUES GALINIR Y MICHEL PERRIN, "Lógica chamánica", Antropología y experiencias del sueño. Ecuador, Abya-Yala, 1990.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo 1963 Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. México, INI, 1987.

BROGHTON R (2001).Conciencia humana y ritmos vigilia-sueño: revisión y consideraciones neuro psicológicas.

CACERES ANAHI "El Nguillanmtun ceremonia mayor del pueblo Mapuche" Editorial ImaginEra Córdoba 1992.

CARL GUSTAV JUNG "Símbolos en transformación" Editorial Eudeba 2000

CARL GUSTAV JUNG "El Hombre y sus Símbolos" Editorial Noguer – Caralt 2002

CARL GUSTAV JUNG "Tipos Psicológicos" - Nueva Edición Editorial: sudamericana 2004

CARL GUSTAV JUNG "Energética Psíquica y Esencia del Sueño" Editorial: Paidós Ibérica 1995

CONOCER Y SABER edición N° 38** buenos aires argentina año 1999.

DE LA GARZA, MERCEDES. "Sueño y Alucinación en el Mundo Náhuatl y Maya". IIF / Centro de Estudios Mayas – UNAM, México, 1990.

FREUD, SIGMUND.; "La interpretación de los sueños", Obras Completas; Tomo I; Capítulo VII: "Psicología de los procesos oníricos"; Madrid; Editorial Biblioteca Nueva; Cuarta edición 1981.

GEETZ, CLIFFORD, "La interpretación de las culturas". Barcelona, Gedisa. 1997

PAREDES RIGOBERTO "Mitos y creencias populares" Editorial Popular 1948- 1991

VIGILIA Y SUEÑO, 13, Nº 2: 111-128 buenos aires argentina año 1998.

ENTREVISTAS A FAMILIARES

Froilán Ampuero Inca, nacido en la Provincia de Jujuy Dto. de La Quiaca de 99 años de edad vivía en Perico, Jujuy. (Mi abuelo) Murió recientemente el 22 de Octubre 2010.

Emiliana Ampuero Inca Vargas, (Mi abuela) nacida en la Provincia de San Salvador de Jujuy Dto. de La Quiaca de 106 años de edad actualmente vive en Perico, en la Provincia de San Salvador de Jujuy.

Jerónima Carrazana. (Mi madre) Edad 67 años, nacida en la Provincia de Jujuy Dto. De La Quiaca actualmente vive en Perico, en la Provincia de San Salvador de Jujuy.

Jesús Vargas (Mi padre) Edad 65 años nacido en, en la Provincia de San Salvador de de Jujuy. Departamento de La Quiaca, Yavi Chico.

Teoría, Ideología y Sociología

LA CRISIS DE LO COTIDIANO Y LA VISIÓN DE LA MUERTE EN PERSONAS CON INSUFICIENCIA RENAL CRÓNICA TERMINAL

Alvaro Dardo Flores

Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
alvaroflores83@gmail.com

Introducción:

Pocas cosas son tan brutales y potentes como el sentimiento abrasador de saberse y sentirse finito, mortal. La reflexión existencial que acontece a la enfermedad terminal se transforma en un peso insoportable que en muchas oportunidades atenta contra uno mismo. Las percepciones y comportamientos sociales cambian y producen rupturas conforme el pasado sin la enfermedad. Ya nada volverá a ser lo mismo.

Para esta ponencia se utilizarán datos obtenidos de la investigación inicial que se realiza con el grupo de personas que viven con insuficiencia renal crónica terminal (desde ahora IRCT) y que llevan adelante el tratamiento de hemodiálisis, para poder continuar con vida, en el centro médico de la ciudad de Olavarría. Esta investigación tiene como objetivo general describir y analizar el impacto de esta enfermedad en la vida cotidiana de las personas afectadas por medio de la metodología cualitativa a partir de los datos obtenidos por medio de entrevistas en profundidad y observaciones directas. Del estudio mencionado, en este trabajo se expondrán algunos de los resultados ligados a cómo se construye las representaciones acerca de la vida y la muerte a partir de la experiencia de vivir esta enfermedad terminal (IRCT).

La vida de la enfermedad

El planteo en este trabajo parte de la problematización de la realidad social a partir del concepto antropológico de *vivir la enfermedad* (Conrrad, 1987) desde una perspectiva fenomenológica, recuperando el papel del cuerpo en la constitución de la experiencia cultural. A partir de la irrupción de la IRCT en la vida, esta enfermedad se hace carne en el cuerpo *(embodyment)* (Csordas, 1990) y comienza a operar como un desestructurador de la experiencia cultural y el mundo cotidiano (Csordas, 1994; Good, 1994). En esta concepción se toma principalmente a la dimensión corporal del sujeto afectado por la enfermedad, como la que se ve trastocada inicialmente, y a partir de la cual se establece una disrupción (Bury, 1982) en su vida. Al ser el cuerpo sensible el fundamento de la subjetividad (Good, 1994) la experiencia se trastoca, comparativamente se vive un cambio con respecto a sus recuerdos, su biografía, sus representaciones y su yo antes de la enfermedad. Así, en ésta temática en particular, la disfuncionalidad biológica *(disease)* y su tratamiento transforman las concepciones, creencias, valores, representaciones y acciones sociales establecidas como dominadas o cotidianas para el sujeto que vive la enfermedad. Tanto la vida y la muerte adquieren nuevos significados a partir de esta experiencia.

Con respecto a las enfermedades crónicas y su vivencia *(illness)*, estas pueden ser definidas como aquellas patologías que no pueden ser curadas por el sistema médico y se hacen presente a lo largo de la vida de las personas. De manera general pueden ser

consideradas como una de las consecuencias de la regularización de la vida (Saidel, 2006) en la sociedad que incrementa el control sobre las personas, siguiendo lo planteado por Deleuze (1991). El padecimiento de estas patologías es considerado aquí como una cuestión existencial que supera la visión fisiológica (Le Bretón, 1999) distintiva del Modelo Médico Hegemónico Occidental caracterizado por Eduardo Menéndez (1995). De esta manera, la vida de la IRCT y todo tipo de enfermedad crónica, es una experiencia social que se constituye dinámicamente por la interacción de prácticas sociales, significados ligados a experiencias vitales, una trama compleja donde se articulan aspectos culturales, sociales y biográficos (Alonzo y Mantilla, 2007).

En el caso particular de la IRCT, la persona afectada vive atrapada en el continuo tratamiento de la patología y no puede evadirla. Se debe destacar que cuanto más tiempo pasa con ella, más tiempo tiene de reinterpretar sus síntomas y su tratamiento (Fitzpatrick, 1990). El padecimiento se carga de significado y la experiencia de vivir la enfermedad se transforma en un todo, unificándose la enfermedad y la vida (Kleinman, Good y otros, 1992).

La Insuficiencia Renal Crónica Terminal

Para explicar los alcances de la enfermedad, la IRCT consta de la supresión de la función renal y es definida por el CUCAIBA como *"El grado más avanzado de mal funcionamiento de los riñones"* (**C.U.C.A.I.B.A.**, *Cartilla para pacientes en espera de trasplante renal*. Sin Fecha.8) lo que hace necesario un tratamiento médico inmediato dado que: *"En esta situación, los riñones ya no funcionan y en consecuencia los productos de desecho se acumulan en la sangre, generando una progresiva intoxicación que de no ser tratada mediante la diálisis o trasplante, lleva a la muerte."* (ibíd.).

Los tratamientos médicos para la IRCT son dos: el trasplante y la hemodiálisis. Dado lo complejo de obtener un órgano a tiempo (disponibilidad, traslado, compatibilidad, proceso médico de trasplante, postoperatorio) para el inmediato trasplante, en la mayoría de los casos la hemodiálisis es la primera alternativa plausible. Este tratamiento, la hemodiálisis, consta del reemplazo parcial de la función de los riñones por medio de una máquina que hace circular la sangre de la persona a través de un filtro y luego la devuelve al organismo en un proceso que dura aproximadamente 4 horas y se debe realizarse 3 veces a la semana en un centro médico preparado para este proceso. Mencionado filtro personal retiene las sustancias tóxicas y permite a la persona poder continuar con vida. Este tratamiento de la enfermedad, si bien hace posible la supervivencia, tiene un profundo impacto en las prácticas cotidianas dado que requiere mucho tiempo de inactividad por fuera de otros ámbitos (Ej: el laboral) y solo reemplaza parcialmente la función renal.

Aspectos metodológicos

Los resultados plasmados en esta ponencia se desprenden del trabajo de campo que se viene desarrollando en la ciudad de Olavarría desde finales del 2006. La perspectiva metodológica utilizada para el abordaje de la problemática es del tipo cualitativa sobre la base de entrevistas en profundidad. Para la elaboración de esta ponencia se utilizaron principalmente datos obtenidos de entrevistas realizadas a informantes, tres mujeres y tres varones, que asisten al centro de hemodiálisis a realizarse el tratamiento. Posteriormente se complementó esta información con otros datos de entrevistas realizadas a profesionales médicos que se desempeñan en a institución. Como limitación

en el trabajo de campo con este tipo de población, es que en muchas ocasiones no es posible entrevistar a algunos pacientes dado lo sensible de la temática. En oportunidades las personas no desean hablar sobre su padecimiento y prefieren evitar este tipo de entrevistas.

La muestra está compuesta por 6 personas entre 21 y 38 años; y todos los pacientes pertenecen a la clase social trabajadora. De todos los entrevistados, solo uno posee estudios de bachiller completo. Ninguna de las personas posee empleo y reconocen que la enfermedad les impide y/o dificulta el continuar con las tareas de producción a las cuales se dedicaban.

Por medio de las entrevistas se abordaron, de manera directa e indirecta, significados, representaciones y experiencias vinculadas a la irrupción de la patología crónica en sus vidas, los obstáculos de su padecimiento y los nuevos significados atribuidos a la vida y la muerte a partir de su experiencia. Cada entrevista fue tomada como un caso particular, haciendo principal hincapié en la significación subjetiva que cada persona le atribuye a la vida de la enfermedad y a los diferentes sucesos que en ella acontecen. Sucesos que son reconocidos como importantes y que tiene impacto en su biografía y en su representación del futuro. Todas las entrevistas se grabaron, se acompañaron de notas de campo y fueron realizadas por fuera de la institución médica, en las casas de los entrevistados. En dos oportunidades las entrevistas se extendieron por más de una hora y media y requirieron dos encuentros. Posteriormente, los relatos fueron transcriptos y analizadas por separado para identificar los sucesos significativos y las representaciones vinculadas a la vida en cada caso. Para finalizar, se buscaron los puntos símiles y disimiles entre los relatos con el fin de visualizar comparativamente cómo, las experiencias y subjetividades acerca de la vida y la muerte, son representadas por este grupo.

La enfermedad *"sin vuelta"*

En la IRCT no quedan dudas, el saber médico se pronuncia categórico: una parte del cuerpo ha dejado de *"funcionar"* y para poder continuar con la vida hay que someterse al tratamiento de diálisis por el resto de la vida. Otra opción más compleja, pero que asegura un mejoramiento en la calidad de vida, es la obtención de un órgano para poder someterse a un trasplante. De esta manera, si éste da resultado, se puede vivir con el órgano trasplantado, pero aún así, se sigue siendo un enfermo renal crónico. Esto involucra una serie de controles y cuidados que se deben tener para el correcto *"funcionamiento"* del órgano trasplantado. En cualquiera de los casos, estos cuidados de los cuales se habla, implican una transformación no solo en lo relacionado a lo estrictamente biológico (controles médicos de distintos niveles, tratamientos con medicamentos, etc.) sino además en las rutinas personales y sociales del sujeto y su grupo cercano (pautas de alimentación, exigencia física, cambio en las tareas de trabajo, prácticas sexuales, etc.). Lo destacable hasta aquí es remarcar que desde el punto de vista biomédico, el estado de enfermedad es incurable, irreversible: una vez que se vive con IRCT no hay cura, solo tratamientos paliativos. Las implicancias de este enunciado y todo lo que implica marcan profundamente a las personas afectadas, sus representaciones de la vida, sus deseos y anhelos.

Por otro lado, la idea de la enfermedad crónica terminal nos revela aquí otra dimensión: la de su poder. Ese poder que radica en su enunciado, la palabra, en el concepto, su capacidad simbólica e implicancias médico-sociales, todos los cambios en la vida que acontecen a partir de la irrupción de la misma. El sistema médico *"rotula"* una enfermedad y legitima, apoyado en el saber biológico, un padecer excluyendo del mismo a la persona.

En el caso de la IRCT no queda duda alguna: los riñones han dejado de funcionar. Este hecho transforma toda la realidad de la persona, no queda guardado “ahí adentro” reservándose solo al cuerpo, a lo fisiológico, sino que afecta a las prácticas y representaciones *de* y *en* la vida (y por lo tanto, la muerte). La palabra *enfermedad crónica terminal* se tiñe de nuevos sentidos, entre los mismos, la *muerte*.

Contrario al planteo biomédico, en el campo de las ciencias sociales no quedan dudas que el sustrato biológico conforma la base misma de la existencia humana, pero esta apreciación no justifica que se la reduzca solo a este aspecto, dejando de lado a la experiencia vivencial, los sentimientos, miedos, la cultura. Elordieta (1978) menciona al respecto que si bien el orden biológico determina la existencia de los seres vivos en el planeta, los seres humanos, a diferencia de los otros seres, experimentan una compleja realidad vivencial sumergida en otro orden, el orden cultural. Aquí retornamos a los planteos antes mencionados por Csordas, Le Bretón y Good. Es de este orden cultural donde se vive a la enfermedad, del cual es necesario dar cuenta y sobre el cual se habla en esta ponencia.

La importancia de lo cotidiano, la biografía, el *yo* y la crisis

Para incluir la perspectiva cultural antes mencionada, aquí partiremos del supuesto de que toda persona, para vivir en nuestra moderna cultura occidental, posee y elabora permanentemente una determinada continuidad biográfica narrable, apoyada principalmente en la seguridad ontológica que le brindan sus rutinas, su cotidianeidad (Guiddens, 1995). Éstas le permiten mantener una cierta coherencia y estabilidad *discursiv*a que sirve como sustento de la dinámica construcción del *yo,* de *su* persona y guían las experiencias que desarrolla en la vida. El lenguaje y la experiencia inmediata se complementan en la vida cultural. A su vez es en este entramado en el que nos constituimos como personas, como un *yo* en el mundo*,* lo que ofrece un relativo sentimiento seguridad y dominio de lo que acontece y nos permite enfrentar el futuro (ibíd.).

Se debe destacar como fundamental y constitutiva de los análisis sobre la experiencia de la vida en la cultura moderna, la relación entre las dimensiones del lenguaje, la narración de la vida (biografía), la constitución del *Yo* (como ser en el mundo, reconocido y diferenciado de los *Otros*) y la experiencia vivida tal como lo señalan varios autores contemporáneos abocados a la investigación en temáticas médico-existenciales (Kleinman, 1988; Kleinman, Brodwin y otros, 1992: Good, 1994, Alonzo y Mantilla, 2007). Para estos, el nombrar los sucesos sensibles que acontecen sin orden, hace posible que las identifiquemos, organicemos y dominemos en algo a lo cual podemos llamar paso del tiempo, experiencias o simplemente *vida*. A su vez, esta verbalización actualiza y resignifica tanto los recuerdos como los acontecimientos que se viven.

Continuando con el desarrollos de la temática, conceptualizaremos lo cotidiano como el espacio intersubjetivo donde la persona interactúa con los otros, el lugar que conoce y controla (Schutz, 1995); también se incluyen el conjunto de prácticas “controladas”, factibles de cambios eficaces a voluntad que brindan resultados prácticos y predecibles constituyendo y actualizando la mencionada seguridad ontológica (Guiddens, 1995). Lo cotidiano se sustenta en la repetición y en conocimientos ligados mayormente a la conciencia práctica: una conciencia basada íntimamente en la experiencia mediata sensible a escala micro social (ibíd.).

Para contextualizar el alcance de lo cotidiano en una perspectiva mayor, se complementa aquí la visión antes expuesta, con las conceptualizaciones realizadas por la escuela de Budapest desde una concepción general y estructural. Este planteo pretende sumar el aporte de dos perspectivas diferentes y así articular ambos enfoques para no dejar de lado las cuestiones macro.

En su análisis marxista (a diferencia de la escuela británica) de lo cotidiano, Agnes Heller define a la vida cotidiana como el conjunto de actividades que hacen al acto de objetivación de la persona:

"*Un proceso en el cual el particular como sujeto deviene "exterior" y en el que sus capacidades humanas "exteriorizadas" comienzan a vivir una vida propia e independiente de él…"* (Heller, 1994: 96).

La autora confirma a continuación, que en un nivel social superior todos estos pequeños actos particulares (los que podríamos denominar como esferas cotidianas microsociales) sumados pasan a formar parte de la corriente del desarrollo histórico, articulando eficazmente de esta manera, la dimensión microsocial con la dimensión macrosocial. Un desarrollo orientado a objetivos y un valor sólo apreciable desde un análisis histórico. Hasta aquí, esta idea de lo cotidiano no se aleja del mencionado por Guiddens y Schutlz dado que refieren a actos que se realizan habitualmente, el escenario donde el sujeto vive e interactúa con los otros.

Conforme a lo especificado en el párrafo anterior, se puede hablar en este trabajo, de que la irrupción de la enfermedad modifica la experiencia y subjetividad; todos estos cambios en la vida se tornan cotidianos cuando la persona afectada (en este caso por la IRCT) se propia de dichos fenómenos "alterados" por la vida de la enfermedad y los empieza a vivir como parte de "su" vida cotidiana. Según esto, estaríamos hablando (lo mencionado por Heller) de que lo cotidiano le permite a la persona objetivarse, devenir en exterior, vivir. En función de esta definición, el llevar adelante los cuidados, el tratamiento y la vida misma es un hecho que se puede considerar como cotidiano.

En este sentido, se percibe también que no muchas veces estos cambios son factibles de modificación a voluntad, lo que choca con parte del planteo de Guiddens. A pesar de esto, para dar respuesta a este problema, creemos que se debe distinguir entre lo que son los parámetros culturales característicos (en este caso) de la modernidad y la capacidad de la persona en gestionar su vida y la enfermedad dentro de éstos parámetros o estructuras de significado. Por parámetros culturales nos referimos en este caso específico al conjunto de valores culturales que operan y que en todas las sociedades se pueden contemplar, condensados en el *sistema médico*. Para explicar bien en qué consta el sistema médico, Leguizamón lo analiza antropológicamente tanto como institución social, como dominio específico de saberes y conocimientos. De esta manera caracteriza al *sistema médico* como:

"… Un espacio asociado con prácticas y discursos dedicados a restaurar la armonía –salud– en el cuerpo–soma–, el yo –psykhé– y el ser social –polis-, causado por una aflicción–enfermedad–. De esta manera, un sistema médico es una institución social que hace parte del sistema cultural de cualquier sociedad y, como tal, ofrece una plataforma para responder a preguntas sobre la vida y la muerte, la naturaleza y la cultura."
(Leguizamón, 2006: 92).

Teniendo en cuenta esta definición, se puede hablar que en algún sentido el padecimiento se torna voluntario dado que la persona *elige vivir*. El sistema médico ofrece la explicación (biológica en caso de nuestro sistema) de la enfermedad, brindando las alternativas y herramientas para su tratamiento (particularmente, la diálisis o el trasplante). Es sobre esta afirmación que se considera a la inclusión de la enfermedad (junto con todo lo que con lleva) en lo cotidiano; como parte de los valores de nuestra cultura, del *proceso mismo de vivir*, conformando de esta manera lo que podemos denominar como *vivir la enfermedad.*

Sin embargo esto no niega que exista crisis en la vida de la persona enferma. Ésta puede ser caracterizada por la aparición del cuerpo, la individualidad, el dolor y la no aceptación de estos nuevos fenómenos como parte de la experiencia, de lo cotidiano. Por el contrario, es a partir de esto que lo cotidiano y la enfermedad se definen como tal. De todas maneras, las personas entrevistadas afirman querer vivir y logran enfrentar a los tratamientos médicos, descomposturas, malestares y otros obstáculos impuestos por la vida de la enfermedad. Entre éstos también se encuentran la incapacidad de no poder realizar un trabajo y la dificultad para asistir a una institución educativa.

Vivir la enfermedad y la visión de la muerte

Es lícito cuestionar que continuar con la vida pese a la enfermedad, sobre la base de que esta experiencia acarrea el detrimento en la calidad de vida, es una imposición (particular del sistema médico y general de la biopolítica aplicada por los estados modernos) y que, en este contexto, no existe otra alternativa para estas personas más que *la muerte*. Pero en los casos analizados ¿Pueden estas personas optar por la muerte?, ¿Por qué no se elige la muerte?, ¿Qué significados guarda para estas personas que continúan con la experiencia de la vida a pesar de sufrir periódicamente?, ¿Qué les da la vida a parte de la enfermedad?

La antropología ha dedicado (y dedica) mucha producción ligada al sentido de la muerte, las formas de llegar a ella y cómo se la vive en distintas culturas. Para definir a la muerte en esta ponencia se la considerará como la característica terminal del humano, el "no saber" (Kovadloff, 2008), la perdida de la experiencia y la ausencia de la presencia inevitable (Heath, 2007), el fin de la vida (Alonso, 2009).

Más allá de aceptar que el sistema médico moderno no permite que la persona enferma vislumbre a la muerte como una alternativa plausible frente a la vida de la enfermedad (aunque en pos de esto someta a las personas a grandes sufrimientos físicos y sociales), ésta es una opción cierta. Prueba de esto lo conforman no solo la búsqueda del arribo a la muerte en las mejores condiciones posibles (Gracia, 2004), también en algunas de las entrevistas las personas con IRCT manifestaron haber pensado optar por la misma:

"…Hubo un tiempo que no podía pasar ni siquiera por la puerta de una diálisis, porque era algo que estaba absolutamente negada!!! Y lo afirmaba _"Prefiero morirme antes de ir a diálisis!!!".

Estas afirmaciones en función de la muerte se relatan como patrimonio de un pasado, etapa de la vida de la enfermedad en la que no se la podía aceptar como parte de la experiencia, de lo cotidiano. En esta etapa, ésta (la enfermedad) se exterioriza y objetiva adquiriendo el carácter de "cosa" intrusa, ajena al *yo* y a la experiencia vital, una visión cultural reproducida por el sistema médico. En este sentido, frente al hostigamiento del control médico intenso sobre los diversos aspectos de la vida de la persona, se hacen

presentes afirmaciones que también contemplan a la muerte como salida del sufrimiento que se vive:

"Es como yo le dije al psiquiatra _"Escúchame, si yo tuviera que asimilar la enfermedad como realmente es (haciendo alusión a todas las limitaciones que tiene, la expectativa de vida calculada por los profesionales de la salud y los límites científico-técnicos del sistema médico), tendría que llegar a mi casa y pegarme un tiro!".

En este pasaje también se puede observar como la enfermedad es considerada en este punto como extraña, ajena a la persona misma que la vive. Una de las dificultades agudas radica en aceptarla como parte de uno mismo, de la realidad, como parte de lo cotidiano que se vive. Aún así, en este aspecto se puede ver una inflexión respecto del conocimiento médico por parte de la persona enferma. Esta visión médica que objetiva a la enfermedad se ve rota por la experiencia misma de la persona que la padece. La misma admite que el concebir a la enfermedad como lo determinan los médicos la llevaría a la autodestrucción. Sin embargo, sigue con su vida sabiendo, consciente o inconscientemente, que vivir la enfermedad se trata de muchas cosas más de las que el sistema médico plantea desde una perspectiva reducida (y propia a su enfoque epistemológico). De esta manera, afloran nuevos sentidos que se contraponen a los experimentados antes de la vida de la enfermedad:

"…Te relajas un poco mas y ves la vida desde otra perspectiva… aprecias un poco más las cosas pequeñas y te das cuenta que la vida es hoy!!!...".

Estos nuevos sentidos se vinculan a una revaloración de lo que acontece. La mirada se amplía, agudizándose sobre sentimientos y percepciones redescubiertas.

Según lo desarrollado hasta aquí, en lo cotidiano es donde la persona lucha y ejerce su soberanía no contra la enfermedad objetivada, sino contra los diversos impedimentos sociales y personales que le tocan enfrentar día a día y que se resuelven en el escenario de la vida cotidiana, en el acto mismo de *vivir*. Un punto muy importante donde se puede ver esto es, que antes de vivir la enfermedad, las personas admitieron haber pensado en la muerte como salida a la situación que sabían les iba a tocar vivir. Una vez viviendo la enfermedad, experimentándola, hecha carne y después de un período de reestructuración de su biografía (donde ésta pasa a formar parte de lo cotidiano de acuerdo al yo), esta visión cambió; se encuentran nuevas formas de ver el mundo, la vida, los problemas y la muerte inmediata deja de ser una alternativa voluntaria principal.

"Tampoco vamos a decir que a partir de la diálisis me volví un monje tibetano… no… no es así porque la vida te va llevando… pero si, aprecias un montón las cosas. En realidad, más que nada yo con el tema de los afectos y eso siempre fui igual… me ayuda (refiere a la enfermedad) a valorar mi vida más que la… a pensar un poco en mi, en mi personalidad. ¿Por qué?, porque quizás no valoraba mi vida como realmente la tenía que valorar".

Esta nueva valoración aporta nuevos sentidos sobre la vida y también sobre la muerte. De la entrevistas realizadas se desprende que con la vida de la IRCT, la muerte se transforma en una posibilidad cierta; la amenaza de la finitud se hace presente por y en la vida de la enfermedad. El mundo social de la persona afectada entra en crisis y, como vimos anteriormente, la dimensión biográfica y vivencial sucumben casi totalmente ante un profundo sentimiento de incertidumbre, ambigüedad y ansiedad (Urreiztieta, 2004). Los

planteos existenciales surgen con fuerza y los proyectos de vida anteriores se truncan (Guiddens, 1995). En algún punto los cambios producidos por la enfermedad, como el cambio en el papel del sujeto en la sociedad, en su círculo familiar o en los referentes culturales, pueden ser entendidos (desde una perspectiva construida en torno al concepto de *identidad*) como una *muerte cultural*, según lo desarrolla Mendoza Luján en su trabajo (2007). De todas maneras en los casos investigados, la muerte como potencial desencadena profundos sentidos que hacen a la percepción de la vida como este "presente" perpetuo materializado en lo cotidiano.

Según lo mencionado un par de párrafos antes, las personas que viven con IRCT *sienten* en el vivir cotidiano, en el aquí y ahora; esto significa que en este trabajo lo cotidiano (incorporando en esto a las crisis, el sufrimiento, las limitaciones, etc.) se plantea como *la vida* y lo no cotidiano como *la muerte* para estas personas. Frases como *"y que le vas a hacer… hay que aguantar"* o "*esto (referido a la enfermedad) es lo que hay"* denotan la importancia que adquiere el ser y vivir el presente a pesar de la enfermedad. La muerte también significa la pérdida del contacto con los seres queridos. Principalmente en las personas con familia e hijos, siempre que se habló de la posibilidad de morir, se asoció fundamentalmente al no poder estar con algún amigo, familiar o sustentar económicamente a los hijos:

"…Tengo miedo, porque los doctores me dijeron que tome el medicamento porque me podía "quedar" en la operación… entonces por eso… Después por otra cosa no. Por mi no importa porque yo… pero por la nena…".

"…Y, mis hijos son todo para mi, son el motor para que yo… además por uno mismo, no por una cuestión de egoísmo, sino por uno… pero para mí ellos son el motor."

Notas finales: El valor de lo cotidiano y la vida del presente como el fundamento mismo de la resistencia a morir

Al contrario de lo planteado en el trabajo de tesis realizado anteriormente a ésta ponencia, una nueva lectura del material de campo (que hace hincapié en la importancia de los sentimientos y sentidos que surgen en las vivencias del presente por parte de las personas con IRCT) plantea una ruptura respecto a lo cotidiano y su importancia. En este caso podemos ver que lo cotidiano es el espacio, que las personas que viven con IRCT, *no pierden*. Podemos afirmar que la crisis existencial se hace presente a lo largo de la vida de la enfermedad. En algunos momentos esta crisis llega a ser casi total, pero en los casos abordados, siempre se optó por *"seguir adelante"*. Un seguir adelante materializado en la persecución de lo cotidiano, del estar *aquí y ahora*.

A esta altura podemos afirmar que lo cotidiano, en el caso de la vida con IRCT, es sentido y vivido como lo opuesto a la muerte. En las acciones de vida, de cotidianeidad materializada, de "objetivación" se manifiestan las formas de ir contra la muerte. El significado construido aquí de la muerte es principalmente de *ausencia*, de *pérdida de contacto*, de *supresión de lo cotidiano*.

De todas maneras, hay que reconocer que en entrevistas a los profesionales médicos y algunas personas enfermas, éstas han admitido que existieron casos en donde la crisis

existencial, la crisis biográfica, han llevado a que algunas personas se nieguen a realizarse el tratamiento de hemodiálisis, se nieguen a seguir con los cuidados en la dieta y lleguen hasta el extremo de morir. El desafío al conocimiento antropológico de estos casos en donde se puede apreciar lo no cotidiano, es que nunca podrán ser relevados.
Para finalizar, es lícito hablar de que este tipo de experiencias confirman los resultados aquí expuestos. Sin lugar a dudas consideramos importante el continuar con estudios que permitan establecer los diferentes grados o niveles de exposición a situaciones de crisis existencial extremos, cuáles son sus elementos significativos relevantes y cómo son vividos y sentidos por parte de las personas que viven la enfermedad. Este tipo de trabajos nos permitirán acercarnos aún más a las lógicas, valores y significados culturales construidos por las personas que viven enfermedades crónicas terminales en los ámbitos médicos modernos de nuestra sociedad.

Bibliografía utilizada:

▶ **Alonso, J.** (2009), *El cuerpo hipervigilado*, en: *Cuadernos de Antropología Social*. Número 29. Universidad de Buenos Aires. pp 103-120.

▶ **Alonzo, J. y Mantilla, J.** (2007), *Cuerpo, dolor y autonomía: de la naturalización del dolor al "derecho a no sufrir"*, en*: IV Jornadas de Jóvenes Investigadores Gino Germani*. 19 al 21 de septiembre del 2007.

▶ **Bury, M.** (1982), *Cronic Illness as Biographical Disruption*, en: *Sociology of Health & Illness*. Volúmen 4. pp 167-182.

▶ **Centro Único Coordinador de Ablación e Implante de la Provincia de Buenos Aires** (C.U.C.A.I.B.A.), *Cartilla para pacientes en espera de trasplante renal*. (Material brindado por uno de los informantes. Esta cartilla le fue entregada en la ciudad de La Plata cuando le diagnosticaron insuficiencia renal crónica terminal en el año 2001.)

▶ **Conrad, P.** (1987). *The experience of illness: Recent and new directions*. *Research in the Sociology of Health Care,* Número 6. pp1-3.

▶ **Csordas, T.** (1990), *Enbodiment as a Paradigm for Antropology*, en: *Ethos Magazyne*. Número 1. Volumen 18. pp 5-47.

(1994), *Introduction: The body as representation and being in the world*, en: *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge.

▶ **Deleuze, G.** (1991), *Posdata sobre las sociedades de control*, en: Ferrer C. compilador, *El lenguaje Literario*. Ediciones Nordan. Montevideo. Traducción por Martín Caparrós.

▶ **Elordieta, A.** (1978), *Fundamentos para una Psicobiología Antropológica*. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.

▶ **Fitzpatrick, R.** (l990), *Conceptos comunes de enfermedad*, en: *La Enfermedad como Experiencia*. Fondo de Cultura Económica. México. pp 19-41.

▶ **Giddens, A.** (1995) *Modernidad e Identidad del Yo.* Ediciones Península. Barcelona.

▶ **Good, B.** (1994), *The body illness experience, and the lifeworld: A phenomenological account of chronic pain*, en: *Medicine, Rationality, and Experience. An anthropological perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.

(1996), The body, illness experience, and the lifeworld: a phenomenological account of chronic pain. En Byron, J. Good Medicine, Rationality and Experience. An Anthropology Perspective. Cambridge University Press. pp 116-134.

▶ **Gracia, A.** (2004), *Qué hacer si un paciente pide ayuda para morir*, en: *Dilemas éticos en el final de la vida*. Edita: Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos. San Sebastián. pp 133-146.

▶ **Heath, I.** (2007), *Metters Of Life and Death*. Radcliffe Publishing. UK.

▶ **Heller, Á.** (1994), *Sociología de la Vida Cotidiana.* Ediciones Península. 4ª edición. Barcelona.

▶ **Kleinman, A.** (1988), *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*. Basic Books. New York.

▶ **Kleinman, A.; Brodwin, P.; Good, B. y Delvechio-Good, M.** (1992), *Pain as human experience: An introduction*, en: *Pain as Human Experience.An Anthropological Perspective.* University of California Press. Berkeley. pp 1-28.

▶ **Kovadloff, S.** (2007), *El enigma del sufrimiento*. Emecé Editores. Argentina.

▶ **Le Breton, D.** (1999), *Antropología del dolor.* Seix Barral. Barcelona.

▶ **Leguizamón, C.** (2006), *Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina Ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea,* en: *Revista Antípoda*. Número 3. Universidad de los Andes Editores. Bogotá. pp 91-121.

▶ **Mendoza Luján, E.** (2007), *La Muerte Cultural*, en: *Revista Pueblos y Fronteras Digital.* Número 4. pp 1-33.

▶ **Menéndez, E.** (1995), *Modelo Hegemónico. Crisis socioeconómica y estrategias de acción del sector salud*, en: revista *Antropología Médica*. Organización Panamericana de la Salud. Serie Planificación. Número 4. Buenos Aires. pp 55-63.

▶ **Saidel, M.** (2006), *La herencia foucoultiana en el abordaje de la biopolítica en Agamben y Esposito*, en: revista *BioPolítica*. Red de Investigadores de Biopolítica.cl. Chile.

▶ **Schutz, A.** (1995), *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

▶ **Urreiztieta, M.** (2004), *La sociología Interpretativa: Globalización y Vida Cotidiana*, en *Cuadernos Venezolanos de Sociología*. Volumen 13, Número 3. Venezuela. pp 457-470.

EL TEATRO SACRO, HIBRIDACIONES DESDE RITUALES DE LA MUERTE. UNA PRIMERA MIRADA
Una investigación en proceso

Carlos Fos

Aincrit - Centro de documentación CTBA
carlos_fos@yahoo.com.ar

"*El derecho de la relación etnográfica a que se le preste atención no depende de la habilidad que tenga su autor para recoger hechos primitivos en remotos lugares y llevarlos a su país, como si fueran una más o una escultura exótica, sino que depende del grado en que ese autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma -¿qué clase de hombres son ésos?- al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que surgen en escenarios desconocidos.*" Clifford Geertz.
"*Pero lo que en nuestro teatro puede hacer recordar el "rito", es lo que llamaría más bien modelos de comportamiento. Algo que no tiene nada que ver con la religión. Son reacciones biológicas que surgen en situaciones extremas. En los momentos de gran angustia, de alegría sin límites, de terror o entusiasmo, reaccionamos de un modo distinto de cómo lo hacemos en la vida cotidiana.*" Eugenio Barba.

El crecimiento de nuevas temáticas en los estudios teatrales es notable en los últimos años. Espacios invisibilizados, problemáticas no transitadas y el apoyo teórico sobre ciencias auxiliares poco frecuentadas en el pasado, son hoy tópicos o recursos de uso cotidiano por los investigadores del área. En las tierras baldías de la escena, ricas en producción, surgen proyectos de pesquisa de envergadura y profundidad en el tratamiento. Grupos de teatro comunitario, callejero, poéticas desandadas, se convierten en objeto codiciado para la mirada del profesional. Los textos de fuentes, inapreciables, vuelven con su energía multiplicadora en otros textos. La sociología, la historia, la filosofía y la antropología ofrecen su bagaje de experiencias y metodologías, enriqueciendo las visiones del especialista teatral. Un tópico que empieza a ser analizado es el teatro de sesgo ritual. Por supuesto que su tratamiento, en muchos casos, es resentido por modas de corte marquetinero que fomentan ópticas epidérmicas. En sociedades en la que los rituales se han paganizado, ocultando su función sacra purificadora, el rescate de una escena celebrante es complejo y genera tensiones de múltiple naturaleza. No se trata de codificar movimientos o gestos en métodos de actuación vacíos. El desafío es contextualizar cada elemento recuperado, sopesando su fuerza en el universo mítico de la comunidad que lo genera. Así la energía vivificadora que posee lo genuino (calificación que se refiere a su pertinencia en el hoy o no a un criterio esencialista) es posible de ser proyectada en trabajos de hibridación escénica. Una escena repensada, crítica a los modelos impuestos por ideologías que pretenden limitar su potencia como circulante de la violencia benéfica. De lo contrario repetiríamos esquemas complacientes con los mensajes dominantes, perpetradores de mediaciones entre los integrantes del entramado social, creadores de cuerpos dóciles. En estos esquemas, es la violencia tragédica la que encuentra cauce para su arrolladora marcha y se convierte en parámetro a copiar. El hombre queda reducido a una servidumbre intelectual, despersonalizado, sin herramientas para construirse críticamente, desarticulado. Reinan comportamientos ilegítimos, con un doble discurso hegemónico, que cuestiona y penaliza el caos que propicia sutilmente. Estas conductas autodestructivas no pueden detenerse con meras exhortaciones "bienintencionadas". Aislarlas en diques es inviable y cada uno de estos momentáneos cercos son parches que no disimulan una realidad en descomposición. Las

comunidades verán invertidos sus ejes de valores y serán asaltadas en sus estructuras para convertirlas en una suerte de superyó. Este superyó invadirá a cada individuo del colectivo y generará (por coerción o convencimiento) en ellos la imperiosa necesidad de ser funcional al nuevo orden, con un oscilante proceder, entre la mansedumbre y la rebeldía superficial. Y nos encontramos con una alarmante falsificación del espíritu de la fiesta, aquélla que reúne al conjunto de una comunidad en torno a sus miedos y expresiones atávicas. Quedan remedos de festividades, intentonas torpes por escapar de la sacralidad, porque lo sagrado siempre encuentra al hombre, no importa lo bien que haya borrado sus huellas. Y lo sagrado retornará bajo la forma de la violencia fundadora, que escapa al control aún del que cree que todo controla. Con estos mecanismos devastadores la violencia no sólo hace trizas la malla social, sino que se convierte en multiplicador de ese poder informe, superando su accionar los tiempos históricos y generando nuevos tiempos míticos. Es capaz de resistir los intentos inconscientes de las débiles estrategias esgrimidas para hallar una víctima propiciatoria en falta de fiesta. Esa violencia esencial que hace del hombre, como cazador, su propia presa, sigue en un espiral trágico demandando más cuerpos para devorar. Como dijimos, el teatro se convierte en una trinchera de resistencia ante las pretensiones de escamotear los cuerpos y fagocitar las fiestas. Se vuelve una expresión revulsiva que puede cuestionar los cimientos mismos de lo establecido. Así, emergen discursos escénicos genuinos, atravesando las grietas, escurriéndose por los suburbios de lo establecido. Y lo hacen como respuesta a las múltiples caras del acto creador, posicionándose contra los designios de la tabla rasa globalizadora. El hombre es vuelto a ser tratado desde su dimensión más inmediata, su medida esencial: su cuerpo. En este territorio personal se libra una batalla, muchas veces desigual. En ella el individuo pelea por conservar esa condición, por no ser pulido en sus singularidades. Es una formidable e imperceptible cinchada, sin concesiones, en donde juegan un papel desequilibrante los encuentros personales. Son espacios de construcción de lo colectivo, sin violencia indeseada, sin repeticiones estereotipadas, sin ecos alienantes. Y ladrillo tras ladrillo, cementado por el vigor ritual, se erige el edificio de la tribu. Los puentes de los torsos presentes destruyen las prédicas de disolución en la masa, que ya no aparecen atractivas, que ya suenan a peligrosos cantos de sirena. Sólo resta desandar la travesía hacia la fiesta original, sin pretender alcanzarla. Hay que comprender las mutaciones que las aculturaciones y los contactos con otros horizontes culturales han provocado. Se trata de un proyecto que retoma voces sometidas, gritos acallados por el olvido, pero vitales en la memoria común. De lo contrario, si estos retazos pretéritos carecieran de significado hoy, serían inútiles piezas de museo. Un nuevo peligro, ya que pueden vigorizar a las fuerzas que se pretende neutralizar. Es difícil no apegarse afectivamente a esas porciones de historia recobrada, manteniendo residuos de los mensajes instrumentados durante largos lapsos de tiempo por los que detentan el poder real. Como esta operación es automática, de difícil detección, se impone revisiones continuas para minibar su peso. De todas maneras, los enfoques antagónicos en juego se tironean, jalan de una guardia imaginaria para ganar terreno. La visión conservadora utiliza sus recursos para inventariar, amontonar aspectos rasgos sensibles a la empatía de una comunidad. Lo hacen sin criterio metódico, sin tener en cuenta los procesos históricos en los que estos rasgos se constituyeron. A esta postura ideológicamente perversa se contrapone la que vuelve sobre el material y lo problematiza desde el presente, estableciendo relaciones y grados de representatividad en el colectivo. En este marco teórico, se han instrumentado acciones desde experiencias teatrales periféricas en relación a los que concentran la mirada de los medios de recepción calificada. Estas expresiones, que rastrean en el mundo de los registros rituales no estratificados, han crecido desde los arrabales de la legitimación, destacándose por la heterogeneidad de los abordajes y por la potencia de sus voces. Potencia que se entiende en la calidad como meta, calidad que se logra a través del perfeccionamiento y el

esfuerzo, actitud muy alejada de viejos amateurismos. Algunas de estas expresiones artísticas nacieron como cuestionamientos a los productos impuestos desde los sectores dominantes. Desde esos orígenes se posicionaron como canales de lenguajes alejados del discurso oficial y aún del autodefinido como "progresista". Seamos precisos en cuanto a estas afirmaciones. El denominado "progresismo" es un terreno informe, de cuestionable identificación y, generalmente, funcional a los núcleos del poder que dicen confrontar. Cuando la disgregación contagiosa circula en la sociedad, consecuencia de un estado de injusticia no resuelto, estos actores políticos no responden a sus neblinosos principios declamados y reprimen con furia ciega. Tibios, con una vacía cadena de buenas intenciones como ideario, se recuestan en los más reaccionarios ante situaciones que escapan de sus capacidades de solución. Por eso, la apuesta sobre el rescate de las manifestaciones vitales, las sojuzgadas, que ingresan por los intersticios de los anacrónicos modelos reiterados por una historia manipulada y complaciente. El ritual y sus estilizaciones e hibridaciones con prácticas escénicas modernas puede ser díscolo a los deseos de un teatro burgués En contacto con estas formas teatrales, la identidad cultural, entendida desde categorías intelectuales reactivas a los cambios que el devenir propones, es capaz de marcar su huella de autenticidad. Tiene la oportunidad de organizarse como un entramado simbólico, que alejado de las cárceles la homogeneidad, se lance con atrevimiento a la tarea de atrapar fugazmente un cosmos en movimiento. Y para ello, utilizará mecanismos de percepción, de praxis y de sabiduría que definen a una sociedad en particular; mecanismos que exigirán comprenderla como un cuerpo preparado para alcanzar asociaciones plurales abiertas, más allá de los pequeños tabiques de la pureza originaria. En la actualidad se da un principio de diálogo, de cierta horizontalidad, en el que se producen trueques entre formulaciones tradicionales y otras de ruptura. El teatro investiga estos trueques voluntarios y se articula como uno más, en la medida que armoniza los imaginarios individuales con las síntesis colectivas que realiza la sociedad en que aquéllos se insertan. En el caso particular de América Latina, estos imaginarios deben verse como un proceso en construcción y reinvención constante. Y es en este proceso, como varios críticos lo han señalado, donde la aportación de los dramaturgos y teatristas en la línea de la búsqueda de la identidad con la realidad histórica es absolutamente decisiva. Como expresamos en trabajos anteriores esa exploración de los hombres de la escena se dirige hacia la fiesta, como encuentro que integra en la diversidad. En la última década es posible detectar productos elaborados por grupo teatrales que promueven el intercambio de procedimientos pertenecientes a culturas que nunca se hallaron en pie de igualdad. Sin el deseo de incorporar instancias exóticas a sus ofertas estéticas, incorporan herramientas de las ciencias sociales para comprender mejor el material que utilizan. Esta reflexión imprescindible, pondrá en crisis las ideas germinales con que el grupo de artistas inició su investigación. A medida que se aleje de estos reduccionismos lógicos, resultado del desconocimiento y de la postura europocéntrica en que fue formado, las posibilidades de reelaborar una poética sacra en una obra teatral respetable serán mayores. El derrotero del colectivo *Pueblos* está marcado por estas tensiones entre el voluntarismo ingenuo y las exigencias de una pesquisa profunda. Como otras agrupaciones observadas partieron con una cosmovisión que repetía esquemas de tiempo, espacio y ritmo de los países centrales. Sus creaciones primigenias se limitaban a la mezcla sin una justificación visible de recursos de la danza moderna y de danzas propiciatorias yaquis. Estos trabajos no tuvieron exposición pública y se ceñían a espacios de ensayo o no lugares como casas particulares. Estas performances, de dudoso valor estético, eran filmadas para corregir errores y evolucionar en los debates que se planteaban a posteriori. Un paso importante en el progreso del conjunto fue la incorporación al mismo de antropólogos especializados en el mundo cultural de los pueblos prehispánicos de México. En los encuentros preliminares los académicos contribuyeron con documentales que reproducían momentos de fiestas de las

comunidades que analizaban. Se hizo una lista de gestos y comportamiento del cuerpo en cada instancia ritual con la pretensión de imitarlos. Pero para que el ejercicio mimético tuviera sentido y no se restringiera una práctica lúdica, era imprescindible contextualizar esos movimientos en la celebración a la que pertenecían y ser conscientes de la simbología que expresaban. Esta etapa no contempló el estudio en profundidad de cada fiesta sacra, ni la relevancia en términos de originalidad del material ritual seleccionado.

En la segunda fase el grupo escuchó las cintas grabadas en los campamentos de narración coordinados en campo por los antropólogos. Utilizando mecanismos de la etnohistoria y de la recolección científica del relato, provistos por la historia oral, cientos de testimonios se recabaron con la finalidad de recuperar saberes verbales y corporales (codificados en danzas, cantos, poemas a las divinidades) relegados o marcadamente reelaborados desde la agresión cultural externa. Se procede a discutir el contenido de los audios y se propone que los integrantes del colectivo añadan sus testimonios personales. Con una integración heterogénea, que incluye jóvenes de familias europeas, mestizos y dos representantes de comunidades indígenas. En esta diversidad, más allá del discurso homogeneizador dominante impuesto, se disparan recuerdos que entretejen historias reveladoras de universos reprimidos. En este momento de la travesía es cuando los actores tropiezan con “verdades” que dejan de aparecer como tales. Su propio cuerpo, que creían relevado y conocido, es revisado desde otro costado. Asumen que se vieron encarcelados en técnicas y métodos que repetían como autómatas, sin verificar la relevancia de los mismos en su historia. Un ámbito secularizado como el que contuvo a cada uno de los integrantes del grupo a lo largo de su viva, distorsionó su capacidad de reelaborar los rituales en sus elaboraciones artísticas. Caen en cuenta que las mismas eran síntesis antojadizas de poéticas occidentales con genuinos retazos de discursos festivos, en un escenario confuso y pobre. Llegó la oportunidad propicia para repasar conceptos. Teatralidad era uno de ellos; primaba la estrecha actitud de negar una función espectacular en las manifestaciones festivas de los pueblos aborígenes. Así el elenco, en su mayoría, sostenía que las prácticas sacras ritualizadas eran preteatrales o parateatrales. No había dudas al respecto; el teatro como lo entendemos nace con la llegada del europeo y es sólo deseable un enriquecimiento del mismo con métodos de entrenamiento o definición espacial provenientes de los discursos rituales corporales o con nuevas dramaturgias extendidas a partir de ellos. Esta afirmación es una torpe generalización reñida con lo observable en el terreno de lo cotidiano. Esa división, reclamada con un celo que roza el capricho teórico, existe en buena parte de los ritos; en ellos, como en el teatro occidental, los oficiantes y los participantes tienen espacios y funciones diferenciadas. Aún cuando pensamos en aquellos rituales donde esta diferencia se borra en un trance colectivo, queda de todas formas una función espectacular del participante sin cual la acción no tendría sentido. En las crónicas de los viajeros y conquistadores en los primeros contactos con estas expresiones sacras, se ha contabilizado esta diferenciación a pesar de la intencionalidad manifiesta negativa del reconocimiento. Esta distancia pautada queda, sin lugar a dudas, sistemáticamente documentada en los estudios modernos que se oficializaron desde la antropología, la sociología y otras disciplinas en las últimas décadas, exploraciones que fueron origen de tesis, monografías y publicaciones académicas. Luego de varios días de discusión, el grupo de artistas plantea una serie de ejercicios corporales, en los que se articulan en igualdad de peso, las acciones motivadas por las enseñanzas rituales y elementos de técnicas modernas (en especial ejercicios del Odín). La conexión, forzada y sin suficiente cohesión, se profundiza en los intentos posteriores. Los artistas ceden al arquetipo de fiesta fetichista y abren la puerta a un horizonte amplio de oportunidades. Esa fiesta, que admiraban por sus aspectos externos, hace visible sus procedimientos internos, lejanos a las réplicas de poster de las empresas turísticas. Recuperar en el ensayo cotidiano, ese

territorio que labora con instrumentos relevantes para la reconstitución de la memoria y la curación de la comunidad. Un espacio, antes ilegible, que atraviesa la caricatura de una fiesta domesticada como síntesis apresurada y forzada de elementos mágicos, lúdicos, teatrales, religiosos, sin tradición alguna. En las primeras muestras a observadores externos al colectivo ya se apreciaron ruidos de transmisión, interpretados como una selección errónea del material sujeto a hibridación. Es por ello, que en una instancia posterior las danzas propiciatorias fueron cambiadas por danzas de vida y muerte, en las que los celebrantes quedaban expuestos a la formidable tensión de un devenir circular.

En la síntesis expuesta en ensayo la muerte es interpretada por varios actores y nunca es tomada como un poder negativo que ciega la existencia terrena. Por el contrario, en la performance son rescatados exitosamente las visiones de continuidad y regeneración de la vida, por lo que los cuerpos pueden sufrir decadencia física y un término pero la esencia que contienen buscará otros recipientes activos. Otro aspecto positivo fue la toma de conciencia por parte del elenco de la importancia de recrear las máscaras de los personajes-símbolos con rigurosidad de imitación. En los juegos coreográficos se mantuvo la búsqueda de cuerpos, muy sutil e intensa a la vez, interpretada por los individuos que tomaban el lugar de la muerte y a aquellos que eran cortejadas por ella. Se vieron dos planos diferenciados espacialmente. Uno estaba encuadrado en un clima de violencia recíproca muy acentuada, con incremento del miedo en aquellos que eran cazados por la Muerte, en sus múltiples apariencias. En una suerte de revista, eran cuestionados los que hacían culto de vanidad, de la juventud, de la riqueza material y de la soberbia, inertes ante la imagen de quien arrebata con un abrazo frío todos estos atributos. Pero no sólo valores negativos caían ante el irremediable final de los cuerpos.

En esta carrera desesperada por sobrevivir, celebrantes que estereotipaban las formas básicas de producción (sembradores, cosecheros, cocineros, etc.) y del arte, sucumbían ante la poderosa figura de rostro amenazante. Una música de vientos y tambores, en raudo ritmo, propiciaban la empatía del observador con lo observado. El otro espacio parcializado por objetos tenía una mirada opuesta. Se trataba de una danza cuasi amatoria, donde los celebrantes no rehuían el encuentro sacro, sabiendo que al contacto con la Muerte tendrían una experiencia superadora. Las máscaras eran diferentes, con una tendencia a la estilización exagerada. Los rostros retenidos en su expresión por el artificio, se insinuaban felices, extasiados por el placer de unirse a su amada eterna. Estos rasgos incrementaban las sensaciones erotizantes exhibidas en los movimientos coreográficos, sobre los que se había concretado una drástica operación de sincretismo. Ambos extremos del escenario, que se mostraba elevado sobre los observantes, contenían una acción de veinte minutos de duración, que comenzaba y finalizaba al unísono. El espectador debía repartir su atención sobre los dos cuadros, en una suerte de pantalla dividida con una oferta tan atractiva como enfrentada en sus temáticas y tratamiento. Al tratarse de una experimentación teatral, varios puntos quedaron para el análisis y posterior revisión. Podemos indicar como los más relevantes, la falta de coherencia escénica, ya que en ninguna instancia fue posible establecer relaciones entre las dos mitades de la escena. El puente imaginado, que incluía una breve danza en las que ambas representaciones de la Muerte se desplazaban solitarias y en discusión corporal, terminó siendo forzado y sin riqueza poética. Se produjeron baches en las dos coreografías, producto de la inexperiencia del grupo para la elección de material sacro ritual y su posible inserción en un esquema de teatro-danza moderno. Tampoco hubo un criterio claro para la confección del vestuario, que quedó a medio camino entre la mímesis y el diseño libre. Como punto positivo aparecía la belleza poética de los cuerpos en juego y la evolución del discurso dramático.

El colectivo estaba preparado para sus nuevas incursiones creativas; tomaron conciencia de que una obra, hasta la que se pretende rupturista, se completa con la intervención de todos, con la multiplicidad de valoraciones que es capaz de suscitar, con la profundidad que una pesquisa sin condicionamientos o prejuicios permite. Así, se propusieron, balanceando las dificultades y caminos sin salida que tendrían que sortear, una nueva relación con las formas en un devenir temporal distinto, que privilegia la horizontalidad, faculta la intervención de todos por igual y perpetra una revuelta contra el sistema de apreciación de las disposiciones que nos encorsetan. En los tres meses siguientes compartieron convivios con miembros de comunidades indígenas, sin interferir con ellas. Los contactos los hicieron a través de la mediación que propiciaron los antropólogos en campo. Con el respeto requerido, fueron invitados a festividades y pudieron preguntar y repreguntar sobre la experiencia de cada integrante de los colectivos con la muerte, extrayendo información definitiva para su camino artístico. Pero no todo se detuvo en este momento utilitario; hubo trueques en los que ambos intercambiaron pareceres sobre el valor de la memoria, la identidad y la necesidad de evitar la desconfianza basada en la jerarquización artificial de culturas. Este proceso de verse entre los dos grupos, con universos míticos propios impuros por las múltiples aculturaciones, duró un tiempo prudencial, marcado por los ritmos extra cotidianos. Algunos de los artistas dibujaron los vestuarios utilizados durante las festividades y ampliaron su galería de máscaras, con modelos no reproducidos en los libros que eran su fuente primaria. Las conversaciones con los sabios dieron nuevos datos sobre el origen y cambio de las coreografías sacras.

Fueron testigos, también, de un fenómeno de comunicación por tecnovivio entre comunidades separadas por las distancias geográficas en el marco de la violencia impuesta por los gobiernos de turno. En esta línea de trabajo se encontraron con el colectivo teatral salvadoreño *Nuestro Pueblo*, que contaba con una trayectoria más dilata en su búsqueda estética. Luego de varios meses de creación común, realizaron la reconstrucción de una ceremonia, con un lenguaje poético desacralizado e incorporando grandes pantallas, en la que se representaban imágenes de personajes míticos, que interactuaban con los actores-celebrantes. Asimismo, se reprodujeron danzas, resemantizadas, con un intercambio de procedimientos entre los movimientos festivos sacros y otros propios de la danza moderna. Cada danzante perfeccionó su ritmo interno y lo aportó al ritmo común, en el tránsito hacia gran Unidad rítmica, en la diversidad, que es lo pre-existente. Se quebró la barrera entre los actos de expresión y los creativos, y con ello se redefinieron hasta los ladrillos fundacionales de las nociones de lo público y lo privado. En este espacio, contenedor de metáforas y metonimias, fue posible transcribir un código; código que, al ser producto de múltiples cruces, nos hablara de codificadores subyacentes tales como las creencias, la cosmología, la economía, la política, entre tantos otros. Un espacio que sea herramienta de representación de los totales socioculturales. Esta performance fue repetida, casi litúrgicamente, en varias ocasiones, utilizándose espacios abiertos como plazas o parques. Para asegurar la real propagación se multiplicó a través de un programa de educación a distancia, que incluía la grabación de la expresión artística descripta y su difusión a través de videos, con el consiguiente fenómeno de mediación operado. Comunidades separadas por largas distancias y sin una relación formal continua fueron testigos de esta experiencia teatral. Durante las semanas posteriores a este trabajo, se crearon campamentos de narración oral, para que los diferentes grupos expusieran sus sensaciones. En estos encuentros se utilizan instrumentos de la historia oral y la etnohistoria, para ordenar y favorecer la fluida circulación de la paleta de voces participantes. Se persigue privilegiar la reconstitución de discursos coherentes que mixturan recuerdos de ceremonias pasadas con el resultado de las experiencias de cruce vividas recientemente, a partir del material que observaron. De

esta forma se evita caer en anecdotarios fragmentarios sin significado para la comunidad, y es posible confrontar modelos que sobreviven en las manifestaciones festivas con el producto de hibridación cultural que han experimentado, aún a través de la mediatización del video o de la transmisión simultánea en red. Si bien aún no tenemos los resultados finales, fue posible observar un marcado interés en los rasgos que separaban los rituales comunes. Todos coincidían en que la mejor manera de recuperar sus raíces era encontrarse con las demás colectividades para compartir vivencias. Cientos de kilómetros los separaban pero el acceso a internet, aún con los equipos mínimos, los había alentado a un proyecto de reconstrucción del cuerpo cultural original, dañado por las múltiples irrupciones externas. Y esta reconstrucción debía hacerse respetando las singularidades que cada comunidad desarrolló en los años de aislamiento. Los componentes de *Pueblos,* presentes en este evento, quedaron marcados por la fuerza del mismo y por la capacidad de sus colegas para lograr síntesis originales y equilibradas entre dos mundos culturales. Estaban listos para una nueva etapa creativa. Para concretarla, crearon un laboratorio de estudio y otro de elaboración artística. Así, nacieron dos esbozos de performance. En ellos, de una manera exageradamente didáctica, se planteaba la opción al sometimiento de los cuerpos. En los movimientos ritualizados hay un esfuerzo por responder con libertad absoluta y conciencia de sí, dentro de los parámetros de las gestualidades repetidas, a la despersonalización que prima. Se pone el acento, con cierta ingenuidad, en la reconstrucción del individuo desde su pertenencia a una comunidad que le da resguardo sin castrarlo, disputando la lógica de producción empresarial. Esa lógica de la explotación del hombre por el mismo hombre, es reemplazada por una de corte social, animada por leyes dictadas por un tiempo interior. El tópico elegido, puesto en un texto corporal de danzas tradicionales agiornadas, emparentaba la despersonalización citada con la muerte del individuo en aras de la masificación. Se volvía a pensar en el fin de la vida como un momento de la misma, un momento que podía ser confrontado y refuncionalizado en sus consecuencias. La Muerte sinónimo de alienación, de pérdida inconsciente en un marco yermo de pensamiento crítico.

Como podemos deducir, se operaron mejoras sustanciales en la faena del grupo, aunque no hubieran hallado discursos originales con la complejidad que el teatro de base ritual demanda. En este punto medio entre una producción banal, cosificada, llena de artificios efectistas y una plena y auténtica, *Pueblos* alcanzaba un acercamiento a una concepción dramática y escénica que se reivindica en el lugar de la restauración de las memorias, en el lugar del pleno ejercicio de la corporeidad. La memoria que expone las falacias de la muerte occidentalizada, esa muerte que tiene mil rostros y que es vendida como un producto por el capitalismo. Luis Mendoza, miembro del grupo desde su creación nos comentaba: “Sabíamos, cuando nos reunimos, que la elección que habíamos hecho era difícil. En primer lugar, veníamos de experiencias distintas y de formaciones artísticas que se complementaban en el teatro europeo, pero nos limitaban mucho al discutir sobre una búsqueda ritual. Los meses iniciales se consumieron en debates acalorados, en que algunos hablaban de visitar a las comunidades cercanas, mientras que otros preferían la inserción caprichosa de algunos recursos corporales en el marco de las enseñanzas de Barba y Pina Bausch. Cuando nos enteramos que había antropólogos trabajando en el rescate de fiestas indígenas, tratamos de contactarlos. Así se produjo la primera deserción; algunos pensaban que era una pérdida de tiempo ponerse a intercambiar experiencias con académicos sin relación con el hecho teatral. No obstante, la experiencia fue buena y, más allá de resultados parciales fallidos, nunca dejamos de buscar, de informarnos, de crecer. Un crecimiento árido, espinoso, donde las tentaciones por sumarse a otras miradas más complacientes con el mercado eran constantes.” (1)

(1) Entrevista personal a Luis Mendoza, Buenos Aires, 2005

Mendoza pertenece a una familia de origen español, sin relación alguna con el universo mítico que pretendía comprender, para ampliar su horizonte artístico. Es preciso reconocer el esfuerzo de un conjunto que ha empleado cinco años de su corta existencia en explorar los terrenos periféricos de lo teatral; un conjunto que continúa hoy experimentando sobre suelo virgen y movedizo.

La repercusión que obtuvieron es mínima, circunscripta a estudiantes o egresados universitarios y a otros artistas con inquietudes similares. La prensa los ha ignorado, así como los que pregonan el teatro de base antropológica de dudosa autenticidad, con altos grados de exposición mediática.

Podemos aseverar que con estos colectivos se divulgan versiones tergiversadas de los rituales festivos, descontextualizadas de los pueblos y de las creencias que los gestaron. En un campo teatral fragmentado, estas propuestas son válidas y cuentan con visibilidad. Este escrito prefiere resaltar la obra de los que apuestan por un mayor nivel de compromiso y entrega, renegando del divismo. Y con la acción de estos colectivos se inicia un campo original para la investigación teatral, requiriendo para el desarrollo del mismo del auxilio de distintas ciencias sociales y el establecimiento de nuevas categorías. Este campo de pesquisa se conformará teniendo en cuenta al menos dos actores: los grupos que buceen en las fiestas y sus rituales y extraigan genuino material para sus performances y los especialistas que se acerquen a ellas. Ambos serán afectados, por momentos condicionados, por las herramientas teóricas y prácticas con los que aproximen a este fenómeno cultural. Son espacios que nos resultan ajenas, que se configuran de acuerdo a las reglas que signan el devenir de la comunidad que las alberga. Pero también se evaluarán la secularización de nuestra sociedad, la globalización que sufre y la degradación a que la impulsa los criterios dominantes. Actores e investigadores académicos comprenderán que la fiesta sigue siendo una instancia en la que puede expresarse una dimensión última y trascendente de la realidad del colectivo. Una realidad estudiada desde planteamientos novedosos, que perfore la mediocridad teórica superada e invite a nuevos caminos de reflexión.

La última actividad relevada de *Pueblos* es un espectáculo presentado en una plaza, sin demarcaciones espaciales fijas, con una codificación corporal grotesca, cuasi obscena, con un vestuario alejado de su sentido utilitario. Tiempos fue el título elegido, en un juego de palabras, que promueven otro tiempo fuera del tiempo, en el espacio sagrado. Se parodiaba a las figuras de poder, reales y simbólicas, con un dejo de trasgresión presente. En las danzas estilizadas se apreciaba una intencionalidad no aleatoria, referida a este anhelo de subvertir el orden establecido y los mecanismos alienantes del mismo. Se trataba de una carnavalización exagerada, de una atmósfera de excesos, en la que la celebración abría la escena, en una titánica lucha de muerte y renovación. La música tuvo un lugar destacado, con instrumentos propios de las comunidades indígenas de la región costera media mexicana, a los que se plegaban teclados eléctricos y sones de jazz. Tiempos fue cambiando en sus distintas funciones, (entendamos funciones en el sentido burgués de la palabra) respondiendo a las correcciones y cambios propuestos por el interior del grupo. También se contemplaron las reacciones de los espectadores no pasivos y la interacción con las distintas etapas de la performance. Sigue Mendoza: “En esta oportunidad tratamos de organizar corporalmente las experiencias en trueque que tuvimos con los especialistas y con los miembros de la comunidad en los campamentos de oralidad. Vimos cómo una festividad cristiana conservaba, como resistencia, formas y simbologías paganas; tomamos esta idea para pensar en el contexto social en el que nos movemos y operar sobre él, trastocar sus

ficticios valores, poniéndolos contra las cuerdas. También tratamos de dejar huellas del renacimiento que promueve cada muerte, en sacrificio o no. Los ensayos fueron intensos y el resultado final abierto. Luego de cada encuentro revisábamos lo hecho y ajustábamos la propuesta. Para nosotros fue importante que algunos integrantes de las comunidades que habíamos visitado vieran la performance. Sabemos que este sendero no tiene un lugar de llegada, que el camino en sí es lo trascendental y en esto estamos. Conteniendo nuestros egos y respetando los ritmos."(2)

Dejamos este somero análisis de la producción de *Pueblos*, en un momento en que la evolución del grupo comienza a divergir de los intereses de la pesquisa que se realiza desde los ámbitos académicos sobre ritual. El reencuentro será siempre posible en la medida que el contacto permanezca. Para los dos queda una larga y fecunda aventura.

(2) Entrevista personal a Luis Mendoza, Buenos Aires, 2005.

COMPRENDIENDO EL ORIGEN DEL MAL

Maximiliano E. Korstanje

Philosophical Society of England, Newcastle UK
International Society for Philosophers, Sheffield, UK.
Universidad de Palermo, Argentina.
mkorst@palermo.edu

Introducción

Lucifer ha sido por mucho tiempo un objeto de estudio de filósofos y teólogos europeos. Tras su figura se esconden preguntas que hasta ahora no han podido ser descifradas correctamente. Para algunos, la cuestión de Lucifer encierra la esencia misma del mal. En efecto, si partimos de la base que el Dios judeo-cristiano es una entidad omnipresente, todopoderosa y comprensiva, queda inconclusa la razón por la cual permite el nacimiento de un ser destinado por su voluntad de poder a la corrupción(1). Algunos autores verán en este gesto, la inferioridad del mal con respecto al bien por constituirse como su más acérrima negación. Según esta vertiente, el mal no puede constituirse como tal sin el bien mientras que éste último tiene independencia ontólogica. Por el contrario, habrá quienes critiquen realmente la existencia de Dios como potencia espiritual y hasta algunos que cuestionen inexorablemente sus intenciones o su poder (Bernstein, 2006). No es extraño, incluso, observar que los orígenes etimológicos en cuanto a la conceptualización del mal difieren según el rol que éste ocupa en la vida e historia de los hombres. Cuando Lucifer se encuentra avocado a la protección del "monte sagrado" se lo denomina (Luzbel) o portador de la luz, pero cuando se transforma en opositor al régimen de Dios se lo llama Satanás, que significa "el adversario"(2). El presente trabajo se encuentra inserto dentro de una perspectiva intermedia y novedosa en donde se enfatiza no tanto en la rebelión ni en la presencia angélica, costumbre bastante extendida en las monarquías mesopotámicas como representación de los cortesanos, sino en el discurso que conlleva el nacimiento del mal y su influencia en la mitología judeo-cristiana.

La Muerte en Perspectiva

Desde un prisma filosófico, Gebauer y Wulf sostienen que el hombre de todos los animales es el único dotado de una carga extra pues no solo sabe que morirá en un futuro, sino que su propia existencia se encuentra determinada por el "accidente". Todas las culturas, sus tradiciones, e instituciones se encuentran abocadas a retrasar su propia muerte (Gebauer y Wulf, 2009). Desde un primer plano, C. Castoriadis observa que existe una tendencia moderna a considerar los mitos greco-romanos como verdaderos absurdos producto de la superstición. Sin embargo, esa misma propensión a ridiculizar lo diferente olvida que tan absurdos podrían sonar para los antiguos la idea de un dios hecho hombre, o la de una mujer virgen que da a luz a un dios, etc. En efecto, el tratamiento del autor revela la potencia y alcance de las construcciones mitológicas. Los mitos no son sólo construcciones fantásticas sobre determinado hecho sino verdaderos mensajes ético-morales que provee a la sociedad modelos simbólicos para comprender el mundo (Castoriadis, 2006: 147).

En Evans Pritchard, el mito debe comprenderse como aquel elemento *puro,* que se ubica por fuera de la perspectiva temporal de los grupos. Un acontecimiento mitológico no se ubica por medio de la sucesión de otro, ya que su función es legitimar o explicar las costumbres en forma generalizada. Por ende, el autor señala que el mito no puede ser estratificado en forma estructural; en otras palabras no existe dentro de la estructura social un lugar definido (en la medida temporal de la tribu) para los actores involucrados en el suceso mítico (Pritchard-Evans, 1977: 125). Por el contrario, para E. Leach no existe

una diferencia conceptual entre mito y ritual. Particularmente, nuestro antropólogo inglés sostiene que el ritual es una práctica simbólica mientras que el mito es su equivalente en un mundo hipotético o de ideas. La estructura social y las relaciones permitidas o desaprobadas se encuentran dentro de la estructura mítica. El mito se ubica por detrás de la práctica social. Consecuentemente debe ser estudiado dentro de su ámbito cultural (Leach, 1954; 1965) (Morris, 1995).

Considerando el argumento anterior, Malinoswski sostiene que el mito es un relato vivo el cual hace referencia al orden creador; tal como para las sociedades occidentales lo es la historia bíblica, para los *salvajes* el mito representa toda una estructura de creencias y de prácticas sociales por las cuales se codifican las creencias y se legitima el orden moral que permite intelectualizar al mundo natural (Malinowski, 1998). Según el desarrollo levistraussiano, la característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de los mitos (estructuras mitológicas) es coordinar esas incongruencias –que son de por sí irracionales interiorizándolas en el individuo. Un ejemplo claro sobre ellas, es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (luego del deceso biológico) (Lévi-Strauss, 1991; 1995; 2002; 2003).

Para M. Eliade el mito "*cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento… el mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente…los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralizad (o simplemente la sobre-naturalidad de sus obras)"* (Eliade, 1968:18).

Las sociedades consolidan sus ritos iniciáticos con el fin de reforzar sus propios mitos fundadores. Las generaciones más jóvenes son temporalmente arrancadas de la madre para ser reconducidos por diversas privaciones, hambre, insomnio, dolor físico, etc. hasta que finalmente se reintegran en una nueva forma, en un nuevo estado. Según M. Eliade con la revelación que se desprende el nuevo estado viene asociada confirmación de "los acontecimientos primordiales". La separación física lejos del seno materno representa a la muerte. Este simbolismo que se inicia, en la mayoría de las culturas, con los ritos de iniciación tiende a legitimar y repetir las enseñanzas de los dioses o las hazañas de los héroes míticos. El sufrimiento y el sacrificio se corresponden como dos elementos esenciales en esta clase de rituales. Por lo general, existen dos tipos de signos bien definidos en los ritos de iniciación: a) se arroja al neófito al aire para ser abrazado por los participantes como símbolo de su entrega a la divinidad, y b) se arroja fuego por sobre su cabeza sin tocarlo o herirlo simbolizando la purificación, muerte y renacimiento en un nuevo cuerpo, el guerrero o adulto. La escenificación sugiere que la muerte profana no adquiere un carácter negativo sino todo lo contrario, vincula a los nuevos hombres con el cosmos, la divinidad, la sexualidad y la producción económica. Eliade sugiere que los ritos de iniciación se refieren a la posibilidad de morir en manos de los seres divinos (Eliade, 2008).

Las escenificaciones rituales conllevan la idea de una muerte ya sea por inmersión en el agua, ritual cristiano de bautismo, circuncisión u de otra índole. Dentro de este contexto, se plantea nuestro tema de estudio. Las culturas elaboran frente a la muerte su propia imagen la cual se constituye como un terror primigenio a que las generaciones más jóvenes dejen este mundo antes de transformarse en hombres. En el mismo relato del bautismo de Jesús, el Espíritu Santo le dice a Juan, "*he ahí a mi hijo más querido, en quien tengo complacencia*[3] *".* El bautismo, en este sentido, no sólo refuerza el lazo entre el padre y su hijo, sino que se refiere a un nuevo estado purificado en el cual el héroe civilizador instituye un nuevo rito para todos sus seguidores. El fuego (incendios) y el agua (inundación), según Eliade son dos elementos altamente destructivos en la naturaleza que ponen al hombre en un estado de vulnerabilidad manifiesta pero que a lo largo de los

siglos ellos han sabido domesticar en su provecho. Emulando los procesos cíclicos de siega de la cosecha por acción del agua o el fuego, los mitos proveen una nueva refundación del orden destruido los cuales sustentan el orden político y económico de la sociedad (Eliade, 2006). Lo expuesto hasta el momento revela que el temor a la muerte de los hijos se corresponde como uno de los pilares que dan sustento a la sociedad; sobre todo si las víctimas no se han convertido en hombres o mujeres adultas. A diferencia de Levi-Strauss, Eliade considera posible estudiar la mitología de las sociedades modernas siguiendo similar parámetros de análisis extraídos de la etnología en sociedades primitivas. La literatura, el cine, y otras formas de entretenimiento se constituyen como campos fértiles para el estudio comparado de los ritos iniciáticos. No obstante, la pregunta es ¿qué dicen los mitos fundadores judeo-cristiano sobre el tema?, ¿puede considerarse al mal como la simbolización de tal temor?.

Etnofilosofía de la Muerte.

Entre las situaciones que el homo sapiens-sapiens, cuya antigüedad no data de unos 40 millones de años, puede controlar y modificar, la muerte y la vida han sido y son dos de los aspectos que escapan a su arbitrio. Aún en su lecho de muerte, o incluso una embarazada a punto de parir, nadie sabe el minuto exacto en que el enfermo morirá o el bebe nacerá. La muerte y la vida son no solo intempestivas sino que llaman a la cohesión social. M. Heidegger sugería, años atrás, que la muerte es lo único que el da-sein puede hacer por sí mismo sin asistencia de los demás (Heidegger, 1997). Empero la preocupación por el miedo a la muerte nace mucho antes del advenimiento de la filosofía existencialista. Para una correcta interpretación del fenómeno, es necesario remitirse a la filosofía de Epicuro, en el siglo III AC.

El desarrollo filosófico de Epicuro nace de una pregunta sencilla pero a la vez demasiado compleja: ¿cómo podemos alcanzar la felicidad?. La respuesta radica en la convergencia entre el placer y la ausencia de preocupaciones. Para poder encontrar la felicidad es necesario deshacerse de los miedos los cuales son 4: a) el paso del tiempo reduce el placer, b) el dolor es intempestivo, c) el miedo a la ira de los dioses, y d) el temor a la muerte misma. He aquí una contradicción en la cual Epicuro repara, si entendemos la muerte como el cese total de todos los placeres y la sensibilidad, ¿porque preocuparnos?. Si el postulado anterior es cierto, una vez muertos ya no sentimos. Encontramos entonces uno de las principales categorías de Epicuro que es, la expectativa de la muerte (Epicuro, carta a Meneceo).

H. Silverstein, siguiendo a Epicuro sostiene que la muerte tiene la función, anticipada de conectar con los propios sentimientos. Esta afirmación se encuentra sustentada por dos premisas básicas. X como objeto se conecta con los sentimientos de S como sujeto sólo si S coexiste con X. Segundo, la muerte de S no puede ser considerada por S mismo como un mal pero si por X. Silverstein asume que la conclusión de Epicuro debe ser naturalmente falsa. La tesis de Silverstein es que tememos a la muerte, porque ella naturalmente hace nuestra vida más corta de lo que queremos. El mal puede ser comprendido como la simbolización de la muerte (Silverstein, 1993). Por el contrario, M. Burley le critica a Silverstein, precisamente, haber comprendido incorrectamente los postulados de Epicuro. Simplificando, una cosa es temer a la muerte porque uno internamente tiene la creencia que no existe vida después de ella, y otra es que la vida se acabe sin su consentimiento. Volviendo a Epicuro, Burley sugiere que existen razones psíquicas más que elocuentes para sostener que el miedo a la muerte se fundamenta en dos valores principales a) la creencia que el más allá no existe, y b) la creencia en que morir es un acto doloroso el cual nos aleja del placer (Burley, 2008a). Ahora bien, si asumimos con Epicuro que la muerte, en tanto que fin de las sensaciones, es nada para el hombre y por lo tanto no debe ser considerada un mal, ¿como comprender el asesinato del prójimo?. Esta es tal vez, la contribución más clara de

Silverstein que rescata Burley. Comprender los genocidios y limpiezas étnicas desde una perspectiva de este tipo se convierte en algo sumamente difícil de digerir interpretando a Epicuro (Burley, 2010). Lo importante en comprender el miedo a la muerte de sí y de otros es principalmente la falta total de la consciencia y la experiencia (Burley, 2008b). La pregunta es ¿en qué lugar situamos al castigo?.

La pregunta anterior ha sido de capital importancia en la filosofía europea de los últimos dos mil años. No obstante, ha sido la teoría política de Thomas Hobbes una de las corrientes filosóficas más preocupadas por resolver este conflicto (para mayor detalle véase escuela materialista-mecanicista). Hobbes había sostenido, tiempo atrás, que en el estado de naturaleza los hombres se caracterizaban por la co-dominancia de dos tendencias totalmente antagónicas. La necesidad de expropiar a los semejantes de sus pertenencias se asociaba a un miedo irrefrenable a morir violentamente por avaricia de los otros, hecho que comúnmente conlleva la idea de "una guerra de todos contra todos". Precisamente la civilidad consistía en la renuncia subjetiva a la libertad natural depositando en un tercero, llamado Leviatán, el uso de la fuerza (Hobbes, 1998). Desde esta perspectiva, muchos de sus críticos interpretaron que el principio político de la teoría hobessiana se estructura en base al miedo a la muerte violenta, como un cese abruto a nuestro ego y a la búsqueda de "poder y vanagloria" (Oakeshott, 1975) (Pousadelas, 2000) (Ribeiro, 2000) (Strauss, 2006) (Hilb, C y Sirczuk, 2007) (Lukac, 2007) (Jenkins, 2008) (Korstanje, 2010). En consecuencia, podemos afirmar que la concepción del mal en la muerte se da por el miedo a no ser asesinado y no por el miedo a matar en sí. Precisamente, la pasión humana por el asesinato es contenida por el miedo a morir. Llevando este razonamiento a nuestro análisis, podría ser una de las razones válidas por la cual Dios no asesina a Lucifer luego de su rebelión. La necesidad de intelectualizar el caos, o mejor dicho contenerlo temporalmente, lleva a conjeturar que la muerte es mala. Ello es precisamente lo que han señalado los diferentes filósofos existencialistas, sean ateos o creyentes, en los últimos 70 años. La nada, cuya simbolización es la muerte misma, no solo determina nuestra vida, porque nacemos para morir, sino que también nos pone en movimiento. Como un viaje, la muerte es la última de las estaciones por la cual están contenidas todas nuestras acciones. Nace, entonces, un nuevo concepto para referirse a ese encuentro entre el ser o da-sein y la nada, la angustia (Sartre, 1997; 1998) (Heidegger, 1997) (Kierkegaard, 2003; 2006) (Fey, 2002) (Nietzsche, 2008) (Nebrada, 2009). Acertadamente, tal vez una de las mayores limitaciones de Epicuro, destaca Burley ha sido no comprender correctamente al "sacrificio" como la capacidad de vencer ese miedo a la muerte, de sí y de otros. Como resultado, si partimos de la especulación que el sacrificio nos redime del mal, ¿cual es su verdadero origen?, y con excepción de Abraham, admite Kierkegaard, ¿qué hombre sacrificaría a su propio hijo?.

El imaginario colectivo hace referencia al demonio o Satanás como una entidad monstruosa, cuyas facilidades y poderes rigen sobre la tierra, pero muy sobre todo por encima de todas las angustias humanas. Pactar con esta entidad maligna asegura cualidades que a los hombres les son negadas en sus propias sociedades. Pactar con Lucifer es la renuncia a la angustia otorgada por gracia de Dios. La adaptación moderna de Lucifer implica la aceptación de comerciar con la propia alma a cambio de amor, riqueza y salud. Tres principios básicos valorados por las sociedades industriales postmodernas. Por ese motivo, no es extraño observar que la presencia del mal dialoga a su vez con los valores de la propia sociedad. El mal es tan necesario para la sociedad y su comprensión de los eventos circundantes como el bien. La deformidad física la cual ha caracterizado la mayoría de las pinturas medievales en la antropomórfica de Lucifer representa la caída y la imperfección dada por la soberbia, constituyente del ser diabólico como tal (Aragonés-Estella, 2006: 17). La caída ya sea de Prometeo o Hefesto-Vulcano, en la tradición helénica, y también en la cristiana simboliza la desobediencia a la vez que refuerza el poder y autoridad de los dioses que expulsaron al "descarriado". Los dioses,

de esta manera, conservan la pureza primigenia insertando en el mundo el primer indicio de imperfección: querer más.

Economía del Mal.

Uno de los primeros expertos en analizar el mal como una forma económica fue Charcot quien recopilara casos de posesiones demoníacas. Dichas traducciones fueron luego decodificadas por S. Freud quien aducirá que los fenómenos de histeria disfrazados de posesión se mantienen inmutables a lo largo del tiempo; una prueba más de la eficacia científica por sobre la superstición medieval. Como sea el caso, el tratamiento freudiano sobre el tema apunta a la histeria como la causante de la mayoría de los casos de posesión diabólica. En consecuencia, para Freud el diablo es la representación de las pulsiones inconscientes y reprimidas de los aspectos sexuales humanos basados en el erotismo anal y el delirio paranoico. Centrado en el caso Haizmann en el siglo XVII (un monje medieval quien se suponía había pactado con Lucifer), Freud sostiene una tesis por demás interesante, el pacto representa una "fantasía neurótica" mientras el demonio se corresponde con su "un sustituto paterno". El caso Haizmann dejaba en claro como el monje se había sometido al demonio como hijo, luego de la muerte de su padre en tanto que en su ser-monje éste se revela contra la actitud femenina en respuesta a un supuesto sentimiento ambivalente ante la posibilidad de castración. Con este argumento en mente, Salomone explica "*en el estudio freudiano sobre Haizmann pueden observarse claros indicios del papel jugado por la identificación histérica"* (Salomone, 2008: 188). La confusión en la posesión hace referencia a la presencia del Diablo como un ente simbólico el cual se hace presente por medio del síntoma. En consecuencia, el significante no es culturalmente construido como los autores lacanianos sostienen, sino biológicamente derivado del proceso represivo. Lo innombrable o el ocultamiento de la verdad se hacen presente y real en el poseído. Surge de esta forma, la representación –máscara- del diablo implica una representación de su propia existencia (Salomone, 2008).

Antes de continuar se torna necesario explicar al lector que "Diablo" deviene, según el historiador R. Muchembled, del término "separador", aun cuando (paradójicamente) su función histórica ha sido la de unir a las comunidades europeas como representación imaginaria. La tensión sufrida por el sujeto y sus normas conlleva la idea de una sublimación que da origen (en el sentido freudiano) a la civilización. La creencia en la abundancia y la prolongación de la vida se contraponen con una incansable "sed" de consumo por lo sobrenatural. El miedo al mal, y a su encarnación: el demonio simbolizan un proceso de interiorización por el cual se niega la infelicidad. El origen del placer en las sociedades modernas se asocia a la tragedia y la desgracia del otro vinculante. El mal es generador de actividad física y psíquica en un sentido amplio cuya intelectualización se corresponde con las estructuras política y económica de la sociedad. El Demonio, Lucifer, o Satanás posee una connotación especial que lo lleva hacia el bien pues activa los resortes económicos de la producción y la reciprocidad. Siguiendo un análisis más refinado, podríamos decir que la divergencia entre bien y mal se asemeja a la de "civilización o barbarie", configurada e impuesta por los Imperios sobre el resto del mundo (Muchembled, 2000: 328).

Las brujas medievales tanto en Europa como en el nuevo mundo despertaban también toda una serie de temores y pánicos en la sociedad y miembros quienes había, de alguna u otra forma, tenido contacto con ellas. Un excelente trabajo de C. Karlsen sugiere que el temor en el contacto con las brujas se debía a la supuesta relación entre éstas y el demonio. En efecto, el mal, el diablo y todo lo caótico que ellas representaban se conjugaban en un puente entre el mundo de Dios y de su Enemigo. Las brujas y el mal no sólo eran enemigos de la sociedad misma por cuanto podían provocar la "ira de Dios", sino también enemigas de Dios y su creación. Con este concepto en mente, se desató una cacería (que castigaba físicamente no por lo hecho sino por lo que decían) que

terminó con el ajusticiamiento de muchas personas acusadas de brujerías, entre ellas la mayoría mujeres. las brujas conformaban un mecanismo social adaptado para devolverle al imaginario social la seguridad pérdida ante determinada situación adversa o desastre; una de las particularidades de estos personajes es que afectaban con su maleficio a ganado en general, pero también a niños y mujeres de "bien" (indefensos).

Por lo demás, el maleficio (además) se constituía como una convergencia entre dos opuestos bien definidos, la cultura encarnada por voluntad del hombre y las fuerzas naturales sobre las cuales el primero no tenía control. La bruja, con la ayuda de Lucifer o Satán, tendría control sobre las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, no todas las brujas ejercían sobre sus víctimas algún daño, sino (en ocasiones) todo lo contrario. Mujeres, diagnosticadas por los médicos con alguna enfermedad incurable que sobrevivieran milagrosamente, o dieran a luz podían también ser acusadas de invocar la ayuda diabólica. El Diablo encarnaba una seria ofensa (como la metáfora de su rebelión a Dios) contra el orden social dado, mas por ese motivo era temido y repudiado (Karlsen, 1987: 4-10). El trabajo de Karlsen evidencia que la cacería de brujas y la presencia del mal persiguen una función económico-social de distribución de bienes cuyas características principales versan sobre dos puntos, comprender la presencia de la muerte sobre los seres queridos y evitar que el maleficio afecte económicamente la vida de una comunidad. De cierta forma lo que prima en un pacto demoníaco, es la adquisición de valores o bienes que la sociedad se reserva exclusivamente para ciertos sectores; la circulación de los bienes que ofrece el mal son negados en la vida diaria a las personas ordinarias, o son restringidos.

Similares hallazgos pueden encontrarse en el rastreo etnográfico de W. Rae en la tribu Yoruba, sur de Nigeria, en donde las mujeres acusadas de practicar brujería parecen disputar el poder a los hombres a la vez utilizan el daño como una forma de coacción. Preocupadas por agrandar su nivel de riqueza o por salir de la pobreza, esta clase de mujeres (brujas) atentan contra la vida de un pequeño en gestación en el útero materno o incluso amenazan la relación genealógica entre le padre y su hijo primogénito. Al igual que en la Edad Media, las personas acusadas de brujería son juzgadas y condenadas a muerte siguiendo diferentes procesos rituales (Rae, 2008: 3). Al igual que para Karlsen, Rae sostiene que el principio de la brujería tiende a reducir la tensión y la ambivalencia en ciudades que intentan alternar modernidad con tradición. La brujería, es en consecuencia, no sólo el pacto con las "fuerzas de la oscuridad" sino una forma de superar las contradicciones de la propia comunidad. Cuestiones relacionadas a la infertilidad y a la producción de bienes juegan un papel importante en la comprensión del mal y la brujería.

Una Introducción a la Rebelión de Lucifer

Para una mayor comprensión del fenómeno, hemos de analizar exegéticamente el mito conocido como la "rebelión de Lucifer" hasta su final destierro fuera del cielo, espacio por el cual se simboliza "el centro ejemplar" en el sentido geertziano clásico. Indudablemente, el comienzo del mal para la tradición judeo-cristiana comienza con Lucifer y la Caida de Adán y Eva. C. González-Marín nos ofrece una explicación que lleva como tesis principal la idea que la demonización de la mujer como conducto de la tentación, la sensualidad y la debilidad es el prerrequisito para la construcción de una alteridad del mal. "*El Malo es efectivamente el otro del bueno, pero inicialmente porque es el otro del sí mismo también"* (González-Marín, 2005: 122).

Lo "angelical" parte de algo más importante que lo ideal, de la lucha entre lo carnal y el mundo de las ideas donde no se tiene ningún tipo de necesidad fisiológica. El ángel en este sentido, no es la criatura más perfecta, sino el principio del mundo espiritual y su paradójico final que encierra "todo principio de generosidad" (Svenungsson, 2010). González-Marín considera que en el fondo, la soberbia abre el camino a la alteridad por su imposibilidad de comprenderse como patrón de ficcionalidad. El soberbio, el caído, el

orgulloso quiere hacer explícito aquello que considera que es pero que nadie reconoce; se abre una duplicidad que da origen a la otredad en un sentido lato. El soberbio quiere ser criatura y creador al mismo tiempo aun cuando siempre es puesto en el rol del creado. No obstante, uno de los problemas metodológicos observado en el texto de González-Marin es la explicación sobre las acciones que la divinidad teje con respecto al mal. Si el demonio es una construcción nacida del doble juego de la alteridad, ello no explica literalmente ¿Por qué un Dios que no ha dudado en arrasar ciudades o aniquilar civilizaciones enteras por su soberbia, no hace lo mismo con Lucifer?, ¿Por qué los textos hebraicos parecen dispares en este sentido?, ¿muestra a un Dios enérgico contrastante contra otro dubitativo?. Este será el problema, que lentamente, iremos examinando en el presente trabajo.

En perspectiva, la tesis de la reciprocidad o teoría de los dones parece tener algo que decir al respecto. Como ya han observado M Mauss (1979), B. Malinowski (1986) y C. Lévi-Strauss (2003), las sociedades reservan para sí dos canales o circuitos en los cuales se intercambian bienes, quienes circulan determinados bienes en un sentido no puede hacer circular otro en el sentido opuesto. De esta forma, cada uno se asegura entregar y recibir los mismos bienes en el intercambio. De esta manera, el mito fundador de la no-muerte de Lucifer asegura implícitamente que quien da la vida quede proscripto para quitarla. Ir en sentido contrario es romper las reglas de uno de los tabúes más importantes de las sociedades occidentales y orientales. Quien da la vida se encuentra vedado para quitarla.

Sobre la relación entre la brujería en Nueva Inglaterra, Estados Unidos y la producción económica aún queda mucho por explorar y decir. Karlsen examina 6 historias de mujeres condenadas a muerte por brujería encontrando que en esas narraciones, las condenadas no tenían hermanos, hijos varones o se encontraban casadas sin hijos. En consecuencia, al no tener una línea masculina de descendencia o ascendencia heredaban o poseían territorios, ganado y bienes por herencia que por derecho consuetudinario le correspondían a los hombres. La legitimidad de estas mujeres era puesta en duda por el círculo de acusaciones que versaba sobre ellas. Para el autor, las causas del fenómeno obedecen a un tema de fertilidad y dinámica productiva (económica). En Nueva Inglaterra entre 1620 a 1725 de un total de 158 mujeres acusadas por brujería, 96 (61%) eran mujeres sin hermanos o hijos varones, 62 (39%) con hermanos e hijos varones. De un total de 64 mujeres enjuiciadas, 41 (64%) no tenían hijos o hermanos varones mientras 23 (36%) si los tenían. Asimismo, el número de mujeres condenadas sin hijos o hermanos varones era de 25 (76%) y 8 (24%) con hijos o hermanos varones. Esta dinámica evidencia, sin lugar a dudas, no sólo la relación que existe entre el mal, la fertilidad y la conformación de un linaje patrilineal pero también el valor que tiene en la tradición cristiana el hijo varón (Karlsen, 1987: 102).

La brujería, en estos términos, como fenómeno social y político se corresponde con dos puntos principales que ya hemos analizado. Por un lado, existe una lógica productiva asociada a la capacidad de “herencia y posesión” de bienes mientras que por el otro existe también la necesidad de comprender aquellas cuestiones que son contrastantes con los valores de la sociedad, como es la muerte de un hijo o el no-nacimiento. Precisamente aquellas cuestiones que atentan contra el orden social mismo, pero que se saben son inevitables. Si partimos de la base que una “buena mujer” daba a luz hijos varones para la consecución del linaje paterno, las brujas encarnaban todo lo contrario. Básicamente, la persecución de brujas y el mal enraizado en sus supuestas prácticas diabólicas eran funcionales a la lógica productiva de la sociedad puritana y patriarcal.

Decodificando La Caída

Si bien Lucifer, como encarnación misma del mal se encuentra presente en todo el antiguo y nuevo testamento, no es sino en el génesis que se hace referencia a esta

entidad. Sin embargo, no existe consenso en señalar si se trataba de Lucifer o del Arcángel Sammael (Graves y Patai, 2000) o simplemente una serpiente que nada tuviera que ver con ambos. Uno de los libros “llamados apócrifos” por la Iglesia Apostólica Católica Romana sugiere la presencia de un Lucifer enfrentando a un Dios que ha dejado y abandonado al universo a su propia suerte. Precisamente, es Lucifer quien promueve una rebelión con la idea de fundar un orden racional en un universo cada vez más caótico subsumido bajo la lógica del amor. ¿Es que acaso es el amor un aspecto caótico del universo?.

El Libro de Urantia describe con lujo de detalles los motivos de la revuelta como así también la lucha entre Lucifer y Miguel –no de la forma tradicional – como un intento por imponer la lógica con respecto al sentimiento. Como ya se ha sostenido, según el ángel rebelde, gracias “al amor” el Universo habíase sumergido en un caos y desorden sin precedentes; desde esa perspectiva, el colapso no sólo era inminente sino podría ser evitado si Dios le concedía un co-gobierno alternando al amor la imposición de la razón y el orden; en este contexto, sólo la aceptación de la lógica y la jerarquía (oligarquía) de los más poderosos y sabios podía llevar a un nuevo orden en donde primen la razón y el equilibrio. Podría decirse, que Lucifer es uno de los primeros tecnócratas del cielo y fue acompañado en su revuelta de otros serafines como Satán (príncipe de Satanía), Caligastia y Daligastía entre otros. Es interesante también mencionar algo sobre los Ángeles que siguieron a Lucifer. Cuenta el libro de Urantia que embriagados por luz del “Querubín rebelde”, se unieron a él ángeles de gran jerarquía en la pirámide celestial pero a la vez también aquellos de la más baja. Los ángeles de categorías intermedias como así en reino de los hombres se mantuvieron leales a Dios. ¿Cuál es la significación de este hecho?.

La rebelión de Lucifer implica la adhesión de quienes no tienen nada y de quienes temen perder el poder. No obstante, la influencia del libro de Urantia sobre el mundo cristiano es ínfima y por una cuestión de espacio no nos ocuparemos de este interesante texto en el presente trabajo. La lectura oficial de los textos canónicos apuntan a que los Ángeles son entidades creadas por Dios con libre albedrío, debido a ello y tentados por la vanidad, la soberbia y en el relato de los nephalim la lujuria (Génesis, 6-1:4), son enfrentados, derrotados y desterrados del cielo por los Ángeles fieles a Dios(4). No obstante, como veremos a continuación otra lectura más profunda vinculada a la descripción densa en el sentido de C. Geertz, es posible(5).

Las referencias a la rebelión de Lucifer en la compilación que obedece al viejo testamento no son voluminosas, y son algo contradictorias entre sí. Sin embargo, es en Ezequiel e Isaías de donde el imaginario colectivo ha elaborado su leyenda de este hecho inmemorial. En efecto, los profetas en la antigua Israel cumplían un rol muy importante, eran los encargados morales de observar la conducta de los reyes, o de aquellos poderosos quienes precisamente por motivo de su poder se encontraban fuera del puño de la ley. En la mayoría de los pasajes proféticos como el Juicio contra los Dirigentes (Isaías, Cap. 3) se enfatiza en los deberes morales y éticos de los gobernantes de Israel. En otras palabras, el profeta se constituye como “la consciencia” del soberano, de aquel quien precisamente por su poder no tiene conciencia alguna, ni remordimiento y culpa en el sentido nietzscheano. Esta sería la interpretación superficial de los textos proféticos y el génesis de Lucifer. La tentación persigue al gobernante y es menester mantenerse en gracia divina para no caer. Pero existe una lectura más profunda que puede hacerse del fenómeno.

En un sentido lacaniano, Lucifer representa lo impensable, aquello que no se dice en el lenguaje, lo que no posee estructura, y impronunciable: *la muerte del hijo primigenio.* Es cierto, por otro lado, que los estudiosos se han concentrado en la importancia que el primer hijo varón tenía para la tradición judía en el Éxodo (hecho rememorado en la muerte de los primogénitos), en Abraham o en Job, o más enfáticamente en la parábola

del Hijo Prodigo, pero se ha descuidado el relato sobre la rebelión de Lucifer como el primer texto que vincula este arcaico temor a los textos bíblicos. Al igual que Caín por haber matado a su hermano, Lucifer quien se revela contra su padre, es desterrado, vedado, condenado simbólicamente a vagar por el mundo fuera del Cielo con la misión de tentar y hacer caer a la humanidad, pero misteriosamente ha sido exonerado, se le ha perdonado su vida. En apariencia la no exterminación del ángel rebelde, parece un acto insignificante para quien no dudó en otros relatos en exterminar casi a toda la humanidad "productos de sus pecados", pero cualitativamente significativo.

Al respecto, escribe Ezequiel (Ez. 28) *"Vino a mí palabra de Jehová, diciendo: Hijo de hombre, levanta endechas sobre el rey de Tiro, y dile: Así ha dicho Jehová el Señor: Tú eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría, y acabado de hermosura. En Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbunclo, esmeralda y oro; los primores de tus tamboriles y flautas estuvieron preparados para ti en el día de tu creación. Tú, querubín grande, protector, yo te puse en el santo monte de Dios, allí estuviste; en medio de las piedras de fuego te paseabas. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad. A causa de la multitud de tus contrataciones fuiste lleno de iniquidad, y pecaste; por lo que yo te eché del monte de Dios, y te arrojé de entre las piedras del fuego, oh querubín protector. Se enalteció tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor; yo te arrojaré por tierra; delante de los reyes te pondré para que miren en ti. Con la multitud de tus maldades y con la inequidad de tus contrataciones profanaste tu santuario; yo, pues, saqué fuego de en medio de ti, el cual te consumió, y te puse en ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te miran. Todos los que te conocieron de entre los pueblos se maravillarán sobre ti; espanto serás, y para siempre dejarás de ser".*

A grandes rasgos, este párrafo simboliza de las lecturas proféticas con mayor exactitud el sentido que se le da hoy día al fenómeno en estudio. Si bien existen referencias en Is. 14.11.23 o Ez. 31, el mensaje no aparece contextualmente fundado en Lucifer sino en el poder opresor de Babilonia. En el Génesis 1.1, Lucifer nuevamente aparece para tentar el hombre pero ya investido de una simbolización maligna consumada de su acto primero por el cual fue expulsado. Misma lectura puede hacer del Libro apócrifo de Enoc, en el cual se narra la historia de los ángeles guardianes quienes movidos por el orgullo y lujuria decidieron comandados por Shemihaza pervertir a la humanidad introduciendo el pecado. Es precisamente, el libro de los Vigilantes (Gen. 6: 1-5) el que narra con lujo de detalles la caída de los ángeles que engendraron con mujeres humanas a los nephilim o gigantes. Los hombres se multiplicaron por toda la tierra con "hijas hermosas", viendo eso, los ángeles guardianes destinados a proteger a los hombres fueron seducidos por Shemihaza para apararse y procrear con las hembras humanas. El resultado de esa unión, fueron seres insaciables que pervirtieron todo lo bueno que había en el hombre producto de la vanidad y el orgullo. Como castigo, Dios ordenó a Gabriel, Rafael y Uriel un diluvio que purificara la tierra mientras que los ángeles rebeldes son encadenados a un sufrimiento eterno mientras los gigantes son exterminados.

"1 Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres, les nacieron hijas hermosas y bonitas; 2 y los Vigilantes, hijos del cielo las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros: "Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos". (Gn 6:1-4). 3 Entonces Shemihaza que era su jefe, les dijo: "Temo que no queráis cumplir con esta acción y sea yo el único responsable de un gran pecado". 4 Pero ellos le respondieron: "Hagamos todos un juramento y comprometámonos todos bajo un anatema a no retroceder en este proyecto hasta ejecutarlo realmente". 5 Entonces todos juraron unidos y se comprometieron al respecto los unos con los otros, bajo anatema. 6 Y eran en total doscientos los que descendieron sobre la cima del monte que llamaron "Hermon", porque sobre él habían jurado y se

habían comprometido mutuamente bajo anatema. Estos son los nombres de sus jefes: Shemihaza, quien era el principal y en orden con relación a él, Ar'taqof, Rama'el, Kokab'el, -'el, Ra'ma'el, Dani'el, Zeq'el, Baraq'el, 'Asa'el, Harmoni, Matra'el, 'Anan'el, Sato'el, Shamsi'el, Sahari'el, Tumi'el, Turi'el, Yomi'el, y Yehadi'el" .

Al igual que Lucifer que fue designado como ángel protector, los vigilantes son castigados a una eternidad de sufrimientos pero se les perdona su vida. En semejanza al mito de Prometeo quien da los hombres el conocimiento del fuego, los ángeles al mando de Shemihaza dan a la humanidad el conocimiento de artes oscuras*, "3 Shemihaza enseñó encantamientos y a cortar raíces ; Hermoni a romper hechizos , brujería, magia y habilidades afines; Baraq'el los signos de los rayos; Kokab'el los presagios de las estrellas; Zeq'el los de los relámpagos; -'el enseñó los significados; Ar'taqof enseñó las señales de la tierra; Shamsi'el los presagios del sol; y Sahari'el los de la luna, y todos comenzaron a revelar secretos a sus esposas. 4 Como parte de los hombres estaban siendo aniquilados, su grito subía hasta el cielo"*. (Ex 3:7-9).

En respuesta al sufrimiento humano, Dios dispone un gran diluvio y encomienda al arcángel Gabriel que extermine a los niphilim. Shemihaza y sus discípulos son finalmente encadenados en donde son obligados a asumir las culpas por sus perversiones. Ya hemos analizado el rol de la muerte prematura en aquellos que "más amamos" como nuestros hijos, creencia que explicaría tentativamente porque Dios no acabo con la vida de su rebelde creación, ahora examinaremos y profundizaremos aún más en el vínculo final que existe entre la perfección, el castigo y la muerte simbólica como formas económico-sociales destinadas a crear la solidaridad inter-tribal; construcciones que además se encuentra presente en gran parte de las mitologías indo-europeas.

La Perfección, el castigo y el sepulcro.

El análisis del mito de la caída de Lucifer se encuentra en Ezequiel capítulo 28 y debe descomponerse en tres partes. La primera de ellas relacionado a la creación en sí misma y a la perfección… ("*por cuanto se enalteció tu corazón, y dijiste: yo soy un dios, en el trono de Dios estoy sentado en medio de los mares (siendo tú hombre y no Dios), y has puesto tu corazón como corazón de Dios; he aquí que tú eres más sabio que Daniel; no hay secreto que te sea oculto. Con tu sabiduría y con tu prudencia has acumulado riquezas, y has adquirido oro y plata en tus tesoros. Con la grandeza de tu sabiduría en tus contrataciones has multiplicado tus riquezas; y a causa de tus riquezas se ha enaltecido tu corazón)".* Este primer párrafo no hace expresa referencia a Lucifer sino al poder político derivado de la acumulación de riquezas, y la posibilidad que éstas tienen de enaltecer el corazón para transformalo.

La segunda vinculada al castigo propiamente dicho "(*en Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbunclo, esmeralda y oro; los primores de tus tamboriles y flautas estuvieron preparados para ti en el día de tu creación. Tú, querubín grande, protector, yo te puse en el santo monte de Dios, allí estuviste; en medio de las piedras de fuego te paseabas. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad. A causa de la multitud de tus contrataciones fuiste lleno de iniquidad, y pecaste; por lo que yo te eché del monte de Dios, y te arrojé de entre las piedras del fuego, oh querubín protector)".* He aquí el segundo de los elementos principales del mito, la protección. En efecto, al igual que Prometeo o Shemihaza, Lucifer está a la custodia del monte Sagrado donde habita Dios. Su misión es no sólo alabar a su creador sino además protegerlo. A diferencia de los pecados del hombre quien fue creado imperfecto, Lucifer lleva consigo un doble estigma, el de su perfección corrompida.

Veamos pues, la última frase vinculada al sepulcro como forma de destierro y de desolación que respalda nuestra hipótesis planteada. *(Se enalteció tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor; yo te arrojaré por tierra; delante de los reyes te pondré para que miren en ti. Con la multitud de tus maldades y con la iniquidad de tus contrataciones profanaste tu santuario; yo, pues, saqué fuego de en medio de ti, el cual te consumió, y te puse en ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te miran. Todos los que te conocieron de entre los pueblos se maravillarán sobre ti; espanto serás, y para siempre dejarás de ser)"* (Ez. 28). A causa de la falta, el infractor es arrojado a las afueras del "centro ejemplar" en donde todo es equidad y solidaridad. En consecuencia, la presencia de la maldad hace referencia a las injusticias e inequidades del mundo que pueden quebrar el sistema antropológico de reciprocidad. En casi toda la mitología judeo-cristiana, el pecado encarnas las consecuencias no deseadas de la acción misma que rompe el lazo con el otro. Empero lo expuesto hasta el momento sigue sin resolver, realmente, ¿cuál es el real sentido hermenéutico del pecado?.

Conclusión

Se ha presentado evidencia sobre la presencia en nuestra sociedad de dos valencias (si se nos permite el término) totalmente opuestas. Por un lado, se nota que Lucifer era poseedor de todo aquello simbolizado como valioso para el resto de los ángeles como la hermosura, brillantez, y sabiduría. Su propio nombre, portador de la luz hace referencia a la claridad como signo distintivo y positivo de las sociedades occidentales europeas. Pero producto de la vanidad, el orgullo y la corrupción, es entonces la parte oscura de lo bueno, se origina la traición, mas, dice Dios "dejaras de ser", pero faltaría añadir "seguirás existiendo". Su traición desencadenó su caída, su pasaje a un reino subterráneo de tormento.

Dios permite que Lucifer siga existiendo no por su debilidad como algunos teólogos han promovido, sino como forma ejemplificadora del ritual de la solidaridad entre los hombres (tabú). Lucifer queda así vedado, como las brujas quedan excluidas del mundo económico de la comunidad. A diferencia de la mitología grecolatina que promueve la lucha entre padres e hijos, e incluso el asesinato de uno u otro, las estructuras mitológicas judeo-cristianas prohíben el filicidio. Opone los principios vida a muerte, ya que quien da la vida no puede matar: la mujer. Pero Dios (también) está vedado así mismo para dar muerte a Lucifer de la misma forma que quien hace un regalo está vedado para pedir que se lo devuelvan.

Simbólicamente, los agentes que operan en el canal de la vida corren contrarios a los agentes encargados de dar muerte. Ello representa una lógica que lleva a la sociedad hacia la propia preservación (no tiene ningún sentido que quien da vida también mate a quien da vida). En consecuencia, se forman canales de reciprocidad bien definidos cuya reproducción material obedece a las dinámicas del capital. Empero la muerte como hecho ontológico fundante no distingue género ni edad mucho menos rango social y debe de alguna manera ser intelectualizada. Uno de los terrores más recónditos y menos aceptados de Occidentes es la muerte de los "hijos", o las generaciones más jóvenes. El mito de Lucifer, como eje fundante del mal, no solo nos habla de dicho miedo sino también advierte sobre el peligro que la muerte del hijo representa para el canal de reproducción familiar (no es de extrañar que las brujas medievales fueran en principio acusadas de dañar a mujeres o niños indefensos). En ese contexto, Lucifer y el mal se corresponden con elaboraciones mítico-simbólicas cuyo fin es comprender lo que por naturaleza se nos presenta como inasible al control humano, la muerte de la progenie.

Reconocimiento

El autor quiere agradecer especialmente a Mikel Burley de la Universidad de Leeds, en Reino Unido quien tan generosamente ha prestado parte de su valioso material que nos ha facilitado la escritura de la presente ponencia.

Notas

(1) Aún siendo el Serafín Lucifer uno de los ángeles más amados por Dios y más poderosos cuya misión era proteger al "hombre". Es discutida dentro de los teólogos la función del ángel. Para algunos, su raíz etimológica del griego *angelos* significa mensajero mientras para otros el ángel cumple una función de mediador simbólico entre los hombres similares a otros dioses secundarios de las mitologías politeístas.
(2) Algunas fuentes no alineadas de la angeología sugieren que su nombre original fue SATANEL y una vez rebelado por orgullo ante DIOS el cual una vez desterrado fue rebautizado como Satanás.
(3) Nuevo Testamento, Mateo, 3: 13-17.
(4) El Libro de Enoc hace referencia en su sección Sexta conocida también como el Libro de los Vigilantes a un grupo de ángeles comandados Shemihaza (análogo a Lucifer) decidió engendrar hijos con las mujeres de la tierra dando origen a los nephalim, entidades gigantescas que devoraron y corrompieron todo el trabajo de los hombres y sus cosechas fomentando la vanidad, el orgullo y el engaño. En castigo, Uriel, Miguel y Rafael desterraron a estos ángeles del cielo.
(5) Geertz, C sostenía que la cultura y los fenómenos culturales pueden estudiarse y comprenderse mejor si se utiliza una descripción densa cualitativa. La conducta humana está sujeta a parámetros específicos que el antropólogo sólo puede observar in situ. En este sentido, la cultura debe ser interpretada como texto con estructuras gramaticales y sentidos. Citando al filósofo inglés Ryle, Geertz sostiene que si yo veo a una persona guiñando un ojo a otra, puedo comprender una insinuación pero quizás esa señal no sea más que un tic nervioso. Por ese motivo, cualquier hecho social como entramado simbólico debe ser analizado desde dos perspectivas. La primera lectura del fenómeno se refiere a una descripción superficial en donde el investigador va incorporando los elementos a su alcance para luego en una segunda etapa llegar a la descripción densa o explicativa de la situación. Para mayor detalle véase Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las Culturas.* Barcelona, Gedisa.

Referencias

Aragonés-Estella, E. (2006). "Visiones de Tres diablos medievales". *De Arte,* vol. 5: 15-27.

Bernstein, R. (2006). *El Abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde 11/09.* Buenos Aires, Katz.

Burley, M. (2008a). "Harry Silverstein´s four dimensionalism and the perputed Evil of Death". *International Journal of Philosophical Studies.* Vol. 16 (4): 559-568.

Burley, M. (2008b). "The B-Theory of Time and Fear of death". *Polish Journal of Philosophy.* Vol. II (2): 21-38.

Burley, M. (2010). "Epicurus, Death and the Wrongness of Killing". *Inquiry.* Vol. 53 (1): 68-86.

Castoriadis, C. (2006). *Ce Qui Fait la Gréce.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Douglas, M**.** (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Buenos Aires, Nueva Visión.

Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno.* Buenos Aires, Emece Editores.

Eliade, M. (2008). *Muerte E Iniciaciones Místicas.* Buenos Aires, Ed. Terramar.

Epicuro, de Samos. *Carta a Meneceo.*

Fey, E. (2002). "consideraciones sobre la Angustia y la Nada". *Signos Filosóficos,* num. 8, Julio-Diciembre, pp. 305-311. Disponible en http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=220&article=205&mode=pdf. Extraído el 25 de Mayo de 2009.

Gebauer, G. and Wulf, C. (2009). "After the death of Man, from philosophical anthropology to historical anthropology". *Iris,* Vol. 1 (1): 171-186.

Graves, R. y Patai, R. (2000) *Los Mitos hebreos.* Madrid, Alianza Editorial.
Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las Culturas.* Barcelona, Gedisa.

González-Marín, C. (2005). "Las Mujeres y el Mal". *Azafea.* Vol. 7: 119-129. Ediciones Universidad de Salamanca.

Hilb, C y Sirczuk, M. (2007). *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano.* Buenos Aires: Prometeo.

Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil.* México, Fondo de Cultura Económica.

Jenkins, M. (2008). "Time for Leviatan?". *Philosophy Pathway,* Vol. 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.
Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo.* Santiago, Editorial Universitaria.

Karlsen, C. (1987). *The Devil in the shape of a Woman. Withcraft in Colonial New England.* New York, Norton.

Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor.* Buenos Aires, Losada.

Kierkegaard, S. (2006). *Tratado de la Desesperación.* Buenos Aires, Quadratta.

Korstanje, M. (2010). "El Temor en Thomas Hobbes como Organizador Político: notas preliminares sobre la paradoja profesional". *Contrastes, Revista interdisciplinar de Filosofía.* N. 15: 167-186.

Leach, E. (1954). *Political System of highland Burma.* Londres, Editorial Bell.

Leach, E. (1965). *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona, Anagrama.

Lévi-Strauss, C. (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco.* Madrid, Paidos.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural.* Buenos Aires, Ediciones Paidos.

Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y Significado.* Madrid, Editorial Alianza.

Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje.* México, Fondo de Cultura Económica.

Lukac de Stier, L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes.* Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

MacKendrick, K. (2009). "Evil in World Religion at the University of Manitoba (2002-2008): an introduction and provocation". *Golem,* Vol. 3 (1): 38-55.

Malinowski, B. (1998). *Estudios de Psicología Primitiva.* Buenos Aires, Editorial Altaya.

Morris, Bryan. (1995). "La interpretación de los símbolos". En *Introducción al estudio antropológico de la religión.* Barcelona, Paidos.

Muchembled, R. (2000). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Nebrada, J. J. (2009). "El Hombre libre en nada piensa menos que en la muerte". *Gazeta de Antropología.* Num. 25, texto 25-03. Material disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G25_03Jesus_Nebreda_Requejo.html. Extraído el 20 de Junio de 2009.

Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica.* Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil Association.* Oxford: Basil Blackwell.

Pousadela, I. (2000). "El contractualismo hobbesiano". *En La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx.* A. Boron (Compilador). Buenos Aires; Editorial Eudeba. Pp. 365-379.

Pritchard-Evans, Edward E. (1977). *The Nuer.* Barcelona, Editorial Anagrama.

Rae, W. (2008). "A prevalence of Witches: Witchcraft and Popular Culture in the Making of a Yoruba Town". *Journal of Religion and Popular Culture.* Vol. 18. Artículo 18. Disponible en 222.usask.ca/relst/jrpc/18-witches.

Ribeiro, Renato J. (2000). "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". *En La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx.* A. Boron (Compilador). Buenos Aires: Editorial Eudeba. Pp. 15-38.

Salomone, L. D. (2008). "La Posesión Demoníaca". *Documenta Laboris.* Ensayos y Tesis en Psicoanálisis. Número 12, pp.177-191.

Sartre, J. P. (1997). *El Existencialismo es un humanismo.* Buenos Aires, Ediciones del 80.

Sartre, J. P. (1998). *El Ser y la Nada.* Buenos Aires, Losada.

Silverstein, H. (2003). "The Evil of Death". *In M Fischer,* (ed.). *The Methaphysic of Death.* Stanford, Stanford University Press. Pp. 95-116.

Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Svenungsson, J. (2010). "Wrestling with Angels: or how to avoid decisionist Messianic Remances". *International Journal of Zizek Studies.* Vol. 4 (4).

Troijano, P. (2004). “Exorcismo y Literatura: pervivencia de las fórmulas de identificación demoníaca en la literatura occidental”. *Ilu, Revista de Ciencia de las Religiones.* Vol. 9: 211-226.

Fuentes Bibliográficas

Antiguo Testamento, Profeta Isaías. (Is. 14.12-14).

Antiguo testamento, Profeta Ezequiel. (Ez. 28.12-19)

Antiguo testamento, Profeta Ezequiel. (Ez. 28 completo)

Antiguo testamento, Génesis, (Génesis, 6. 1:4)

El Libro de Urantia. “La Rebelión de Lucifer”. Documento Número 53. Urantia Foundation. Disponible en www.urantia.org.

El Libro de Enoc. Libro de Los vigilantes. Capítulo 6, Capítulo 9 y Capítulo 10. Material disponible en http://www.gratisweb.com/apocrifos/Henoc.htm.

Nuevo Testamento. Capítulo 5, Versículo 2 a 10.

EL MUSEO DE LA MORGUE: UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO SOBRE UNA MUESTRA DISCIPLINADORA

Blas Amato Uriburu

ENaM-UBA
blas.Amato@gmail.com

Introducción

Este trabajo fue realizado gracias a mi condición de docente de la materia de Antropología en la Escuela Nacional del Museo, pues todos los años junto a los estudiantes de la carrera acudimos al Museo de la Morgue Judicial para visitarla. El propósito es desarrollar un análisis partiendo de entender la muestra a través de las ideas de hegemonía, ideología y positivismo sea en un plano social como académico. Esto apunta a desnaturalizar las ideas de mostrar los objetos como simplemente enmarcados dentro de la idea de "gabinete de curiosidades", y ver una muestra en tanto resultado de relaciones sociales, con discursos explícitos e implícitos, que no son evidentes pero identificables y atribuibles a una determinada ideología.

Particularmente en este trabajo vamos a analizar la muerte como un objeto de estudio que adquiere distintos significados en un mismo contexto. En este museo, la muerte produce una simbología determinada, vinculada con relaciones de dominación, con discursos y prácticas científicas.

De acuerdo a Walsh (Walsh 1992), los museos son espacios cuyos objetivos se centran en generar conocimiento. Nacieron en un marco de exotismo y curiosidades, conociéndose como *wünderkammer,* o cuarto de maravillas, en los siglos XIV y XV. Estos espacios eran gestionados y promovidos en un contexto anterior al Renacimiento, donde el interés por las artes y las ciencias se enmarcaban en una época que comenzaba a dejar atrás el oscurantismo y la demonización propias de la edad media. De esta manera, los museos ajenos a las instituciones eclesiásticas eran lugares que irradiaban curiosidad por el conocimiento científico, el cual era visto como contrario y hereje al dogma propio del Vaticano y de la Iglesia Católica.

De este modo, personalidades como Miguel Servet, Galileo Galilei, Nicolás Copérnico entre otros, se vieron envueltos en una cruzada contra la Iglesia Católica, quien veía cómo su poder de determinar el conocimiento a través de un método correcto e incorrecto, basado principalmente en el terror más que en demostraciones propias de la ciencia, se descomponía paulatinamente.

Así vemos cómo un paradigma fue lentamente sustituido por otro, tal cual lo planteara Thomas Kuhn (Kuhn 1971) en "La estructura de las Revoluciones Científicas". Los viejos dogmas no brindan respuestas ante las preguntas que surgen cada vez más, nacen anomalías dentro del paradigma dominante, y nacen nuevas hipótesis para dar respuesta a estas dudas. Las múltiples miradas de la vida adquieren distintos significados, y el cuerpo humano pasa a ser un objeto de estudio, así como su nacimiento, su desarrollo y su muerte.

Descripción

Un poco de historia

El Museo de la Morgue Judicial se encuentra en la calle Junín número 760, entre la calle Viamonte y la avenida Córdoba, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, compartiendo edificio con la Facultad de Economía de la Universidad de Buenos Aires. De acuerdo a la criminalista Marcela Jorge Ramírez, "*En este predio, que aún pertenece a la Universidad de Buenos Aires, funcionó hasta la década del 40 la Facultad de Medicina,*

razón por la cual al crearse la Morgue Judicial el 27 de marzo de 1908 se creyó conveniente instalarla en esa casa de altos estudios. Posteriormente Medicina se trasladó al actual edificio de Paraguay al 2100 y Ciencias Económicas ocupó ese espacio, permaneciendo las dependencias de acceso por Junín y Viamonte destinadas a la Morgue Judicial."(1) En su interior se realizaban las autopsias y los estudios de los sujetos cuyos decesos no habían sido por causas naturales.

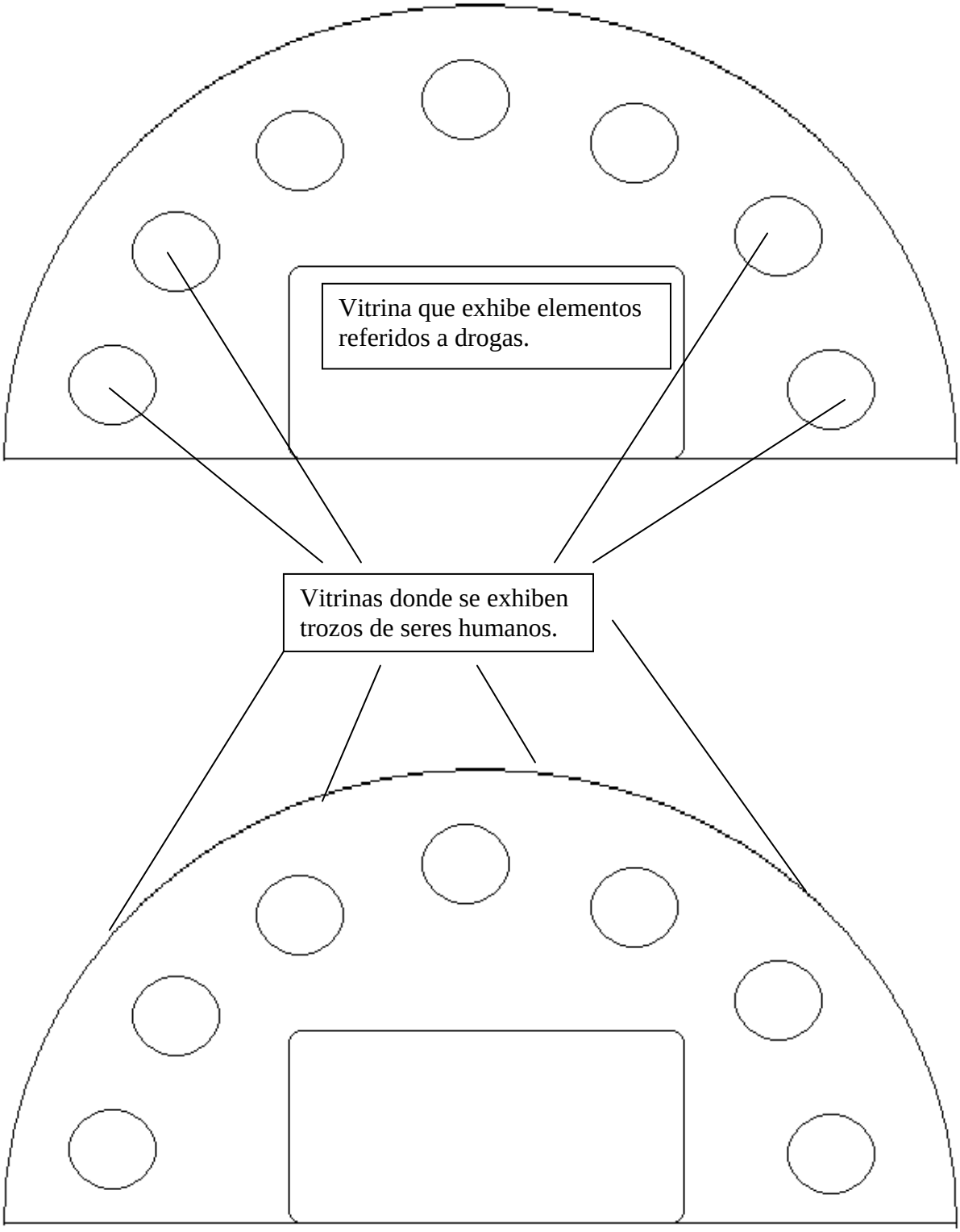


Fig 1y 2. Planta de la sala del Museo de la Morgue. En éstas se puede apreciar cómo todos los objetos de la muestra "miran" a un centro, donde se encuentran todos los elementos relativos al mundo de los estupefacientes.

Descripción de la muestra

Como vemos en las figuras expuestas, la sala es semicircular, con los cuerpos y los pedazos de los mismos en vitrinas que miran hacia el centro del lugar, donde se encuentra otra vitrina que exhibe objetos referidos a la producción, uso y comercialización de drogas tanto ilícitas como lícitas. Delante de estas vitrinas unos escaparates que contienen también piezas de cuerpos muy bien mantenidas. Esta sala es pequeña, con persianas bajas que dan a la facultad de económicas. La disposición de las vitrinas con respecto al centro hace ver una especie de panóptico gracias al cual se tiene a entera disposición todas las exhibiciones de los cuerpos.

En la sala se pueden identificar objetos de todo tipo y proveniencia. Los clasificamos en 6 tipos:

a) trozos de cuerpos (cabezas, extremidades, miembros, torsos) y cuerpos
b) fetos, reproducciones de cuerpos(2)
c) objetos referidos al consumo, producción y venta de estupefacientes lícitos e ilícitos
d) objetos referidos a organismos estatales de seguridad (banderines de cuerpos de policía, de bomberos, etc.)
e) objetos que se usan medicinalmente(3) y recortes de diarios que explican sus usos.
f) objetos usados por los habitantes de las cárceles, tales como *facas*(4).

Cada uno de los objetos tiene su respectivo nomenclador, donde se explica la proveniencia de estos objetos.

La sala está absolutamente limpia, pintada de blanco y bien iluminada con luz artificial. Sobre la moldura del techo se encuentra una frase en latín escrita en letras doradas: SAPIENS NIHIL AFIRMAT QUOD NO PROBET, es decir “El sabio no puede afirmar lo que no puede probar”.

Discurso institucional del museo

El objetivo de este trabajo, como dijéramos en la introducción, se basa en realizar un análisis de los distintos significados que adquiere la idea de muerte en este lugar. De este modo, centraremos este punto en dos partes: el discurso institucional escrito y oral. Es decir, el existente en los nomencladores de los objetos citados previamente; el origen legal de dicho museo y el discurso realizado por el guía de la muestra

Discurso escrito

Los nomencladores se dividen en diversas categorías. Nosotros nos centraremos en aquellos referidos a los trozos de cuerpos humanos y a los estupefacientes.

Los nomencladores de los restos humanos están hechos en la primera mitad del S. XX. Por la vejez, denotan colores amarillentos, y la tipografía que ilustran está hecha con máquinas de escribir de la época. En éstos figuran el nombre y los datos, tales como tamaño, color, origen, dimensiones, etc. Además de estos datos, explican de quiénes eran esas piezas. Este es un detalle no menor, pues muchas veces se menciona la proveniencia de nacionalidad, el trabajo que hacían o donde vivían. Junto a éstos, si existían o había registros, recortes de diarios que tienen relación con la persona. Por ejemplo, en la entrada de la sala, en el año 2002, estaba la cabeza del “Pibe Cabeza”, con su nomenclador y con recortes de diarios del momento explicando quién era, en qué

época vivió, su procedencia y su historia. En algunos casos, nomencladores explicativos y aclaratorios de época actual del discurso que figuraba en los nomencladores originales.
En la mayoría de los casos, se explica cómo falleció el sujeto a quien había pertenecido esa pieza. Así, a modo de ejemplo, un pedazo de piel con un tatuaje tiene un nomenclador explicando que pertenecía a un presidiario, de procedencia italiana, de edad adulta y que murió en condiciones detalladas en el nomenclador.

En el caso de los estupefacientes, la situación es distinta. Existe una sola vitrina para exhibir estos objetos. Proporcionalmente ocupan menos espacio, pero la cantidad de objetos pueden llegar a ser la misma cantidad que las piezas exhibidas en las otras vitrinas. Estos objetos tienen una serie de características. La primera es que son objetos actuales, por lo tanto la vitrina es renovada constantemente. En ella se encuentran objetos que se usan para el consumo, la comercialización y transporte de estupefacientes lícitos o ilícitos. Existen tuqueras(5), papel para armar, pika-pikachu(6), fotografías a color de mulas(7) asesinadas, innumerables mecanismos para transportar las sustancias y no ser detectados, riñoneras con los colores rojo, amarillo y verde(8); una estatuilla de terracota que simboliza un habitante de rasgos altiplánicos con el "acullico"(9), una "chuspa"(10), hojas secas de coca; cucharas, encendedores y jeringas para preparar la sustancia a inyectarse. Todos ellos tienen nomencladores muy similares a los existentes en los restos de los cuerpos: amarillentos, escritos a máquina y con la misma tipografía.

Discurso oral

De acuerdo a lo que plantea el doctor que realiza las autopsias, el Museo de la Morgue Judicial es un organismo que depende de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En este predio, originalmente funcionaba la Facultad de Medicina, que luego se mudó a donde está actualmente, en la calle Paraguay frente a la Plaza Houssay. Explica que en la Facultad de Medicina se realizan autopsias actualmente, pero que en su momento, muchas de las autopsias realizadas por los estudiantes de medicina, eran usadas para hacer estudios de patologías y de anatomía humana. Comenta también que el museo originalmente fue creado con el propósito de crear una muestra que dé cuenta de muertes en relación con la violencia y de las patologías humanas, tanto físicas como psíquicas.

Muchos de los restos de los cuerpos que figuran en el museo permanecieron ahí luego de que nadie los reclamara. Los cuerpos exhibidos se mantenían a la espera del reclamo de algún pariente por alrededor de cinco años en la morgue. Al no haber ningún reclamo, se pedía autorización al Poder Judicial para exhibirlos. Esto ocurrió durante las décadas del 20 al 50.

El discurso de presentación es siempre el mismo, pues muestra la historia y los criterios del ordenamiento y la génesis de la muestra

Discurso subyacente de la muerte y la educación

Como dijéramos antes, cada una de las vitrinas exhibe partes de cuerpos que fueron humanos y que no contando con nadie que reclamara por ellos se tomó la resolución de exhibirlos. Max Gluckman (Gluckman 2003) plantea que la muerte es tal si es social. Es decir, la muerte biológica junto a la muerte acompañada y representada en un ritual social logra conformar una superación de la pérdida física del fallecido, sea grupal como individual. En el mundo cristiano, la muerte y su estudio adquiere un significado especial, pues de acuerdo a José Antonio Jara Fuente (Jara Fuente, 1996), ésta se centra en "la destrucción física del hombre, la subjetivación del discurso

eclesiástico del bien morir que el individuo opera, y los fenómenos que acompañan a su extinción." Sin embargo, y siguiendo con la idea de Jara, "se ha obviado una aproximación de singular importancia, el análisis de la instrumentalización que los grupos dirigentes hicieron de la muerte no sólo con el fin de reconducir la contestación social a ese modelo de dominación hacia un discurso del sometimiento inconsciente al mismo; sino también de integrar y cohesionar al propio linaje y a la misma clase nobiliaria. En fin, el análisis del hecho de la muerte como un mecanismo más de preservación del modelo social existente."

El discurso criminológico positivista nace con la idea de romper con la escuela clásica que planteaba a la razón como punto de partida. Esta escuela positiva del derecho penal propone el reemplazo del derecho natural y sus apriorismos por el saber obtenido empíricamente. De este modo, ya no estudian la idea de delito y pasan a estudiar al delincuente, cambiando el centro de análisis de lo más abstracto por lo más concreto.
Por lo tanto, plantean un cambio en el método de estudio. La escuela clásica, que se basaba en la razón como punto de partida, era considerada como especulativa y utilizaba un método deductivista, pues partía de una idea abstracta para concretarse en un dato, claramente concreto. En cambio, la nueva escuela positiva proponía utilizar otro tipo de método, de índole inductivista, pues afirmaba que no existe un decreto divino que dictamine lo que es verdadero y lo que es falso, pues ello se encuentra en la realidad social, que debe ser analizada para comprenderla y preverla.

La escuela clásica, denominación dada por Enrico Ferri de modo despectivo para referirse a los juritas pre-positivistas, se encontraba relacionada con el Iluminismo de la Revolución Francesa de 1789. Esta escuela, de acuerdo a Fernando Velázquez (Velázquez 1997), tenía una postura clara respecto del sistema penal que venía operando en el sistema absolutista anterior a la Revolución Francesa. Por ello, Cesare Bonesana y otros pensadores, tenían una visión crítica respecto de la pena de muerte, la tortura y planteaban la necesidad de controlar el ejercicio de la función punitiva. Los suplicios, tan frecuentes en Europa como medio de castigo, eran cuestionados.

Michel Foucault (Foucault, 2001) plantea que a lo largo del S. XVIII las revueltas y los levantamientos lograron evitar ejecuciones. También describe y explica el proceso de la reforma penal. De acuerdo a este autor, la condena se daba porque que el acto delictivo era considerado una ofensa al Príncipe. Luego de la caída del régimen, esta dicotomía delincuente/príncipe es reemplazada por la dicotomía delincuente/burgués. Por lo tanto, un acto delincuente pasa a ser entendido como una ofensa a la clase burguesa.

El proceso de la reforma hizo que los castigos fueran distintos a los suplicios. De acuerdo a este autor, dicha reforma se basó en:

- Especializar el procedimiento judicial
- Burocratizar el juicio
- Incluir partes para no concentrar en el juez la decisión

De este modo, entran en la escena judicial diversos "operadores técnicos", que hacen más despersonalizado el castigo, y lo legitiman científicamente. Es decir, toda la operación judicial pasa a ser operada de manera más racional y efectiva.

Se ve un cambio inicial en cuanto a la "humanización" de los castigos, pues a partir de esta reforma, las penas se llevaban a cabo dentro de un espacio vedado a la mayoría de la población, al contrario de lo que sucedía con los suplicios, cuyo objetivo era el carácter público del castigo y del sufrimiento del condenado. En los suplicios el público participaba en todo el ritual. Con esta reforma, el público genera todo un conocimiento partiendo de la simbolización del condenado y de la condena. Todo esto debido al peso de la razón, que se basaba en ciertos principios heredados de la Revolución Francesa. Luego, esa evolución siguió y se topó con la idea de la experiencia como base fundante de la nueva reforma. Así surgió la escuela criminológica positivista.

Dicha escuela contó con exponentes muy influyentes a nivel mundial, tal como Enrico Ferri, Raffaele Garofalo y Cesare Lombroso. Éste último determinante en cuanto a la concepción del delincuente, pues estableció una serie de tipos de criminales. Todos ellos tienen una cosa en común, que sus actos estarán determinados por ciertas anomalías biológicas que presenta su cuerpo. De este modo, plantea al criminal como un ser patológico, sobre quien el medio social no tiene influencia, proponiendo que su criminalidad es innata. Trazó ciertos rasgos fenotípicos característicos de los criminales, vinculados fundamentalmente con la forma del cráneo y del rostro. Esto lo realizó a través de un proceso inductivo de observación de características en algunos de los criminales, tal el famoso caso del bandolero Villella.

De esta manera se visualiza cómo surge la idea de *criminal*, susceptible de ser estudiado y tipificado. De acuerdo a las ciencias biológicas, todo tipo científico debía servir para prever lo que sucediese en su sistema. De este modo, se apostaba por prever los actos criminales en función de características físicas.

Control social y desviación

Esta idea del criminal fue difundida rápidamente en gran parte del mundo occidental. No es casual que esto haya coincidido con una época, fines del S. XIX y principios del S. XX, en la cual se sucedieron repetidas oleadas de migraciones en el continente europeo. La gran cantidad de esta gente acudía a los nuevos países por motivos laborales, pues en su lugar de origen la situación económica era muy poco alentadora. La gran mayoría de los migrantes pertenecían a la clase trabajadora, constituida en gran parte por integrantes sindicalistas de corte ideológico anarquista y socialista. Así, el auge de esta escuela estudiosa de los actos delictivos se encuentra en relación con una serie de demandas que exigía la clase burguesa para poder controlar las nuevas clases sociales que fueron poblando las naciones donde acudían estas masas de gente.

De acuerdo a Lila Caimari en su libro, *Apenas un delincuente*, "*hacia 1900, todas las comisarías de Buenos Aires actualizaban periódicamente esta galería original con series de retratos de ladrones conocidos colgados en las paredes de sus salas de espera*". De este modo, prosigue Lila Caimari, "*las fotografías institucionales, junto a las huellas digitales, los datos antropométricos, los prontuarios, y las ruedas de reconocimiento, constituían la tecnología utilizada para identificar a los criminales natos o producidos por el ambiente habitado o frecuentado por las malas yuntas […] Había que individualizar a los sujetos peligrosos que podían detectarse a partir de los impulsos antisociales que se expresaban en los rostros, impulsos que iban modelando los cuerpos hasta reconstituirlos en auténticos monstruos*." (Caimari, 2004). En este contexto no es llamativo que hayan existido intentos de fotografiar poblaciones enteras sospechosas de contigüidad y complicidad con el delito.

De este modo urgía la necesidad de establecer un control que lograra estabilizar el *statu quo* de las clases dominantes. Para analizar esta situación, recurrimos a la idea del control social. Retomamos la idea propuesta por la escuela Estructural funcionalista de Durkheim, Parsons y Merton, quienes plantean la responsabilidad del Estado con respecto al control social para contener la conducta que por diversas razones no es aceptada. (González, 2003). Estas conductas no aceptadas, realizadas por diversos sectores que están en conflicto con las clases dominantes, son objeto de control de las diversas instituciones estatales. De este modo, vemos al Estado como la institución que se debaten las diversas clases en pugna.

El Estado, a través de sus múltiples instituciones, desarrolla normas y leyes en pos de realizar un efectivo control social, y que apuntan a prevenir y/o corregir un

comportamiento desviado. Siguiendo a Albert Cohen, (Cohen, 1966) la desviación es la violación de las normas establecidas por la sociedad. Donde existen reglas, existe la desviación.

Educación y desvío

De esta manera, las clases dominantes apostaron por desarrollar instituciones y legislaciones con propósitos de controlar y disciplinar estos sectores sociales que eran vistos como perturbadores de la sociedad. Además de la policía, se pueden ver ejemplos legislativos, tales como la Ley de Residencia o Ley Cané(11). Otra institución modelo fue la educativa.

Los planes educativos en la incipiente República Argentina del S. XIX obedecían a una ideología que no tenía en cuenta las pautas culturales de aquellos sectores sociales más vulnerables, como los indígenas, los gauchos y los inmigrantes. De este modo, ya desde Sarmiento y Alberdi, se apuntaba a realizar modelos educativos e históricos donde se construía la historia de la Argentina como proveniente de la Europa civilizada. Así, y de acuerdo a una idea de progreso propio de la época, las culturas locales o aquellas que no ingresaban dentro de la idea de "civilizadas" eran entendidas como bárbaras o pertenecientes a otro estadío de evolución. De este modo, aquellos comportamientos que eran enmarcados como pertenecientes a estas culturas no-civilizadas, eran catalogados como desviados.

El modelo educativo entonces apuntó a evitar un desvío y, en el peor de los casos, "enderezar" los comportamientos de sus *educandos*. De esta manera, y a través del sistema educativo, la cultura dominante aparece como una instancia que reproduce la totalidad y a su vez sobredetermina las otras instancias, ejerciendo por su cuenta un "poder", una fuerza. Así es como Boivín (Boivín et al., 2004) introduce la idea de hegemonía, esbozada originalmente por Antonio Gramsci (Gruppi, 1978). Citando a Boivín, "*El poder que se denomina hegemónico es un poder que se puede considerar sutil, simbólico o cultural. Es definido como un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector en alianza con otras clases (en un complejo entrelazamiento de fuerzas) logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, admitiendo espacios donde los grupos subalternos (no hegemónicos) desarrollan sus prácticas independientes*". Este proceso actúa a través del consenso, pues la dominación de dichas clases subalternas se da a través de la coerción física, a través de los organismos de seguridad, y de dicho proceso de hegemonización, más ligado a procesos culturales y sociales.

Modos de dominación a través de la educación y la muerte

Como dijimos anteriormente, los distintos mecanismos de dominación por parte de la clase dirigente suelen darse a través de distintas instituciones. Ya citamos el caso de las instituciones de seguridad pública, ahora pasaremos al caso que nos atañe, el Museo de la Morgue.

A tal efecto, transcribimos parte del trabajo de campo realizado en 2003 en ocasión de la primera visita al museo.

"Cada una de las vitrinas exhiben partes de cuerpos, que fueron humanos y que no contando con nadie que respondiera por ellos terminaron exhibidos como una muestra aleccionadora de en qué cosa (objeto, no sujeto) uno no debe convertirse".

Estas partes se encuentran ordenadas sin un criterio definido, similar a las ya citadas *wunderkammer* de los protomuseos. Sin embargo, cabe preguntarse el origen de las

partes que se encuentran en el museo, pues “muchas de las piezas exhibidas están íntimamente ligadas al aspecto criminal de la sociedad: ladrones (como por ejemplo el ‘Pibe Cabeza’), asesinos (como el carnicero alemán que descuartizó a una mujer) y otros más. Pero lo más llamativo eran varios tipos de objetos exhibidos.

“Por un lado, el hecho de que existieran tres vitrinas para exhibir tatuajes. En su mayoría se trataban de tatuajes de marineros y otros tatuajes simples. Sin embargo existían diversos casos que nos han llamado la atención. Al preguntarle al encargado(12) por qué se exhibían tatuajes, él nos respondió que en aquella época los tatuajes servían para identificar a las personas. Continuamente distinguió aquellos tatuajes con los de la actualidad, tanto por el hecho de que se inscribían con un grado mayor de dolor, como por su función para la identificación.

Vale hacer la aclaración que muchos de estos tatuajes pertenecían a presidiarios. Es decir, sujetos cuyas marcas están relacionadas con un mundo que simbólicamente está asociado con lo delictivo y violento. Es llamativo también que muchos de estos tatuajes no tenían relación con las causas de sus decesos.

A modo de ejemplo se puede citar un tatuaje que, de acuerdo a la ficha, “*correspondía a un delincuente abatido por la policía, su dibujo no era más que dos simples ‘VIVA PERON’*”. Este ejemplo es interesante para preguntarnos las causas de la exposición del pene, la leyenda que éste presentaba, la representación de dominación a través de la amputación del pene y el sometimiento de un sujeto, evidentemente politizado hasta el punto de tatuarse el pene con esa frase. Los motivos de su deceso no estaban claros, pero la presentación de una dominación sobre un sujeto cuya afinidad política se asocia con un sector claramente popular, sujeto que es caracterizado como delincuente, y que las fuerzas del orden abatieron, expone claramente una relación de dominación de un sector, el médico-académico-judicial, sobre otro que se lo clasifica como delincuente y, a partir de sus tatuajes, como peronista.

Existen otros tatuajes, tales como el que tenía la inscripción "PARA TI". La ficha no hacía referencia a que el antiguo dueño del pene fuera un violador o alguien que se dedicaba a 'cometer delitos' con el pene”. Otro tatuaje, cuyo nomenclador rezaba "CUATRO TATUAJES Y UN PENE", nos brindaba los siguientes datos:

“Suicidio.”
“Español, 45 años, casado, jornalero.”
“Este individuo, enamorado de su cuñada, se presentó en su domicilio exigiéndole mantuviera relaciones sexuales con él y como ésta lo rechazara la mató de dos balazos, suicidándose después. Presenta una autopsia con signos que hacen pensar en la existencia de un proceso sifilítico antiguo, aortitis, arterioesclerosis, sobre todo en las arterias cerebrales, y además un aspecto de envejecimiento prematuro. Existen en su cuerpo numerosos tatuajes, de los cuales se han conservado los que se consideran como más ilustrativos para mostrar el psiquismo de un sádico con tendencia a la pederastia activa y pasiva. Más detalles en su historia."

Es interesante este nomenclador, pues existe una tendencia a relacionar el ‘*psiquismo de un sádico con tendencia a la pederastia activa y pasiva*’ con su tatuaje sin mencionarlo. Sin embargo, en este otro caso, se habla de la profesión del suicida: *jornalero*. Es decir, un sujeto que pertenece a una clase social trabajadora, tal cual el anterior caso.

Existen otros ejemplos de tatuajes, tales como el que figuraba, también sobre un pene, la frase en color rojo ‘El Tango’. El tango tiene una historia que se lo asocia a burdeles y las clases trabajadoras, integradas en su mayoría por inmigrantes.

Así nos podríamos detener en cada uno de los tatuajes, que obviamente no se encuentran únicamente en los penes. Lo que sí se puede ver es que cada uno de estos tatuajes se encuentra en relación con los otros pues muchos de ellos representan a sectores sociales marginados, tales como trabajadores, inmigrantes pobres, o sujetos que habían pasado parte de su vida tras las rejas.

El doctor que realiza las visitas enfatiza que es un museo cuya finalidad apunta a mostrar lesiones físicas relacionadas con la muerte, y poder así reconstruir su muerte. Sin embargo, llama la atención la cantidad de objetos cuya exposición no exhibe lesión alguna. Este es el caso de la cabeza del español de "Cuatro tatuajes y un pene" y la del "Pibe Cabeza", pues no poseen lesión alguna. No se exhibe, por ejemplo, la arterioesclerosis del primero, sino su cabeza entera, vista de frente. En el caso del segundo, además, se encuentra acompañada de recortes de diarios, tanto de la época como algunos actuales que tratan sobre su vida. De todo lo dicho anteriormente, inferimos que, partiendo de la influencia positivista de la escuela criminalista, se diseñó esta muestra y se apuntaba mostrar anomalías físicas en relación con las conductas criminales. Manteniendo esta hipótesis, encontramos otro sentido más a la exhibición de otras cabezas como la del 'pistolero chileno abatido por la policía'.

En este punto cobra relevancia las ideas transmitidas por Lombroso, Ferri y Garofalo, pues los delincuentes expuestos son aquellos que combinaban un delito grave con rasgos de insanía tanto mental como física. Esta hipótesis puede encontrar una respuesta, pues en la misma vitrina donde se expone al 'Pibe cabeza' se encuentra un "español, mucamo, soltero" cuya ficha caratula el caso como 'suicidio'". La ficha aclara que esto no conlleva necesariamente ningún malestar ni alteración de la conducta. Sin embargo, es necesario señalar que estas fichas aclaratorias se han hecho en la década del ochenta, cuando la concepción de la correlatividad entre anomalías físicas y anomalías en la conducta ya no era tan rígida.

Uno recuerda entonces las palabras de nuestro guía, la búsqueda de la verdad, de cómo sucedieron los hechos. La función esclarecedora y necesaria de la Morgue en aquellos casos en los que los motivos no son claros. También tenemos presente en esto la clara vinculación con el poder judicial y los propósitos de la búsqueda de justicia, en relación con el conocer la verdad, como un conocimiento positivo incuestionable y único.
Nos surge entonces preguntarnos acerca de las relaciones lógicas que puede haber entre el discurso del doctor, los criterios de clasificación ya mencionados y las relaciones burocráticas entre este museo, la Morgue, el Poder Judicial, y el resto de la sociedad. La intención era aproximarse a la forma en que el Estado permite o provee información y conocimiento y qué mecanismos burocráticos median y hasta entorpecen el acceso al mismo.

Por lo tanto, podemos observar cómo la idea de muerte está atravesada por una visión de dominación, de exposición y de disciplina. El significado de muerte en este caso es construido partiendo de una clase de sujetos que son dominados y que pertenecen a sectores de minorías sociales: trabajadores, mujeres, pueblos originarios, inmigrantes, consumidores de drogas, penados. O bien sujetos cuyas prácticas son incluidas dentro de un universo de acciones moralmente reprochables, como el tango, los burdeles, o la prostitución.

Esta muestra está destinada a la comunidad educativa, sin importar clase social, edad ni sexo. En oportunidad de la primera aproximación al lugar que realizamos, nos encontrábamos con un grupo de estudiantes secundarios. Lo más llamativo de la muestra les resultó ver toda esa cantidad de exotismos, tatuajes en lugares excéntricos. Sin embargo, en ningún momento se explicitó la característica Lombrosiana de la muestra, donde se asocian características físicas con actos no legales, comportamientos moralmente reprobables, o se evidencia una relación de dominación de un sector sobre otro, siempre en nombre de la ciencia, de la justicia y de la verdad.

Por lo tanto, vemos cómo la muerte pasa por distintos tipos de significación a lo largo del tiempo. En esta muestra, la muerte no es construida como parte de un proceso natural de la vida, como el momento en el cual se cierra un ciclo. Es construida en relación a y como producto de violencia, drogadicción, excentricidades, deformaciones, comportamientos y rasgos anómalos. Y asociada a actos ilícitos, sugiriendo una relación entre ambos, en una época donde los actos ilícitos eran cometidos por gran parte de la población inmigrante.

La muerte adquiere así una connotación que, si bien es polisémica por las múltiples relaciones que se le atribuyen, se basa en una sola y gran idea: la muerte como un estado que no es tal, pues, siguiendo con la idea de Gluckman, la muerte es tal si es que es ritualizada, si tiene el componente biológico y social. Aquí vemos, a modo de ejemplo, una cabeza separada del cuerpo. Es decir, hay un cuerpo enterrado pero sin su cabeza, el ritual está incompleto, el sujeto no termina de morir, pues no está muerto socialmente: se encuentra en un estado liminal.

Conclusión

Mucha de la gente que acude a este museo, fundamentalmente los estudiantes de la cátedra, destaca como punto fundamental el *morbo*(13) con que se exponen muchas de las piezas. Hímenes, penes, tatuajes, fetos, pechos llenos de cuchilladas, y muchos otros, pero todos ellos con un denominador común: los sujetos a los que pertenecían esos restos, que ya no son más suyos, sino del Estado, y más precisamente de la Justicia, eran clasificados como pertenecientes a un sector social dominable y por ende exhibible. Este museo surgió con la misma idea que inspiró el nacimiento de algunos museos a principios de siglo XX en el incipiente Estado Nacional Argentino. El Museo de La Plata presentó los restos de caciques y pueblos originarios que habían caído ante el ex - general Julio Argentino Roca en la campaña del desierto de los años 1869 a 1878, bajo la presidencia de Nicolás Avellaneda.(14)

Creemos necesario plantear que estas muestras son un ejemplo de la mentalidad propia de la época que, si bien no se mantiene, no hay muestras evidentes por parte de los curadores de haber superado esa etapa y de analizar esta muestra como un símbolo de un pensamiento basado en ideas con un tinte ideológico de dominación de clase, donde las anomalías y las desviaciones físicas e ideológicas eran objeto de exposición.
Es decir, consideramos que se necesita la presencia de este museo, con todas sus piezas originales(15), expuesto a la comunidad. Pero con una mirada diferente a la reproductora de una ideología de dominación, que expone excentricidades, rarezas y relaciona muerte con todo lo dicho anteriormente.

En este sentido, retomamos una idea de T. Adorno, al plantear que la objetividad en las ciencias sociales se da precisamente partiendo de una negación de la subjetividad. Esto es, la objetividad tiene dos características básicas: por un lado, es dinámica; por el otro, está con constante revisión y debe ser aceptada como un resultado de una relación diádica con el sujeto, quien pone siempre bajo cuestionamiento lo establecido científicamente. Esta segunda acción, es lo que confiere una característica de legitimación del discurso por parte de la comunidad científica, que confiere la característica de objetivo o subjetivo a un discurso. Es decir, propone incurrir permanentemente en cuestionar el dogma.

Al plantear que es una negación de la subjetividad, queremos decir que la objetividad es tal porque no está anclada en un sujeto o sector único que propone el discurso. El discurso objetivo parte de sí mismo, pero en sí mismo será inamovible, a menos que se niegue. Una vez negado, ese discurso entrará en una relación de cuestionamiento de su verdad, y a través de esa negación, se constituirá en otro discurso.

Una nueva negación de este segundo discurso, el negado, servirá para otorgar una nueva identidad al primer discurso. Esta doble negación, idea traída de la dialéctica hegeliana, será la que dará una identidad acabada y finita, lista para entrar de vuelta en esta dinámica de doble negación, y reconstituirse con otra identidad a través de su negación.

Estos ciclos son los que, de acuerdo a Adorno, dotan de objetividad a los discursos de las ciencias sociales, pues es a través de una permanente objeción por distintos actores de la comunidad que se obtiene una idea concebida por todos ellos y a través de la negación de la sujeción.

De este modo es que valoramos este museo, pues la entendemos todo él como una gran pieza de museo, con un discurso que lo de-construya y lo re-construya, lo contextualice y lo delimite dentro del cuerpo ideológico que lo vio nacer, y realice una real y efectiva crítica a la criminología positivista.

Finalmente, consideramos que las instituciones educativas deberían replantearse los propósitos de las muestras, y realizar una revisión de las ideas actuales de las muestras en relación a la comunidad. En la actualidad hay comunidades que reclaman los restos mortuorios. Comunidades que fueron aniquiladas en siglos anteriores y cuyos líderes fueron llevados a lugares donde vivieron como objeto exótico y que luego de haber perecido fueron expuestos públicamente. Como decíamos anteriormente, el ciclo funerario se cumplió una vez que las comunidades originarias los reclamaron como propios, les fueron entregados los restos y fueron despedidos de acuerdo a rituales determinados por sus descendientes. Es decir, luego de más de 80 años. Lamentablemente eso no se puede realizar con el Museo de la Morgue Judicial.

Estas restituciones se dan rodeadas por situaciones en pugna entre las instituciones educativas y las comunidades. Las relaciones entre ambas partes deberían ser de cooperación y no de dominación, para que genocidios a los que la historia de esta Nación nos tiene tan acostumbrados no se repitan y las comunidades logren fortalecer sus vínculos y sus manifestaciones culturales, económicas y sociales, sin la presencia de un poder central y hegemónico.

Bibliografía

Adorno, Theodor.2001. *Epistemología y ciencias sociales.* Cátedra, Madrid. Traducción de Vicente Gómez. 128 págs.

Boivin, M. A. Rosato y V. Arribas. 2004. *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Editorial Antropofagia.

Caimari**,** Lila. 2004. *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Jara Fuente, José Antonio. 1996. *Hispania: Revista española de historia*. Vol. 56, Nº 194: 861-883.

Khun, Thomas.1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Gluckman, Max. 2003. *Análisis de una situación social en la Zululandia moderna*. Bricolage. Revista de estudiantes de antropología. Año 1, N° 1. Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, México: 34 a 49. (Traducción de *Analysis of a social situation in Modern Zululand*. Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper N° 28, Machester, 1958, Primera Parte).

Gruppi, Luciano. 1978. *El concepto de Hegemonía en Gramsci.* Ediciones de Cultura Popular. Caps. I y V. Págs. 7-24 y 89-111 respectivamente. México

Velásquez, Fernando.1997. *Derecho Penal. Parte general*, Santa Fe de Bogotá, Temis. 3ra. edición
Walsh, Kevin. 1992. *La representación del pasado Museos y patrimonio en el mundo postmoderno*. Editorial Routledge, México.

(1) http://www.26noticias.com.ar/morgue-judicial-100-anos-de-historia-74753.html
(2) Realizadas por el artista plástico italiano Alessandro Chiapasco.
(3) Radiografías, etc.
(4) Elemento cortante, similar a un chuchillo grande, realizado artesanalmente con elementos precarios, como restos de hierros usados en la construcción.
(5) Elemento que se usa para fumar la "tuca", es decir, la última y más pequeña parte de un cigarrillo de marihuana. Se implementa con el propósito de no quemarse los dedos. Tiene una forma cilíndrica, con una distancia que puede variar desde unos 2 hasta unos 5 cm.
(6) Elemento que se usa para picar la marihuana que es distribuida por lo general de manera prensada, es decir, con forma de piedra, para ocupar menos espacio y no ser detectados los traficantes en los controles realizados por las fuerzas de seguridad.
(7) Las "mulas" son aquellas personas que transportan los estupefacientes ilegales.
(8) En alusión a los colores rastafari, religión que practica el consumo de marihuana de manera sistemática.
(9) El "acullico" es un pequeño bolo de hojas de coca en la boca entre mejilla y mandíbula.
(10) Bolsa tejida a telar que generalmente contiene hojas de coca y otras yerbas. Se usa cruzada sobre el cuerpo o en bandolera o colgada del cuello
(11) Ley de Residencia o Ley Cané. Ley 4.144, también llamada *de Residencia*, sancionada por el Congreso de la Nación Argentina en 1902. Permitió y habilitó al gobierno a expulsar a inmigrantes sin juicio previo. La ley fue utilizada por sucesivos gobiernos argentinos para reprimir la organización sindical de los trabajadores, expulsando principalmente anarquistas y socialistas. Citado de http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Residencia_%28Argentina%29
(12) Doctor que hacía de guía en la visita al museo.
(13) Palabras textuales que usan los estudiantes en sus trabajos finales.
(14) Los caciques Inacayal y Foyel son un claro ejemplo de ello.
(15) Algunas piezas fueron removidas, como la cabeza del "Pibe Cabeza", probablemente debido a críticas varias que figuraron en diversos medios de comunicación (Léase "Los desnudos y los muertos", Página/12 en su edición del 18 de julio de 2004), y críticas desde diversos sectores de la comunidad científica.

PERSPECTIVAS TEORICAS EN LA INDAGACION DE LA COMPRENSION INFANTIL DE LA MUERTE

Ramiro Tau

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
rtau@psico.unlp.edu.ar

Introducción

El desarrollo psicológico de los *conceptos y perspectivas de los niños acerca de la muerte* propia y de otros seres vivos, ha sido indagado, desde los comienzos del siglo XX, de manera fragmentaria y a través de modelos teóricos no siempre compatibles entre sí. Los estudios que puntuaremos se han realizado desde diferentes enfoques psicológicos, pero todos acuerdan en un hecho básico: a pesar de la negación contemporánea, los niños son conscientes desde muy temprano acerca de la muerte y suelen manifestar preocupación por ella. De hecho, para algunos autores, los primarios sentimientos de pérdida y separación expresados por los niños pequeños pueden ser considerado precursores de la conceptualización de muerte (Bowlby, 1983).

Uno de los rasgos distintivos de nuestra especie es ser la única en que la muerte es un horizonte presente durante toda la vida, que representa el pasaje entre estos dos estados mediante ritos funerarios, y que cree en una vida postmortem. A pesar de ser esta una característica exclusiva, "que introduce entre el hombre y el animal una ruptura mucho más sorprendente aún que el utensilio, el cerebro o el lenguaje" (Morin, 1970), los estudios sobre la génesis infantil de la noción de muerte son relativamente escasos, y recientes. Las razones de tal vacancia no se tratan aquí, pero sí es pertinente subrayar el carácter obsceno que la muerte tiene actualmente en occidente, reemplazando al sexo y convirtiéndose en la nueva pornografía (Mdleleni-Bookholane, 2003). Los menores suelen ser apartados de estos temas, y los adultos muestran una redefinición de la moral del duelo: mientras más exteriorizado sea el afecto del deudo, más anormal será considerado un proceso que pareciera deber ser transitado casi sin pesar.

No obstante, tal actitud no supone una simple indiferencia hacia la muerte. Según el sociólogo Geoffrey Goer (1963), se han agravado los traumatismos originados por la pérdida de seres queridos a partir de la renuencia a la expresión pública de la aflicción, causante de la disolución de los mecanismos psicosociales que posibilitan la elaboración del duelo. Este es sólo uno de los tantos fenómenos que permite poner de manifiesto, por una parte, la pertinencia de una investigación psicosocial que reconstruya la relación dialéctica existente entre las nociones de vida y de muerte, y por otra, la necesidad de incluir en la psicología del desarrollo la dimensión social en la que la muerte se instituye como objeto de conocimiento.

Más allá de algunos acuerdos muy generales, podemos reconocer, siguiendo a Harris y Giménez (2005), tres grandes perspectivas teóricas, relacionadas con el desarrollo de la idea de muerte.

Los dos primeros grupos están constituidos, por una parte, por algunos estudios psicoanalíticos que han explorado los factores emocionales que intervienen en la comprensión de la muerte; y en segundo lugar, por las investigaciones clínicas orientadas al tratamiento de niños que se encuentran próximos a la muerte (la propia o la de alguien cercano). En el campo psicoanalítico, puede apreciarse que la idea misma de muerte, ha tenido un valor heurístico importante, y ha permitido situar el carácter estructurante que esta noción tiene en la subjetividad. La noción de pulsión de muerte, introducida por Freud

(1920) a partir de la observación de conductas lúdicas y destructivas repetidas, designa el retorno a un estado anterior de ciertos procesos psíquicos, una tendencia a la disolución de las complejidades. Esta noción de pulsión de muerte ha sido vinculada luego con la agresión y el narcisismo (Klein, 1932) y con la muerte del deseo (Aulagnier, 1976), abriendo un campo clínico vinculado directa o indirectamente a la relación del hombre con la idea de lo finito. Asimismo, Lacan (1966) ha sostenido que la existencia humana adquiere sentido sólo en virtud del límite establecido por la noción de muerte.

Por su parte, dentro del campo estrictamente clínico, se ha perfilado una línea de investigación tendiente a indagar y tratar las reacciones infantiles ante la muerte (McGowen & Pratt, 1985). En esta corriente el objetivo es práctico, pues está guiado por la intención de paliar el sufrimiento mediante el acompañamiento en el proceso de duelo, y evitar posibles secuelas patológicas.

En tercer lugar, ubicamos a las investigaciones específicas de la psicología del desarrollo cognitivo, que han estudiado la adquisición infantil del concepto de muerte intentando desglosar los componentes o niveles conducentes a una concepción adulta (Brent & Speece, 1993; Lazar & Torney-Purta, 1991). Un antecedente tangencial de los estudios sobre la comprensión de la muerte ha sido la indagación, por parte de Piaget (1926), de la concepción infantil de lo vivo y lo no vivo. Sin embargo, el estudio pionero acerca del tema de la muerte desde la visión infantil es el de Schilder y Wechsler (1934). En el mismo campo, continuaron principalmente los estudios de Nagy (1948, 1959), Elkind (1977), White, Elsom y Prawat (1978) y Kane (1979), entre otros. Consideraremos a estos trabajos como los hitos a partir de los cuales plantearemos, a continuación, una organización posible de los estudios sobre el tema.

Dada la variedad de técnicas utilizadas en los diversos estudios, no es simple la comparación entre ellos. Sin embargo, la diversidad metodológica no ha impedido llegar al reconocimiento relativamente consensuado de los niveles generales y de las nociones implicadas en la comprensión de la muerte.

Speece y Brent (1984) estudiaron tres componentes que constituyen una presunta conceptualización adulta sobre la muerte: irreversibilidad, no funcionalidad, y universalidad. La adquisición de tales componentes definiría el nivel del desarrollo infantil, pues en su conjunto participarían de la enunciación más acabada posible y hacia la cual tienden las nociones previas más simples. Reconociendo la complejidad de dicha noción, Smilansky (1987), postuló la necesidad de agregar nuevos componentes, reconociendo cinco elementos definitorios: irreversibilidad, finitud o finalidad (analogable a la no funcionalidad), causalidad, inevitabilidad y vejez. Durante los últimos treinta años, estos componentes (aunque principalmente los cuatro primeros usados por Smilansky) han concentrado la atención de las investigaciones sobre el desarrollo y la capacidad infantil de comprensión de la muerte.

Brevemente, los cinco componentes más utilizados para pensar el problema son:

a. *La irreversibilidad*: refiere a la comprensión de que no es posible volver al estado vivo una vez que se ha muerto. El reconocimiento de la existencia de una línea del tiempo que es imposible quebrar supone una comprensión cognitiva que parecería equivalente a la de una operación lógica. Esta cuestión, entre otras, ha sugerido una línea de investigación empírica que procura vincular la aparición de los diferentes componentes con la transición del nivel preoperatorio al operatorio, en términos de la psicología genética piagetiana (Speece y Brent, 1984). En otro sentido, se ha hipotetizado que la comprensión de este carácter irreversible es la condición necesaria para la tramitación afectiva en el duelo (Mdleleni-Bookholane, 2003).

b. *La finalidad*: es la comprensión de que ningún organismo viviente mantiene sus funciones orgánicas después de muerto. El cuerpo de una persona muerta no puede hacer nada de lo que hacía mientras estaba vivo. Smilansky (1987) sostuvo que esta noción posibilita el reestablecimiento posterior al duelo infantil.

c. *La causalidad*: alude a los factores materiales que conducen a la muerte. Y así como los anteriores componentes podrían tener un papel importante en la tramitación del duelo, éste favorecería la racionalización de la situación traumática y aliviaría los sentimientos de culpa.

d. La inevitabilidad: implica que la muerte como fenómeno natural es inherentemente universal e ineludible para cualquier ser vivo.

e. *La vejez*: supone la comprensión de la secuencia vital y particularmente el momento previo a la muerte. Este componente, introducido por Smilansky (1987), parece tener una necesidad metodológica, ya que si bien se relaciona directamente con los de inevitabilidad y causalidad, existe evidencia que justifica su introducción en las preguntas orientadas al examen de la noción de muerte.

Análisis del estado de situación

Si bien actualmente la mayoría de los autores acepta esta clasificación de subcomponentes nocionales, no todos lo hacen desde la misma perspectiva teórica, y en algunas ocasiones esta aceptación suele encubrir profundas diferencias respecto del marco teórico asumido.

Las divergencias fundadas en los supuestos teóricos y metodológicos de los diferentes autores conducen a ciertos desacuerdos respecto de la edad aproximada en la cual debería alcanzarse la noción adulta de la muerte, y en lo tocante a los niveles que atraviesan los niños en su desarrollo. Nagy (1948) afirmó la existencia de etapas para la comprensión infantil de la muerte, que serían análogas a los estadios piagetianos. De este modo, en función de la presencia o ausencia de los diferentes componentes observables en la noción adulta sobre la muerte, estableció unos niveles muy generales que luego serían reencontrados por la gran mayoría de las investigaciones sucesivas:

1. Para los niños menores de 5 años la muerte no es un estado final sino más bien un evento reversible, como ir a dormir.
2. Los niños de 5 a 9 años aproximadamente comprenden la finalidad de la muerte, entendida como la detención de las funciones propias del organismo. Aquí se encuentran frecuentes versiones antropomórficas de la muerte: se representa como atrapando gente, o como un ser de quien uno puede escapar corriendo.
3. Pasando los 9 años, la muerte es reconocida como final, irreversible, e inevitable (Mdleleni-Bookholane, 2003).

Esta clasificación inicial se ha enriquecido con investigaciones posteriores que intentaron delimitar cuáles son los conceptos que están ausentes en cada uno de los niveles. Por otra parte, si bien Nagy presenta una estratificación según edades, entendemos que lo definitivo es la secuencia misma, ya que no es la edad la que por sí sola garantiza la aparición de novedades. Asimismo, otros autores han procurado establecer, en diferentes grupos sociales, las relaciones entre el nivel cognitivo, el nivel socio-económico y el concepto de muerte (Torres, 1979; 1996).

Con la intención de organizar el campo de las investigaciones sobre el desarrollo de la noción de muerte, proponemos una clasificación efectuada en función de los objetivos principales de la indagación, los cuales, tendrán consecuencias directas en la metodología adoptada. Esta clasificación es provisoria, y persigue un doble propósito: poner a prueba este ordenamiento tentativo centrado en las hipótesis subyacentes a las investigaciones y constituirse en una guía de lectura de las dispersas investigaciones en el tema.

Por una parte, podemos reconocer la existencia de un grupo de trabajos que se ocupa de vincular, estadísticamente, diferentes nociones o niveles cognitivos con la idea de

muerte, de temor o de pesar. El fin principal de estas exploraciones es buscar el grado de correlación (principalmente en términos cuantitativos) entre la idea de muerte y el nivel intelectual, cultural, la edad cronológica de los sujetos, entre otras variables. Se busca, de este modo, ver en qué medida aparecen los subcomponentes de la noción antes mencionados (causalidad, irreversibilidad, disfuncionalidad e inevitabilidad) en función de la edad, o bien determinar cuáles están presentes en el nivel preoperatorio o el de las operaciones concretas. En un sentido análogo, el reconocimiento de estas nociones constitutivas de la idea adulta de muerte ha sugerido una línea de investigación empírica que procura vincularlos con la transición del nivel preoperatorio al operatorio concreto, en los términos de la psicología genética piagetiana estructuralista clásica (Nagy, 1948, 1959; Muriá Vila, 2000; Speece y Brent, 1984). En este caso podemos observar que la correlación entre el nivel de conceptualización de la muerte y el nivel de las estructuras lógico matemáticas es un a priori que sólo puede establecerse si se introduce a la edad como denominador común. No hay ninguna razón para suponer que una está implicada en la otra ni que tengan relaciones de facilitación o restricción. Sin embargo, este tipo de estudios parece hacer de la estructura la explicación suficiente del nivel de conceptualización acerca de la muerte, como si se tratara de una condición de posibilidad. El objetivo principal del grupo que estamos delineando esquemáticamente es el de buscar coincidencias estadísticas, entre los niveles y la edad o la estructura. Por esta razón, suelen tener un fuerte sesgo descriptivo, antes que explicativo. Ello se vuelve más evidente en los estudios basados en la aplicación de tests (por ejemplo el QEHAD, Questionnaire for the Examination of Human and Animal Death). También en términos generales, diremos que estas correlaciones persiguen un fin práctico: predecir la noción que es esperable encontrar en un niño en determinado momento de su desarrollo, o evaluar el nivel en el que se encuentra un sujeto sobre el que se intenta intervenir.

Es posible distinguir otro gran grupo de trabajos que se centra, más que en la correlación de diferentes niveles, en la descripción de los mismos de manera independiente respecto de cualquier otro dato que no refiera al desarrollo mismo de la noción estudiada. Aquí podemos incluir todos los estudios que detallan las particularidades de la noción de muerte referida a distintos seres vivos, vegetales y animales. Por compartir el mismo objetivo, podemos a su vez mencionar las investigaciones sobre la idea que los padres tienen de la representación de muerte de sus hijos, es decir, una exploración sobre las ideas de las ideas de otro, en términos descriptivos. Si bien aquí también se incluyen trabajos centrados en la descripción de características (antes que en la explicación de las mismas), la diferencia con el grupo anterior radica en que no se trata ya de una descripción de valores de correlación o expresión estructural, sino de la descripción cualitativa de las propiedades que definen o diferencian cada uno de los niveles propuestos.

Po último, existe un conjunto de estudios que indagan elementos del contexto cultural, como por ejemplo los libros infantiles, los mitos, las leyendas urbanas o las narraciones compartidas, con la intención de averiguar de qué modo podrían, esos objetos culturales, estar influenciando la noción de muerte. Aquí podemos circunscribir desde aquellos trabajos que persiguen la obtención de estrategias clínicas y didácticas para la tramitación del duelo, hasta los que, lejos de un fin práctico, pretenden explorar las variaciones cognoscitivas en relación con los instrumentos de la cultura, a modo de inculcación, reproducción o recreación.

Conclusiones

Las investigaciones sobre el desarrollo de la comprensión infantil de la muerte han podido reconocer la aparición progresiva de algunas nociones definitorias implicadas en la

idea adulta, y diferentes relaciones entre este dominio de conocimiento y otros factores y niveles del desarrollo. Sin embargo, una de las características más notables es que dejan sin explicar claramente de qué manera ese contexto, variable elegida o nivel postulado, causaría o posibilitaría la emergencia de la noción de muerte. Por ejemplo, los estudios referidos a los factores implicados en el desarrollo de la noción, o bien se limitan a vincularlos estadísticamente por frecuencia de aparición, o simplemente los señalan como desencadenantes, propiciadores o detonadores, sin explicar de qué manera un contexto interviene en la génesis de una representación o construcción del objeto de conocimiento. Cómo aparecen o emergen las distintas formas de comprender la muerte, a qué mecanismos obedecen, y por qué se desarrollan, constituye el punto más oscuro de todas las investigaciones de este campo.

Las divergencias conceptuales originadas en los supuestos teóricos y metodológicos de los diferentes autores conducen a desacuerdos y acuerdos que suelen ser ilegítimos. La aparente aceptación común de los niveles y las edades aproximadas de adquisición de cada uno, no puede juzgarse si no es a partir del reconocimiento previo de supuestos comunes. La falta de formulaciones teóricas en muchas de las investigaciones empíricas tornan ciega la lectura de los datos, actuando como si estos bastaran para explicar la emergencia de novedades psíquicas. En este sentido, creemos pertinente el intento de organizar el campo, no ya a través de las "evidencias" empíricas constatadas por los investigadores, sino por el análisis metateórico de los supuestos que subyacen a las exploraciones.

Tomar seriamente el problema de la emergencia psíquica de la novedad (lo que debería constituir el centro de atención de una psicología del desarrollo que pretenda explicar y no simplemente describir) implica superar la presentación de fases o estados de los que no se dice nada más que su orden en la secuencia y algunas de sus características definitorias. Por el contrario, asumiendo una concepción del desarrollo como proceso de transformaciones estructurales (Overton, 2003) a partir de una serie de mecanismos en los que se fundan las interacciones del sujeto con el mundo, consideramos insuficientes las concepciones aditivas o sumativas que describen el cambio como serie de incrementos cuantitativos sobre lo ya dado (Valsiner, 1998, 2004). Esta posición no constituye un prejuicio a priori, sino un reclamo que expresa la necesidad de elaboración de una psicología del desarrollo que pueda explicar los cambios y las novedades psíquicas, en lugar de aceptarlos como si fuesen variables madurativas dependientes de la edad, de alguna potencialidad innata no demostrada o del ambiente.
En lugar de preguntarnos por los factores intervinientes en los cambios observables en el desarrollo de la noción de muerte (lo que supondría encontrar una asociación entre ciertos hechos existentes a priori y ciertos resultados, para vincularlos luego causalmente), proponemos un enfoque sistémico del desarrollo, en el que la novedad estaría explicada por el decurso de perturbaciones, transformaciones y reorganizaciones de un sistema, que integra las relaciones entre un sujeto y un mundo. De este modo, queremos subrayar que el centro del análisis de un modelo semejante no está ni en el sujeto, ni en los objetos de conocimiento, sino en las interacciones entre ambos, vistas estas como situaciones de intercambio y estructuración genética.

Para explicar de manera sistémica cómo surgen las concepciones infantiles acerca de un objeto de con conocimiento social como la muerte, debemos considerar las interacciones del sujeto con las prácticas y representaciones sociales de las que participa. Las condiciones de contorno (en nuestro caso, las representaciones y rituales sociales sobre la muerte) modulan la génesis de las nociones infantiles, orientando lo que para un sujeto se vuelve visible y pensable (Castorina & Baquero, 2005). Como en todo conocimiento sobre hechos de la cultura, se pueden reconocer los mismos mecanismos explicativos que permiten explicar el desarrollo de nociones de otros dominios. No obstante, en este caso debemos advertir que es ineludible la adopción simultánea de una

perspectiva histórico-antropológica orientada a explicitar las representaciones sociales del grupo de pertenencia, para poder comprender las formas de la interacción y sus modulaciones.

Referencias bibliográficas

AULAGNIER, P. (1976). "Observaciones acerca del masoquismo primario". En J. LAPLANCHE (Comp.), *Interpretación freudiana y psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

BOWLBY, J. (1983). *La pérdida afectiva. Tristeza y depresión*. Barcelona: Paidós.

CASTORINA, J. A. & BAQUERO, R. J. (2005). *Dialéctica y psicología del desarrollo. El pensamiento de Piaget y de Vigotsky.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

ELKIND, D. (1977). Life and Death. Concepts and feelings of children. En D. ELKIND, *The child and society*. Nueva York: Oxford University Press.

FREUD, S. (1920/1992). *Más allá del principio del placer*. En OC, Vol XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

GOER, G. (1963). *Death, grief and mourning.* Nueva York: Doubleday.

HARRIS, P. L. & Giménez, M. (2005). Children's Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death. *Journal of Cognition and Culture*, *5* (1-2), 143-164.

KANE, B. (1979). Children's concepts of Death. *The Journal of Genetic Psychology*, *134*, 141-153.

KLEIN, M. (1932/1964). *El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Hormé.

LACAN, J. (1966/1984). *Escritos*. Madrid: Siglo XXI.

LAZAR, A. & TORNEY-PURTA, J. (1991). The development of subconcepts of death in young children: A short-term longitudinal study. *Child Development, 62*, 1321-1333.

MCGOWEN, D. E. & PRATT, C. (1895). Impact of sibling death on children's behavior. *Death Studies, 9*, 323-335.

MDLELENI-BOOKHOLANE, T. N. (2003). *The development of an understanding of the concept of death by black african learners in a rural area*. Tesis de doctorado, Rand Afrikaans University. Obtenido Junio 28, 2008:http://etd.rau.ac.za/theses/available/etd-09272004-110341/restricted/Children'sunderstandingofdeath.pdf.

MORIN, E. (1970/2007). *El Hombre y la Muerte*. Barcelona: Kairós.

MURIÁ VILA, I. (2000). La concepción religiosa de la muerte: un estudio evolutivo. *Revista Digital Universitaria,* 1 (1), Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM, México.

NAGY, M. H. (1948). The child's theories concerning death. *Journal of Genetic Psychology*, 3-27.

NAGY, M. H. (1959). The child's view of death. En FEIFEL, H. (Org.), *The meaning of death* (pp. 79-98). New York: McGraw-Hill. Obtenido Junio 28, 2008 desde: http://etd.rau.ac.za/theses/available/etd-09272004-110341/restricted/Children'sunderstandingofdeath.pdf.

PIAGET, J. (1926/1973). El concepto de vida. En *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata.

SCHILDER, P. & WECHSLER, D. (1934). The attitude of children towards death. *Journal of Genetic Psychology*, *45*, 406-451.

SMILANSKY, S. (1987). *On death: Helping children understand and cope*. New York: Peter Land.

SPEECE, M. W. & BRENT S. B. (1984). Children's understanding of death: a review of tree components of the death concept. *Child Development*, *55*, 1671-1686.

WHITE, E.; ELSOM, B & PRAWAT, R. (1978). Children´s conceptions of death. *Child Development*, *49*, 307-310.

OVERTON, W. F. (2003). Development Across the Life Span: philosophy, concepts, theory. En: R. M. LERNER, M A. EASTERBROOKS, & J. MISTRY (Eds.), *Comprehensive Handbook of Psychology: Developmental Psychology*. *6*,13- 42. New York: Wiley.

VALSINER, J. (1998). The development of the concept of development: Historical and Epistemological perspectives. En W. DAMON & R. LERNER (Comps.), *Handbook of Child Psychology* (pp. 189- 232). NY: J. Willey & Sons.

VALSINER, J. (2004). *What is Development? Axiomatic bases for a Developmental Science*. Trabajo presentado en Nara Women's University, Psychology Department, January, 22, 2004, pp. 91-103.

Arquitectura funeraria

LOS PANTEONES DE LAS COLECTIVIDADES EXTRANJERAS EN EL CEMENTERIO DE SANTA COLETA (MORENO, PROVINCIA DE BUENOS AIRES)

Verónica L. Pernicone

Proyecto Arqueológico Moreno
proarqmo@yahoo.com.ar

Introducción

El Cementerio de Santa Coleta, segundo cementerio municipal del Partido de Moreno, provincia de Buenos Aires, forma parte del patrimonio histórico y cultural de la localidad. Desde su emplazamiento en el solar que ocupa desde 1873, ha sido el destino final de numerosas personas que, de una u otra manera, han contribuido al desarrollo de esta comunidad. El Partido de Moreno, poblado desde su creación por criollos e inmigrantes provenientes, principalmente, de España, Italia, Francia e Irlanda, reúne en su cementerio la diversidad de rasgos culturales que esos grupos manifestaban en sus prácticas cotidianas y que quedaron plasmados "para la eternidad" en las estructuras funerarias. A su vez, las diferencias socio-económicas que existían en la sociedad local a fines del siglo XIX se perciben inmediatamente al analizar no sólo la envergadura de las construcciones sino, también, la ubicación de las mismas respecto del trazado original del predio.
Con el transcurso de los años, pueden observarse en dichas estructuras los cambios producidos en las costumbres, sumados a los que el entorno social pudo haber demandado (períodos de crisis políticas y económicas, disposiciones legales y sanitarias, etc.). Pero, además, el paso del tiempo provoca la pérdida irremediable de esta información cuando ya no quedan herederos que protegen y conservan las tumbas, situación que es agravada por los hechos de vandalismo.
El inminente deterioro que amenaza a algunas de las bóvedas y tumbas de este cementerio decimonónico aún en uso nos impulsó a realizar un relevamiento de las estructuras funerarias más antiguas con el fin de efectuar un "rescate virtual" de las mismas. En febrero de 2006 presentamos el "Proyecto de Relevamiento Fotográfico del Cementerio de Moreno" ante las autoridades municipales, y el mismo fue aprobado por la Secretaría de Gobierno el 23 de marzo de 2006 (Expediente Nº 4078-40463-P-06).
Nuestro proyecto se dividió en dos etapas. En la primera, llevamos a cabo una prospección en todo el cementerio con el objetivo de identificar las bóvedas y/o tumbas de interés. Los parámetros a seguir fueron:

- Rango temporal 1873 - 1950
- Estructuras identificables por su arquitectura no convencional o con un alto contenido simbólico.
- Estructuras arquitectónicas de tradición no hispana.
- Lápidas y estructuras funerarias pasibles de ser asignadas a un estilo arquitectónico de periodo determinado.

Trabajamos con los planos de Relevamiento de Hechos Existentes en el Cementerio Municipal realizados por el agrimensor Luis Amato en septiembre de 1996 para la Dirección de Catastro de la Municipalidad de Moreno y confeccionamos una ficha para cada estructura funeraria que constó de:

- Registro fotográfico

- Registro escrito
- Dibujos
- Mapeo de la ubicación en el espacio y relación entre cada ítem estudiado.

La prospección duró tres meses, del 18 de abril al 13 de julio de 2006. Durante ese período se registraron 202 sepulturas en tierra y 75 bóvedas, y se tomaron 1638 fotografías (912 analógicas y 726 digitales).
En la segunda etapa, una vez finalizado el trabajo de campo y de acuerdo con el resultado de éste, procedimos a la búsqueda de información documental y, también, realizamos entrevistas a los empleados del cementerio y a otros integrantes de la comunidad que pueden brindar datos de interés. Esta segunda fase de la investigación aún continúa.
Nuestro proyecto busca obtener datos acerca de las distintas etapas de desarrollo del Cementerio de Santa Coleta para determinar la manera en que se fue modificando su paisaje hasta llegar a su aspecto actual, entendiendo al paisaje como *"la objetificación de prácticas sociales de carácter material e imaginario"* (Criado Boado 1993: 42). El análisis de las estructuras funerarias y de su distribución dentro del cementerio nos permitirá reconstruir los diferentes patrones de racionalidad espacial que se sucedieron en la sociedad morenense a lo largo de los años.
Deseamos que esta investigación sea un aporte para una posible y esperada puesta en valor del cementerio, con el fin de integrarlo a la comunidad como parte de recorridos para turismo cultural o para visitas escolares, dada su importancia como patrimonio histórico cultural de esta localidad. El Cementerio de Santa Coleta, al haber sido inaugurado apenas superada la primera década desde la fundación del pueblo de Moreno (efectuada por Amancio Alcorta el 12 de abril de 1860), conserva estructuras de esa época inicial y, así, se ha convertido en uno de los pocos sitios de este municipio en el que aún se mantienen en pie construcciones originales del siglo XIX.
Entre las bóvedas registradas durante el trabajo de campo se destaca el conjunto de estructuras que se encuentra a la vera de la antigua calle principal, a escasos metros de la entrada original del cementerio. La envergadura, ornamentación y ubicación de las mismas señalan al grupo que ostentaba el poder económico y político en ese entonces. Dentro de ese conjunto se hallan los tres panteones sociales pertenecientes a las sociedades de socorros mutuos que reunieron a las colectividades de inmigrantes más numerosas de la localidad: la "Sociedad Unión Italiana de Socorros Mutuos", la "Sociedad Española de Socorros Mutuos" y la "Sociedad de Socorros Mutuos Unión Francesa de Moreno". El hecho de que hayan ocupado ese lugar de privilegio en el cementerio local nos indica la importancia que tuvieron esas agrupaciones en la época fundacional de esta comunidad.

Los cementerios de Moreno

El Cementerio de Santa Coleta, edificado sobre un terreno cedido para tal fin por Coleta Palacio de Alcorta, esposa del fundador de Moreno, fue el segundo cementerio de esta localidad. La breve duración del primer cementerio, utilizado entre 1865 y 1872, y la escasa superficie del terreno donde fue erigido, fueron los motivos por los cuales no llegaron a construirse allí las grandes bóvedas que caracterizan a Santa Coleta.
El primer cementerio se levantó sobre un terreno donado en 1866 a la Municipalidad por el adinerado estanciero Juan Rosalío Casco. La obra fue proyectada por Pedro Benoit y la llevó a cabo Martín Santag, quien edificó la capilla y los tapiales de ladrillos (Ocampo, I, 2008: 442). La capacidad del pequeño cementerio fue superada a raíz de las epidemias de cólera, en 1867, y de fiebre amarilla, en 1871. Por esa causa fue clausurado en 1872 y con el paso del tiempo quedó convertido en un basural hasta que en 1959 se construyó la

Escuela Nº 24 en la mitad del terreno. La otra mitad fue destinada, años después, al edificio del Jardín de Infantes Nº 902. En la actualidad esta manzana se encuentra limitada por las calles Concejal Pellico, Remedios de Escalada, Intendente Corvalán y la diagonal Justo Daract.
El trazado original del pueblo de Moreno estaba delimitado por las actuales calles Emilio Mitre, Avenida Victorica, Diagonal Norte y Luciano de la Vega. Mientras que el primer cementerio estuvo ubicado a unos 500 m hacia el este del límite del pueblo, el segundo se construyó a unos 2.500 m hacia el oeste, aproximadamente. Suponemos que la localización del cementerio nuevo no fue azarosa sino que se ajustó al discurso higienista vigente a fines del siglo XIX. Dado que el antiguo cementerio se colmó durante las mencionadas epidemias, el temor al contagio y a los miasmas que se desprendían de la tierra saturada del pequeño predio debe haber motivado su cierre. Las tierras que donó Coleta Palacio tenían mayor superficie y estaban más alejadas del núcleo poblacional, siendo, en consecuencia, un lugar más favorable para salvaguardar la salud de los pobladores de Moreno, según los parámetros de la época.
El terreno donado por Coleta Palacio tenía una extensión de 22.500 varas cuadradas según figura en un informe escrito por Dámaso Sánchez en 1879 para el gobierno provincial (Ocampo, II, 2008: 38). Por iniciativa del historiador local, profesor Juan Carlos Ocampo, el cementerio municipal lleva el nombre de Cementerio de Santa Coleta, según la Ordenanza Nº 1438/85, como homenaje a la donante y su patrona, Santa Coleta de Corbié (1381-1447), reformadora de las órdenes franciscanas.
El nuevo cementerio, construido por Ángel Daverio, fue habilitado en 1873. La entrada original se encontraba sobre el lado sudoeste y en su vecindad se levantaron dos habitaciones para depósito, una de las cuales se utilizó como capilla provisoria y morgue. El osario y la cruz mayor se edificaron en el cruce de los dos caminos principales, pero posteriormente fueron trasladados a los fondos, sobre el lado noreste.
En el siglo XX, el predio fue ampliado en dos ocasiones. En 1940 se consiguió la donación de la sucesión de Domingo Barcelona del terreno para plazoleta, hacia el sudeste. Allí se abrió la nueva entrada principal y se construyó la capilla de estilo neocolonial, proyecto del arquitecto Alejandro Barberis y obra del constructor local Santos Barbagallo. En la década de 1960, se hizo la segunda ampliación al obtenerse el terreno norte por la permuta de un predio fiscal. El perímetro actual está limitado por las calles Belisario Roldán, Crisólogo Larralde, Florencio Varela y Carlos Gardel.
La riqueza patrimonial de este cementerio reside en las bóvedas y en las sepulturas en tierra construidas a partir de la década de 1870 y que aún se mantienen en pie. La bóveda más antigua, levantada en una parcela comprada por Juan Magnoni, data de 1878 y, aunque no se trata de una de las bóvedas más espléndidas, constituye un tesoro especial para la historia morenense.

El sector de bóvedas estudiado está integrado por 56 tablones, que la actual calle principal divide en dos grupos de 28. Cada tablón mide 5,50 m por 26,50 m, aproximadamente (hay pequeñas variaciones en sus medidas), y la Administración del cementerio los identifica con una letra y un número romano. A la izquierda de esta calle se utilizan letras mayúsculas y a la derecha, minúsculas. La mayor parte de las bóvedas construidas a fines del siglo XIX y principios del XX se concentran en los tablones A XIII, L XIV, O XV, U XVI, Z XVII, D.D XVIII, g XIX, B II, K III, P IV, T V, Y VI, C.C VII y h VIII, y allí se encuentran los panteones que analizamos en este trabajo.

Las sociedades extranjeras en Moreno

El Partido de Moreno, creado el 24 de febrero de 1865, fue una de las localidades bonaerenses que recibieron la oleada inmigratoria de fines del siglo XIX. De acuerdo con

los datos que proporcionó el Segundo Censo Nacional de 1895, sobre un total de 3278 habitantes, 1217 eran extranjeros (Passarelli 2006: 59). Paulatinamente, las tres colectividades más numerosas se organizaron y fundaron sus asociaciones de socorros mutuos con el fin de ayudar y proteger a sus connacionales que buscaban un futuro en estas tierras.

La primera asociación que se creó, el 24 de junio de 1885, fue la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos. Su presidente fue Juan Isola y su vicepresidente, Santos Busso. El 20 de septiembre, aniversario de la caída de Roma en manos de las fuerzas de Garibaldi, suceso que selló la unidad de Italia, se inauguró la bandera social y se realizó el primer almuerzo anual. A principios del siglo XX, la sociedad se encargó de construir el Teatro Roma sobre la calle Uruguay, que años más tarde se convirtió en el Cine Italiano.

Por su parte, la Sociedad Española de Socorros Mutuos se fundó el 16 de agosto de 1885 y su principal objetivo fue socorrer a los enfermos de su nacionalidad. Su primer presidente fue Eugenio Lambín, quien era docente y director de la Escuela N° 1 de Varones. La sede se inauguró en 1912 y la institución se destacó por la organización de fiestas, romerías y carnavales. El antecedente de esta sociedad fue la Sucursal del Hospital Español de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, que se había establecido en Moreno en 1879.

La última sociedad que se fundó en esa época fue la Sociedad de Socorros Mutuos “Unión Francesa de Moreno”. La idea de crear esta entidad se generó en el banquete realizado el 14 de julio de 1888, en conmemoración de la Toma de la Bastilla. El 5 de agosto de ese año se reunieron los miembros más destacados de la comunidad francesa y celebraron la asamblea de la que surgió esta institución, cuya finalidad fue reunir en Moreno a los inmigrantes franceses llegados a mediados del siglo XIX. Su primer presidente fue Claude Joly y su vicepresidente, Denis Prudent. Entre los socios fundadores se encontraban Jean Pierre Hondeville, Jean Asconapé, Joseph Dhauville, Fermín Chevallier, Luis Roux, Dominique Baude, Theodore Gardey, y Claude Marie Joly, quien fue nombrado Socio Protector. Dueño de una importante librería en Buenos Aires, Joly fue un vecino muy destacado dentro de la joven comunidad morenense. Fue el primer Presidente del Consejo Escolar de Moreno e intervino en la primera comisión de fomento a pedido de Santiago Alcorta, hijo de Amancio, quien se encargó de continuar la labor de su padre luego de su fallecimiento. Joly colaboró con Santiago Alcorta para tramitar la separación del Partido de Moreno respecto de Luján, y tuvo un importante papel en la creación de los dos cementerios de esta localidad, en la fundación de escuelas, en la colocación de estatuas en la plaza principal y, fundamentalmente, en la construcción de la actual iglesia catedral de Moreno. Poseedor de un terreno ubicado frente a la plaza del pueblo, Joly aceptó donarlo para la construcción del templo, siendo retribuido por Santiago Alcorta con otro terreno de su propiedad. Sus restos, junto a los de su esposa, descansan en el Cementerio de Santa Coleta, dentro de la bóveda perteneciente a la familia Prudent, quienes eran sus sobrinos (Ocampo 2008: 258).
Hasta 1904 la Unión Francesa de Moreno no contaba con sede social propia y las reuniones se realizaban en las casas de distintos socios. El 25 de diciembre de ese año se inauguró el salón social de la entidad, denominado posteriormente cine y teatro Paris. En la actualidad esa sala se ha convertido en el teatro Leopoldo Marechal de la Municipalidad de Moreno.

La comunidad vasca fue muy numerosa en esta localidad. El propio fundador del pueblo de Moreno, Amancio Alcorta, descendía de una familia de origen vasco. Otros apellidos ilustres del lugar, como Arano, Asconapé e Insussarry, tuvieron el mismo origen. Dentro

de este municipio se destacaron como agricultores, hacendados y tamberos. A pesar de su número, los vascos no crearon aquí ninguna asociación que los reuniera. Muchos de ellos, sin embargo, se integraron a la Unión Francesa (Passarelli 2006: 59).

Historia y descripción de los panteones

Entre los beneficios que las sociedades de socorros mutuos ofrecían a sus miembros, primaba la ayuda ante todo lo imprevisto: enfermedades, muertes, apoyo a los deudos (Rizzo 2001: 44). Ocampo afirma que *"una de las prioridades societarias fue la construcción de sus panteones, con el fin de descansar juntos, entre connacionales; como si gozaran de una extraterritorialidad imaginaria, una parte de sus patrias lejanas."* (Ocampo, I, 2008: 444). Por ese motivo, estas instituciones se embarcaron en la construcción de sus panteones muy poco tiempo después de ser fundadas.

Panteón de la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos (Figura 1)
Ubicación: Tablón B II
Historia: La Sociedad Italiana de Socorros Mutuos de Moreno solicitó el 5 de mayo de 1886 un terreno en el cementerio local, que fue concedido por autorización del Ministerio de Gobierno de la Provincia del 13 de noviembre. A raíz de un incendio ocurrido en la antigua sede social ubicada en la calle Uruguay, se perdió una gran cantidad de documentación acerca de la primera época de la Sociedad, que también incluía datos sobre el período de construcción del panteón inaugurado en 1901. Sin embargo, en planos realizados en la década de 1970 se informa que la superficie inicial del edificio era de 56, 16 metros cuadrados. Por medio de la Ordenanza 303/1951, la Municipalidad de Moreno otorgó el permiso para ampliar el panteón. El título de propiedad Nº 0143 atestigua que el 6 de noviembre de 1956 la Sociedad Italiana compró a la Municipalidad varias sepulturas para efectuar esa ampliación. La misma agregó al panteón una superficie de 18, 33 metros cuadrados, y fue realizada por el constructor Antonio Juan Pettinato. En la actualidad, el panteón tiene 190 nichos, 40 urnas individuales y una urna general.
Descripción: el panteón, de estilo barroco estípite, consta de planta baja, donde se encuentra la capilla, primer piso y sótano. Tiene dos puertas en el frente, de metal y vidrio, de color gris. La puerta de la izquierda, que comunica con la capilla, es la principal, posee dos hojas, y a su derecha hay una placa de granito negro que dice "Sociedad Unión Italiana de S. M." Se accede a esta puerta mediante tres escalones de granito gris. La puerta de la derecha es de una sola hoja, con cuatro escalones de granito gris. El panteón tiene cuatro ventanas con rejas grises en la pared del frente, una ventana cuadrada en el lateral derecho, arriba, y dos pequeñas, con vitrales, en la pared posterior. Hay dos desagües al ras del piso sobre el lado suroeste y cuatro tragaluces, también al ras del piso, en el frente. En el techo hay cuatro ventilaciones de metal. El vano de una puerta está marcado en el lateral izquierdo, sobre la antigua calle principal, y señala el acceso original al edificio. El panteón tiene una cúpula con cuatro ventilaciones rectangulares. No llega a ocupar todo el tablón. Su estado es muy bueno, no presenta musgos ni líquenes en sus paredes, que fueron pintadas recientemente de color blanco con detalles en ocre.
Ornamentación: ocho pilastras en el frente, ocho en la pared posterior y dos en el lateral izquierdo, todas con el fuste con aspecto de bloques superpuestos. Dentro del vano señalado en el lateral izquierdo, hay una cruz de mármol blanco donde debería estar la puerta y, a cada lado del vano, una pilastra. Esas pilastras tienen fuste trapezoidal y terminan en una figura humana en actitud orante. Sobre ese vano hay una placa de mármol blanco que dice "Societá Unione Italiana di Mutuo Soccorso. Anno 1901". En los vitrales de las ventanas de la pared posterior hay cruces. En la cornisa con dentículos perdura solamente una granada que adorna la esquina sur. El lateral izquierdo está

coronado por un frontón entrecortado. Sobre la cúpula hay una cruz de hierro. A ambos lados de la puerta original del panteón había varias placas de bronce que fueron retiradas para evitar actos de vandalismo.

Panteón de la Sociedad Española de Socorros Mutuos (Figura 2)
Ubicación: Tablón O XV
Historia: El 13 de noviembre de 1886 se le concedió a la Sociedad Española de Socorros Mutuos un terreno en el cementerio local sobre el que se construyó el Panteón Social inaugurado en 1895 y ampliado en 1963.
Descripción: bóveda de una planta y sótano, con dos puertas de doble hoja, una de metal y vidrio en el frente original, y la otra de madera, en el contrafrente, con los vidrios fantasía de color ámbar. La fachada noroeste es antigua y está ubicada sobre la calle principal original, pero el edificio fue ampliado, ocupando todo el tablón, y dos tercios del mismo más la fachada sureste son de estilo moderno. En el sector antiguo hay una puerta en el frente y una ventana en cada pared lateral. La puerta es de color ocre con diseños geométricos y vidrios fantasía color ámbar, y el umbral es de ónix verde. En el sector nuevo hay una puerta en el frente, con un farol, y cuatro ventanas con rejas amarillas en cada pared lateral. La puerta es de madera, con una ventana a cada lado con vidrios fantasía color ámbar y rejas negras. En este último sector el techo es de tejas, a dos aguas, y las paredes exteriores están recubiertas por un zócalo de material cerámico color ocre, en el que encontramos cinco tragaluces en cada pared lateral. El sector antiguo tiene la apariencia de una iglesia, y está pintado de blanco con detalles dorados. Tiene una cúpula piramidal de base cuadrada con cuatro ventilaciones, una en cada cara, con el aspecto de ventanas. También hay cuatro ventilaciones en el techo. El estado de conservación es muy bueno, sin musgos ni líquenes. Excelente mantenimiento.
Ornamentación: la fachada antigua presenta cuatro pilastras, dos a cada lado de la puerta. Los capiteles tienen diseños fitomorfos. Cada una de las dos pilastras exteriores tiene una cruz dorada y termina con una pequeña torre en el techo. El frontón es triangular pero su base es trilobulada. Entre el vano de la puerta y la base del frontón hay un diseño trilobulado, semejante a un trébol, inscrito dentro de un círculo, todo de color dorado. En el frontón, con letras doradas, está escrito: “Sociedad Española de Socorros Mutuos- 1897”. Una cruz trifoliada corona el frontón. Tanto la cornisa del frontón como las cúpulas de las pequeñas torres a ambos lados del mismo tienen aplicadas volutas decorativas.

Panteón de la Sociedad Francesa de Socorros Mutuos de Moreno (Figura 3)
Ubicación: Tablón Z XVII
Historia: En 1904, la Sociedad Francesa inició las gestiones ante el municipio para la obtención de un terreno en el cementerio del pueblo, y el 25 de octubre del mismo año, a través de la circular 68, recibió de la Municipalidad un terreno de 10 sepulturas de primera clase frente a la calle principal, lote Z números 1 a 5 y 21 a 25, con una superficie de 45 varas cuadradas. El terreno fue cercado con pilares de material y cadenas, y en su centro se instaló una cruz de 1,70 m, donada por Charles Leroy.
En 1910, bajo la presidencia de Clemente Insussarry, comenzó la edificación del Panteón a cargo del constructor Montalbetti. Constaba de una planta baja hecha con muros de ladrillos y una cubierta de chapa galvanizada, y en su interior había un altar de madera de 5,30 metros de ancho por 6,70 metros de largo, con nicheras. Las obras se inauguraron y recibieron la bendición el 6 de enero de 1913 a las 17 horas. Sus padrinos fueron Denis Prudent y Juana Prudent de Gnecco. En ese momento el presidente de la comisión era Antoine Prudent. .
En agosto de 1964 se realizó la ampliación del Panteón por licitación pública bajo el proyecto del constructor Rocco, y fue construido por Nelson Rey, durante la presidencia

de Domingo Saint Pierre. La ampliación fue de dos plantas, subsuelo y planta alta, de 30 metros cuadrados aproximadamente cada una, que se sumaron a la planta baja ya existente. El frente también se reformó y se le agregó una cruz. La obra fue inaugurada el 14 de junio de 1965.
La última ampliación se realizó en 1999 durante la presidencia de Roberto Saint Pierre. En ese momento se continuó hacia el contrafrente al recibir por donación los terrenos de las familias Asconapé, Uhart, y Scala, bajo un convenio de traslado a las nicheras del panteón de la Sociedad. Se siguieron los lineamientos arquitectónicos de su estética exterior con criterio de construcción moderna: fundaciones de platea de hormigón armado, estructura portante de tabiques de hormigón armado, ladrillos portantes cerámicos y losa de hormigón armado para cada entrepiso. La ampliación consta de subsuelo, planta baja y primer piso, todos ellos comunicados a la primitiva obra, y con una superficie aproximada de 25 metros cuadrados cada sector. La terminación exterior se realizó con un revoque salpicado que respeta los colores originales de 1965. Esos colores pudieron obtenerse mediante un estudio de pigmentos del revoque existente.
Descripción: Como resultado de las reformas mencionadas más arriba, los rasgos del panteón original se han perdido y en la actualidad encontramos un edificio de líneas muy austeras, de dos plantas y sótano, pintado de color beige. Lamentablemente, hasta ahora no se ha podido localizar ninguna fotografía o plano que muestre la antigua fachada. El panteón tiene una única puerta, de vidrio y metal, de una sola hoja, pintada de blanco. En el zócalo, junto a la puerta, hay un tragaluz pequeño como ventilación. La pared lateral noreste tiene tres ventanas verticales, con cinco paneles cada una. En el zócalo también tiene un tragaluz como ventilación. En la pared lateral sudoeste hay once rejillas para ventilación en la parte superior y cuatro por encima del borde del friso inferior. El edificio ocupa una tercera parte del tablón, aproximadamente. El estado de conservación es muy bueno, sin musgos ni líquenes en las paredes. Sólo se observan rastros de óxido en la puerta y algunas manchas de hongos en la pared sudoeste, en sectores afectados por el agua de lluvia.
Ornamentación: la puerta está adornada con una cruz latina, del mismo metal y también pintada de blanco. En el centro de esta cruz hay un Ecce Homo de bronce, de forma circular. Sobre la puerta, una placa de granito negro tiene inscrito “Panteón Sociedad de Socorros Mutuos de Moreno”. Una cruz latina de gran tamaño, del mismo material, ornamenta la pared del frente.

Conclusiones

En otro trabajo (Pernicone et al 2009), analizamos los cambios en el uso del espacio que se observan en el Cementerio de Santa Coleta. El sector donde se encuentran el portón original y la antigua calle principal concentró las bóvedas de las familias de mayor poder político y económico de la sociedad morenense entre 1873, año de la inauguración, hasta 1940, cuando se amplió el predio sobre el lateral sudeste. Coincidiendo con las transformaciones sociopolíticas que ocurrieron en el país a partir de esa década, el sector de las bóvedas lujosas perdió preeminencia y comenzó a destacarse la entrada nueva, en cuya vecindad se construyó la capilla y el edificio que alberga a las oficinas de la Administración del cementerio. En los jardines que rodean al nuevo portón se levantaron los monumentos conmemorativos del Centro de Maestros Jubilados y de los afiliados al Partido Justicialista, se enterraron a personas vinculadas con el ámbito de la cultura, como el renombrado pintor Florencio Molina Campos y el plástico Mario Grandi, y la Municipalidad compró una bóveda a un particular para convertirla en el Panteón de los Caídos en Malvinas. A partir de 1940 el eje del cementerio rotó 90º y con ese giro inauguró una época en la que comenzaron a cobrar preponderancia otros sectores

sociales dentro del cementerio, lo que a su vez es fiel reflejo de los cambios sociopolíticos que afectaron a la sociedad argentina en su totalidad.
Debemos tener en cuenta que los panteones de las sociedades Italiana, Española y Francesa se encuentran a la vera de la antigua calle principal. Esta ubicación privilegiada y la magnificencia de las construcciones, especialmente en el caso del panteón de la comunidad italiana, ponen en evidencia la relevancia que habían adquirido estas instituciones dentro de la sociedad morenense a fines del siglo XIX y principios del XX. *"La unión de capitales permitió la realización de obras que sin la cooperación no hubieran sido posibles. Las ventajas que estas sociedades prestan a sus socios estarán dadas por el número de los mismos, la nacionalidad, los beneficios que brindan (salud, educación, sepelios, ayuda a los deudos, a los niños, etc.) y por el capital social que poseen representado por el valor de muebles e inmuebles."* (Rizzo 2001: 44). Pero estas sociedades no sólo se encargaron de reunir a sus connacionales y de realizar acciones de beneficencia sino que, también, establecieron fuertes lazos con la comunidad morenense en su totalidad a través de diversas actividades como, por ejemplo, la organización de fiestas y carnavales, y la creación de teatros. Ese papel preponderante dentro de la sociedad local se fue diluyendo con los años, al tiempo que morían los inmigrantes que las fundaron y sus descendientes argentinos ya no necesitaban aunarse para mantener vivo el recuerdo de sus patrias europeas. En la actualidad, sólo la Sociedad Italiana mantiene actividades culturales (por ejemplo: cursos de idiomas, de computación, coro, clases de danzas folklóricas italianas, etc.) que la vinculan con el resto de la comunidad, más allá de las tradicionales reuniones sociales para celebrar fechas patrióticas argentinas e italianas.
Los datos que proporcionan las antiguas tumbas en tierra, las bóvedas y los panteones del Cementerio de Santa Coleta y su disposición espacial, ofrecen la posibilidad de analizar a la sociedad morenense del siglo XIX a través de sus costumbres funerarias, de ahí su trascendencia como patrimonio cultural del Partido de Moreno. Por sus características tan interesantes lo hemos propuesto como visita didáctica para las escuelas locales y en septiembre de 2010 pudimos concretar una exitosa actividad con un grupo de estudiantes de tercer año de secundaria básica del Instituto General Don José de San Martín (Pernicone y Santos 2010). A través de la extensión a la comunidad pretendemos difundir el resultado de nuestras investigaciones con el objetivo de despertar la conciencia social, ya que es difícil reconocer un cementerio en uso como bien cultural patrimoniable, porque *"es la percepción de una ruptura histórica o de costumbres entre la sociedad y el patrimonio lo que hace que éste se vuelva visible."* (Sempé y Viera 2009: 68). Dado que en este caso esa ruptura no existe, es menester dar a conocer la riqueza histórica y arquitectónica que alberga este cementerio para que esta información concreta sobre Moreno en su época fundacional no se pierda sino que, por el contrario, incremente el acervo cultural de esta comunidad.

Agradecimientos

Al Sr. Andrés Arregui, Intendente del Partido de Moreno, y al Sr. Marcelo Gradín, quien era Secretario de Gobierno cuando comenzamos esta investigación.
Al Sr. Daniel Jiménez, Director del Cementerio de Santa Coleta durante nuestro trabajo de campo, al Sr. Orlando Castillo, actual Director, al Sr. Gustavo Aguilar, Jefe de Unidad Tributaria Cementerio, y a todo el personal del cementerio.
A la Comisión Directiva de la Sociedad de Socorros Mutuos "Unión Francesa de Moreno", y en especial al arquitecto Roberto Saint Pierre.
A la Comisión Directiva de la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos de Moreno y a su Secretaria Administrativa, Sra. Mirta Ferrán.

A Liliana Míguez, Xavier Perussich y Virginia Stasta, miembros del Proyecto Arqueológico Moreno, quienes participaron en el trabajo de campo.

Bibliografía

CRIADO BOADO, Felipe (1993) “Visibilidad e interpretación del registro arqueológico”. *Trabajos de Prehistoria*. 50. pp. 39-56.

OCAMPO, Juan Carlos (2008) *La ciudad y partido de Moreno*. Vols. I y II. Buenos Aires: Dunken.

PASSARELLI, Oscar (2006). *Imágenes de la memoria. La historia de Moreno en fotos*. Moreno: Edición del Autor.

PERNICONE, Verónica, Xavier PERUSSICH y Virginia STASTA (2009). *Sectores sociales y estrategias de visibilidad en el cementerio municipal de Moreno*. IV Congreso Nacional de Arqueología Histórica. Universidad Nacional de Luján. (En prensa).

PERNICONE, Verónica y Marta SANTOS (2010). *Conocer y reconocer el patrimonio local.* V Coloquio Binacional Argentino Peruano. Centro de Investigaciones Precolombinas. (En prensa).

RIZZO, Antonia (2001). “Las sociedades de socorros mutuos italianas en La Plata y su expresión funeraria, verbigracia: Unione e Fratellanza y Unione Operai Italiani”. En: CAGGIANO, María Amanda (editora). *Milenio*. Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy. Chivilcoy.

SEMPÉ, María Carlota y Lidia Mabel VIERA (2009). “La importancia patrimonial del ámbito funerario”. En: SEMPÉ, María Carlota et al. *Arquitectura, urbanismo y simbología masónica en cementerios urbanos*. Buenos Aires: Edición del Autor.



Figura 1. Panteón de la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos de Moreno



Figura 2. Panteón de la Sociedad Española de Socorros Mutuos de Moreno



Figura 3. Panteón de la Sociedad Francesa de Socorros Mutuos de Moreno

MONUMENTOS FUNERARIOS DE LA ITALIANIDAD EN EL CEMENTERIO DE LA PLATA Y SU ESTADO DE CONSERVACIÓN

Roberto Delâge, Rosana Lofeudo y Vilma G. Rosato

Laboratorio de Entrenamiento Multidisciplinario para
la Investigación Tecnológica (LEMIT)
robertodelage@yahoo.com.ar

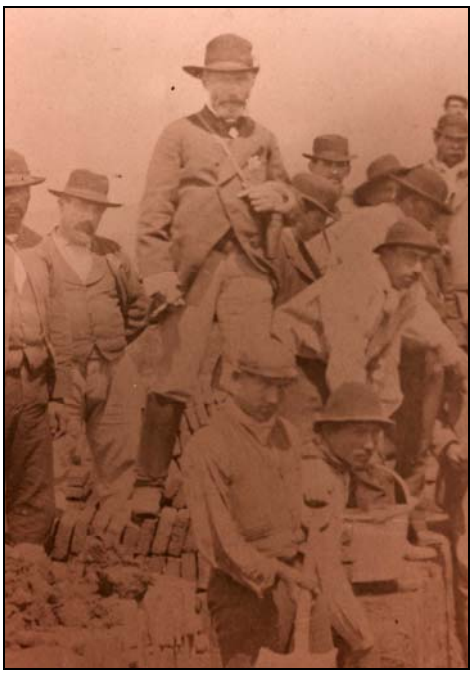
INTRODUCCIÓN

Los inmigrantes italianos en el mundo de fines de siglo XIX organizaron entidades con distintos objetivos de corte económico (bancario o comercial) y de corte social (asociaciones mutuales, hospitales, etc.), emblemáticos lugares que denotan la presencia de la italianidad en sus nuevos centros de residencia. En la Plata, al igual que en el resto del país el 60 % de los inmigrantes procedía de Italia.

Según los datos obtenidos por el Ministero degli Affari Esteri italiano de 1886, se contabilizaron en el mundo 1.159 entidades, de las cuales 302 estaban en la Argentina (siendo el 85% entidades mutuales), y se distinguían de las demás por su riqueza, respaldado por el capital societario que reunía 9.500.000 liras. Este capital posibilitó que las sociedades fueran dueñas de los predios donde funcionaban o sus alquileres fueran permanentes. La cantidad de socios ascendía a 124.543, en tanto que en los Estados Unidos eran unos 31.145 miembros. Hacia 1914 el Censo nacional contabilizaba 463 entidades.

A pesar de la tendencia de amparar a todos los italianos, algunos centros eran regionales o micro-regionales. Otra tendencia fue la de agruparse por barrios a medida que la periferia crecía y los inmigrantes compraban lotes convirtiéndose en dueños de una propiedad [1].

En 1883, a un año de la fundación de la ciudad de La Plata, en el primer trimestre llegaron 4.000 albañiles italianos, estableciéndose atraídos por las posibilidades de trabajo, especialmente como mano de obra especializada en la construcción. También arribaron frentistas, ingenieros y arquitectos que dirigieron las obras dejando la impronta italianizante en la ciudad (Fotografía 1) [2].



Fotografía 1: Operarios de la construcción
(Fotografía del Archivo Histórico de la Provincia de Bs. As.)

Se organizaron en asociaciones de socorros mutuos con el fin de mantenerse unidos, mantener sus raíces y prestar ayuda a los asociados. Las funciones de las mutuales prestaban los servicios de salud, servicios fúnebres, educación, y la preservación de la cultura italiana, además de otras funciones culturales.

En la atención de la salud de sus miembros, se empleaba el 75 % de los ingresos para proveer de médicos, acuerdos con farmacias para los remedios, y cuerpo de profesionales que incluía por los menos un cirujano, un flebotomista y una partera; como así también subsidios por incapacidad laboral.

En vinculación con la muerte cumplían con una tarea que tranquilizaba a los socios que, lejos de su patria y familia, temían ser abandonados y olvidados tras su fallecimiento. Los servicios dependían de las posibilidades económicas de la asociación que cubrían los gastos de sepultura y los servicios relacionados con el sepelio.

Cuando las entidades eran de importancia, como en las grandes ciudades, disponían de un panteón propio en el cementerio, siendo el segundo objetivo más importante de la entidad luego de la sede. La inauguración y/o la colocación de la piedra fundamental del mismo constituían todo un evento al cual concurrían además de los socios y la comisión directiva, el cónsul italiano y políticos de la ciudad. En algunos casos, se contemplaba un subsidio para los deudos indigentes.

En cuanto a los aspectos simbólicos, aseguraban que el fallecido no sería enterrado en soledad, llegando hasta el cortejo conocido como “pompa italiana”, donde tocaba la banda musical acompañando carruajes y caballos, todo adornado con rasgos escenográficos.[1]

En la ciudad de La Plata, las asociaciones más importantes fueron:

- “Unione e Fratellanza -Societá Italiana di Mutuo Soccorso”, fundada en el 3 junio de 1883, inaugurando su sede en Diagonal 74 entre 3 y 4 siendo su primer presidente

Paolo Stampa. Contaba además con otras sedes en Ensenada y Los Hornos. En la actualidad presidido por Omar de Luca continua en funciones en Diag. 74 nº823.

- “Unione Operai Italiani”, como desprendimiento de la anterior, fue fundada el 5 de junio de 1887. Su primer presidente fue Juan Bautista Nosedo, con sede en calle 12 entre 56 y 57. En la actualidad presidida por el Sr Carlos Bondavalli, funciona en calle 58 nº 1042.

En el caso de la sociedad “Unione e Fratellanza”, en 1909 contaba con 4.913 socios en total: 2.628 hombres, 1.635 mujeres y 650 menores, con un capital social de 85.379,56 $ m/n, incluyendo la propiedad que servía de sede, depósitos en los bancos de Italia y Español, bienes muebles y el panteón social (Fotografía 2) [4]. Ese dinero se empleó para subvencionar la escuela italiana local, asegurando educación gratuita a los hijos de los socios; promocionando inversiones económicas, además de brindar asistencia médica y medicamentos por 12.976,50 $ m/n y destinar 1.010 $ m/n para cubrir gastos de sepelio de los socios y ayuda a sus familiares.



Fotografía 1: Panteón Unione y Fratellanza, Cementerio de La Plata

Por su parte, la “Unione Operai Italiani”, que aún hoy funciona como mutual, contaba con 4.412 socios en 1910 (incluyendo los de la seccional Ensenada), contribuyó al sostenimiento de hospitales y escuelas, y disponía de consultorios, farmacia y teatro. En 1908, según consta en las memorias de la asociación, se prestó auxilio por valor de 27.414 $ m/n, entre prestaciones médicas, medicina, asistencia hospitalaria, subsidios para aparatos ortopédicos, partos y servicios fúnebres. Aún así, la sociedad tuvo un superávit de 12.197,47 $ m/n, del cual se dedujeron 6.387,80 $ m/n para amortizar la deuda del panteón social, que fue el segundo tras la construcción del panteón de la Sociedad Española de Socorros Mutuos(Fotografías 3 y 4) [4].




Fotografías 3 y 4: Panteón Unione Operai Italiani en el Cementerio de La Plata

También es importante recordar a los italianos destacados, como el caso del naturalista Carlos Spegazzini, que nació en 1858 en Bairo (Piamonte), estableciéndose en La Plata en 1884 y realizando una enorme obra viajando por todo nuestro país, estudiando las plantas, pero sobre todo los hongos de Argentina, Brasil, Chile y Paraguay, describiendo cerca de 4.000 nuevas especies. En palabras de Rafael Alberto Arrieta*: "Es un hombre alto, enteramente vestido de blanco, bajo un quitasol blanco. Avanza por la acera quemante, con majestad de emperador africano, mirando, observando, buscando no se sabe qué*…" [5].

Considerado uno de los cinco sabios de La Plata (con Alejandro Korn, Juan Vucetich, Almafuerte y Florentino Ameghino), al fallecer en 1926 legó su casa de Avenida 53 con la biblioteca y el herbario a la Universidad Nacional, donde actualmente funciona el Instituto de Botánica "C. Spegazzini" dependiente de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo [6].

En la bóveda del Doctor Carlos Spegazzini también descansan los restos de su hija y colaboradora Carolina Etile, quien, de vocación y formación inusual para las mujeres de su época, era licenciada en Química, Farmacia y en Ciencias Naturales. Al fallecer de apendicitis a los 39 años, dejó trunca una destacada carrera científica y académica. Tanto el doctorado en Química y sus diversas publicaciones testimonian la inteligencia, la capacidad de estudio y la tenacidad de quien fuera además profesora de la Escuela Normal nº 4 de Buenos Aires.

En el Cementerio Municipal de la Ciudad de La Plata se erigen los suntuosos mausoleos de estas dos asociaciones, como así también el panteón familiar del ilustre Spegazzini, de gran significado para la comunidad italiana y valor patrimonial para la ciudad (Fotografía 5).



Fotografía 5: Panteón familiar del Doctor Spegazzini en el Cementerio de La Plata

En el marco de un amplio programa de estudio de los edificios de las asociaciones italianas, sus panteones y viviendas de personajes ilustres, y deseando conocer cuál es el estado de conservación de los mismos se ha realizado un relevamiento de las principales patologías presentes en los edificios funerarios mencionados.

LOS PANTEONES Y SU ESTADO

Panteón de la Societa Unione e Fratellanza

Constructores: Natalio Logiudice y Marchesini
Fecha de construcción: 1912
Descripción: se trata de una edificación exenta de planta rectangular con una cúpula de cuatro meridianos revestida en tejuelas, rematada en un cimborrio con una cruz. Por debajo de la misma se halla una guarda alisada que contiene la estrella de cinco puntas representativa de la nación Italiana (Fotografías 6 y 7). Sobre el techo se distribuyen lampadarios pre-moldeados en llamas.



Fotografías 6 y 7: Cúpula y detalle de la cruz de cinco puntas representativa de Italia

Ornamentada eclécticamente se distingue en el remate del pórtico, por sobre la inscripción del nombre de la asociación, la representación alegórica de la Italia Turrita, personificación de Italia cuya característica es la corona mural, con forma de torre almenada (Fotografía 8), abrazando a una mujer y dos niños, sugiriendo la protección que la entidad daría a los familiares de los fallecidos (Fotografías 9, 10, 11).



Fotografía 8: Conjunto escultórico







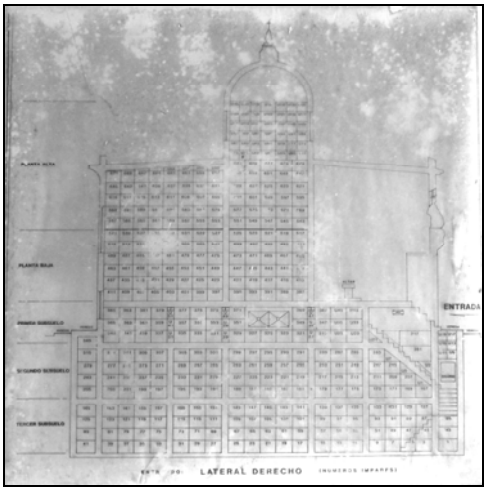
Fotografías 9, 10, 11: Detalles del conjunto escultórico

En lo alto de los muros se inserta una cornisa con elementos pre-moldeados compuestos por hojas de acanto y modillones. Por debajo de éstas los escudos, trabajados en mortero coloreado, de cada una de las provincias italianas (Fotografía 12). El arquitrabe presenta una guarda de volutas enlazadas con acanto acartuchado y columnillas exentas que dividen los entrepaños.



Fotografía 12: Escudos de las provincias italianas

Entre otros ornatos simbólicos encontramos las coronas, las antorchas que iluminan el inframundo y una inscripción que reza: *"A quanti vissero nel ricordo della Patria in questa nobile terra di lavoro e di speranze recevettero il gelido amplesso della norte. Pace"* (A quienes vivieron en recuerdo de la Patria en esta noble tierra de trabajo y de esperanzas recibieron el gélido abrazo de la muerte. Paz).



Fotografía 13: corte de distribución de los nichos

Se accede por una doble puerta metálica trapezoidal a la planta baja donde se halla un pequeño altar, y, por detrás del mismo se desarrollan hacia atrás y hacia arriba (incluyendo la cúpula), tres niveles de nichos. A través de escaleras metálicas se accede a los 3 niveles subterráneos que cumplen la misma función (Fotografía 13).

El estado de conservación de este panteón es preocupante, debido al crecimiento de plantas en las cornisas y el ingreso de humedad y agua través del techo. Algunos de los escudos regionales perdieron fragmentos y sufrieron decoloración; los nombres de las regiones están borrosos, las antorchas invertidas de las esquinas están rotas o perdieron material por la expansión de las barras de hierro corroídas.

El crismón de la pared posterior perdió casi por completo los brazos de la cruz. Además, el grupo escultórico ubicado sobre el dintel de la puerta tiene fisuras, rajaduras y pérdida de material. Se observa que fue pintado hace varios años, incluyendo las tejuelas de la cúpula. La pintura en este momento se ha descascarado y desaparecido casi por completo, lo que facilitaría una recuperación del frente.

El panteón de "Unione e Fratellanza", fue intervenido anteriormente de manera incorrecta, donde no se respetó la textura de los muros y se pintaron los revestimientos de la cúpula. Dada la mala calidad de los elementos utilizados, con el paso del tiempo se produjo el descascaramiento y desgaste de la pintura aplicada, permitiendo proyectar la eliminación total de la misma y recuperar el revestimiento símil piedra original. La oxidación de los hierros constitutivos de los ornamentos y la escultura del frontis produjeron fisuras y desprendimientos graves de material, dañando especialmente la escultura alegórica y los soportes de las bovedillas interiores y la saliente del pórtico.

Los escudos realizados con morteros de dos o más colores presentan despigmentación, desgaste y desprendimientos, al igual que las columnillas, entre otras. Es muy importante la invasión de plantas, especialmente helechos, que están causando daños importantes a los frisos y cornisas. Se recomienda un plan de puesta en valor que contemple retirar la

película pictórica sin dañar la superficie, resolución del ingreso de humedades descendentes, pasivación de los elementos metálicos y el empleo de mano de obra especializada para la recuperación de los premoldeados, esgrafiados, ornatos y especialmente, el grupo escultórico.

Panteón de Unione Operai Italiani

Constructor: Natalio Logiudice
Fecha de construcción: 1910

Descripción: este panteón de planta también rectangular, cuya declaración de patrimonio está en trámite, posee elementos eclécticos donde se destacan las columnillas neorrománicas de las cornisas (Fotografía 14) y la cúpula de cuatro meridianos revestida en mayólicas verdes con un remate que podría llegar a representar a un orbe. Bajo la misma se inscribe la frase *"Memento homo"* (Recuerda que eres hombre). En los laterales se apoyan esculturas representando ángeles custodios (Fotografías 15 y 16).

Muchos elementos ornamentales son alegóricos de la cristiandad: crismones y cruces rodean todo el edificio.



Fotografía 14: vista lateral del panteón





Fotografía 15 y 16: detalle de ornamentación

Posee un doble acceso en los cuales se lee el nombre de "Societá di M.S. Unione Operai Italiani". Por sobre la puerta principal se erige una escultura que representa a una mujer

señalando hacia el cielo en actitud de guía hacia la bóveda celeste (Fotografía 17). Por esta se accede a los nichos superiores y por la posterior a los subterráneos. También en los laterales externos se insertan nicheras con placas de mármol o granito, que son sitios de más precio y están reservados a las personalidades de la asociación.



Fotografía 17: Escultura del pórtico

La puerta principal da acceso a una planta baja y un nivel superior, en tanto que la puerta trasera conduce a dos niveles de subsuelo. En total, puede alojar doscientos cincuenta nichos.

En el caso del panteón de Unione Operai Italiani, fue objeto de una intervención realizada el año pasado y financiada con el esfuerzo de la propia asociación, de modo que presenta buena apariencia y se encuentra en buen estado de conservación. Se realizó hidrolavado por aspersión y se pintó la envolvente, pero oculta en áreas ornamentales faltantes de material: hay mayólicas saltadas en la cúpula, y uno de los ángeles ubicados a los lados ha sufrido el desprendimiento de la nariz.

Los pórticos han sufrido la inclusión de marquesinas en policarbonato interrumpiendo la lectura general de las fachadas estilizadas. A nuestro modo de entender, la pintura aplicada a la envolvente es una intervención invasiva que no permite respirar al muro y es de difícil eliminación, si se desea recuperar la textura original, pero el estado del revestimiento no lo permitía, ya que los arreglos habrían formado parches. Lamentablemente los metales de las placas conmemorativas están pintados con esmalte dorado.

Este recurso de utilizar pinturas modernas para cubrir la pátina del tiempo es un modo de hipotecar para siempre el mantenimiento del edificio, que una vez revestida con este material necesita sucesivos repintes.

Panteón de la familia Spegazzini

Descripción: La bóveda J097, se trata de una edificación adosada a otras similares, pero con la particularidad de hallarse en la esquina de la calle (Fotografía 18). Es de líneas sencillas y austeras trabajada en símil piedra en estilo italianizante. El acceso se restringe solamente a los familiares y se imposibilita observar el interior ya que presenta cortinados

en la puerta metálica y el vano de la ventana lateral está cerrado. Una placa realizada por Amelia Crivellari en 1928 representa el retrato del ilustre naturalista en su ancianidad, además de las placas homenaje de la Facultad de Agronomía (Fotografía 19). Otras placas de homenaje dedicadas por las alumnas de la Escuela Normal nº 4 de Buenos Aires recuerdan a Carolina Etile Spegazzini.





Fotografías 18 y 19: Bóveda de la Flia Spegazzini y placa conmemorativa

El monumento funerario Spegazzini no presenta deterioro. Se recomienda una limpieza superficial para retirar la suciedad del frente, pero no la pátina del tiempo. También se debe contemplar la necesidad de eliminar y corregir las chorreaduras de la oxidación de las placas metálicas. Al no haber sufrido intervenciones a la fecha posibilita una puesta en valor correcta para su resguardo.

Recomendaciones

El mantenimiento y recuperación de estos y otros monumentos funerarios requiere una planificación cuidadosa, bajo las recomendaciones de profesionales para evitar intervenciones contraproducentes o innecesarias.

Para esto, se necesita una importante inversión y apoyo financiero de las autoridades correspondientes, porque este tipo de tareas muchas veces excede las posibilidades económicas de las asociaciones. De otro modo se corre el riesgo de realizar malas intervenciones debidas a límites de costos o bien caer directamente en el abandono.

Dentro de un programa que proyecte un circuito turístico cultural, sería necesario señalizar y describir adecuadamente estos monumentos.

Bibliografía

[1] Devoto, Fernando. HISTORIA DE LOS ITALIANOS EN LA ARGENTINA. EDITORIAL BIBLOS. Buenos Aires, 2008. Pág. 168. y 185-186.

[2] Soler, Ricardo. CIEN AÑOS DE VIDA PLATENSE. Edición Diario El Día. La Plata, 1982. Pág. 43.

[3] Municipalidad de La Plata. LA PLATA UNA OBRA DE ARTE 882-1982. Publicación por el Centenario de la Ciudad.

[4] Investigaciones sin editar de la Dra. Rizzo Antonia.

[5] Arrieta, Rafael Alberto. LA CIUDAD DEL BOSQUE. VIÑETAS PLATENSES. Edición de la U.N.L.P. Facultad de Humanidades (Biblioteca Humanidades Tomo XVI). La Plata, 1935.

[6] Molfino, José. CARLOS SPEGAZZINI, SU VIDA Y OBRA. Anales de la Sociedad Científica Argentina, vol. 108. Ediciones Coni. Buenos Aires, 1929.

[7] Toffoli de Matheos, Myrta – Spegazzini, Etile. CAROLINA ETILE SPEGAZZINI: FARMACÉUTICA NATURALISTA Y QUÍMICA PLATENSE. En: Acta Farmacéutica Bonaerense 6 (2): pág. 128/135. Presentado en las XIII Jornada de la Historia de la Farmacia Argentina. Bahía Blanca, mayo de 1987.

ALEJANDRO CHRISTOPHERSEN Y LA ARQUITECTURA FUNERARIA DE LA ALTA SOCIEDAD A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Roberto Delâge, Rosana Lofeudo y Vilma G. Rosato

Laboratorio de Entrenamiento Multidisciplinario para la Investigación Tecnológica (LEMIT)
robertodelage@yahoo.com.ar,

I. LA ARISTOCRACIA ARGENTINA Y LOS TÍTULOS NOBILIARIOS PONTIFICIOS

Con los inicios del nacimiento de la Nación Argentina los títulos de nobleza provenientes de la corona española dejan de ser reconocidos institucionalmente, especialmente con el artículo 16 de nuestra Constitución que expresa: *"la Nación Argentina no admite prerrogativas de sangre ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley…"* [1]

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX las familias tradicionales buscaron diferenciarse del resto de la sociedad tras su consolidación económica. Emulando hábitos y modas europeas, llegando a convenir matrimonios de las hijas de la oligarquía rica local con nobles, viajando asiduamente a Francia, construyendo grandes mansiones en barrios porteños realizados por notables arquitectos (preferentemente extranjeros), como así también suntuosos cascos de estancias.

En estos tiempos el presupuesto del Estado destinado al culto católico preveía tan sólo el sustento del alto clero, las sedes diocesanas y los seminarios, motivo por el cual se estrecharon vínculos entre las clases altas con la Iglesia católica. Para fortalecer su imagen económica y moral, contribuyeron con dinero para la erección de capillas privadas, remodelaciones y construcción de nuevos templos.

Esta elite ofrecía sus instalaciones de campo como residencia de vacaciones a los sacerdotes prominentes, y envestían sus mejores galas en los actos sacramentales como excusa para ocupar el centro de la vida social de la época. Bautismos, casamientos y comuniones tenían más de celebración social que cristiana. Su presencia en las procesiones, colocación de piedras fundamentales, inauguraciones o bendiciones facilitaba el modo de figurar en las "sociales" de la prensa local o en las publicaciones de carácter religioso.

Se establece un paralelismo entre la carrera meritoria de estas familias con la obtención de títulos y dignidades pontificias o favores de la curia. En tanto se iniciaban con la participación litúrgica y los crecientes donativos, se podían obtener condecoraciones como la medalla Ecclesia et Pontifice -cruz creada por el Papa León XIII (ver figura 1)- hasta los títulos de mayor prestigio de nobleza (*cursus honorum*) [2]. Estos títulos en la actualidad se hallan suspendidos a partir de lo dispuesto por el papa Pablo VI.
Son estas familias las que ameritaron el privilegio de una sepultura exclusiva: la cripta bajo los altares, que fuera por tradición reservada para las exequias santas o nobles, atestiguando que en alianza con el poder religioso se distingue la importancia de los actos caritativos.



Fig. 1: La cruz "Pro Ecclesia et Pontifice" fue instituida por León XIII en julio de 1888, en la celebración de sus cincuenta años de ordenación sacerdotal. Premia la fidelidad a la Iglesia y el servicio a la comunidad eclesial. Consiste en una cruz octogonal con la flor de lis y con la imagen de dicho Papa, rodeada por la frase «Leo XIII p.m. anno X» (año diez de su pontificado). En el reverso figuran los emblemas papales y el lema «pro deo et pontifice». Esta distinción es similar a otras, como la medalla Benemerenti, instituida por Gregorio XVI en 1832, o la medalla de Tierra Santa, también de León XIII.

II. EL ARQUITECTO ALEJANDRO CHRISTOPHERSEN



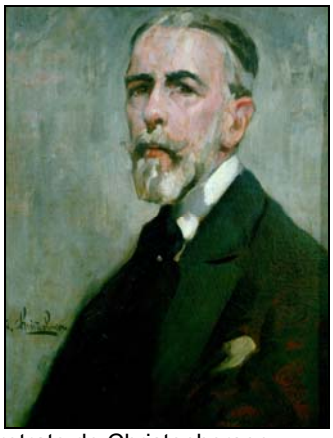


Fig. 2 y 3 Fotografía y autorretrato de Christophersen

Dentro de este mismo contexto encontramos al arquitecto Alejandro Christophersen (1866-1946), nacido en Puerto de Cádiz, hijo de un diplomático noruego y una adinerada española. (Fig. 2 y 3)

Educado en Bélgica en la Escuela de Arquitectura y Escenografía de la Real Academia de Bellas Artes de Amberes, graduado en 1886, continuó sus estudios en Francia en la École de Beaux Arts de París.

Christophersen por sus méritos artísticos, culturales o humanitarios fue nombrado Caballero de la Orden Noruega de San Olaf, la Orden Polaca de San Estanislao y las Órdenes españolas de Carlos III e Isabel La Católica. Algunos autores le adjudican la pertenencia a agrupaciones como la rosacruz o la masonería.

En 1887 es contratado para una obra en Uruguay. Un año más tarde se instala en la Argentina en el estudio de arquitectura de Ernesto Bunge con el cual fue socio fundador de la Sociedad Central de Arquitectos, que presidió durante dos períodos, en 1903 y en 1917.

Tanto su procedencia, formación y prosapia genera en la alta sociedad argentina de esa época intereses mutuos entre el arquitecto y sus comitentes, teniendo en cuenta que estas conexiones se incrementaron tras su casamiento, en 1893, con Mercedes Lezica, perteneciente a la familia Anchorena.

Christophersen pertenece a la corriente de arquitectos que volcaron la mirada hacia el pasado recreando estilos históricos en la llamada vertiente historicista del eclecticismo. Esta tendencia responde como comenta Leonardo Benévolo a que *"el conocimiento objetivo de los monumentos antiguos permite imitar un determinado estilo pasado con perfecta fidelidad…"*[3]. En palabras del propio arquitecto, en tiempos donde las corrientes anti-historicistas de la década del 20 cobrarían fuerza, confirma que *"un excesivo arraigo a las tradiciones de un glorioso pasado de arte, que fue la base de nuestra escuela de arquitectura, nos impide a los que bebimos en esas fuentes, que nuestra imaginación y nuestra reflexión se aparte de la huella de esas enseñanzas y nos permita desprendernos de determinados moldes y cánones que se grabaron para siempre en nuestra mente. Esas tradiciones clásicas pesan sobre nosotros ligándonos con una fuerte cadena, difícil de deshacer a pesar de nuestro aparente esfuerzo por quebrarla."* [4]

En Argentina realizó más de un centenar de obras de diversos programas arquitectónicos donde cada referente responde al carácter de uso del edificio, es decir, a cada programa le corresponde un estilo, donde su formación en escenografía y pintura se manifiesta cuando utiliza para sus obras materiales donde priman la policromía como rasgo personal. Como consecuencia de su alta formación como acuarelista y pintor Christophersen define: *"Si he tenido éxito como arquitecto lo debo en gran parte a la pintura. Ella me ha hecho ver cosas que ignoran muchos de los que solo ven en la arquitectura el simple arte de edificar. Creo que el arquitecto debe ser un compendio de todas las demás; debe ser poeta y debe ser músico. En una palabra, debe ser de un temperamento sensible cuya alma, abierta a todas las emociones de la belleza posea insospechada vibraciones de cuerda"* [5]

Entre sus proyectos se destacan: bancos, mansiones, edificios multifamiliares y unifamiliares (Fig. 4), hoteles, templos religiosos, hospitales y oficinas, entre las cuales podemos mencionar: el Banco de la Nación Argentina, la Bolsa de Comercio, el Palacio Anchorena (hoy Palacio San Martín) (Fig. 5), la Iglesia de Santa Rosa de Lima, la Iglesia Ortodoxa Rusa, el Hospital de Niños, y el edificio Transradio Internacional en 1940,siendo este último uno de los pocos diseños de corriente modernista (Fig.6).



Fig. 4 Proyecto de casa unifamiliar

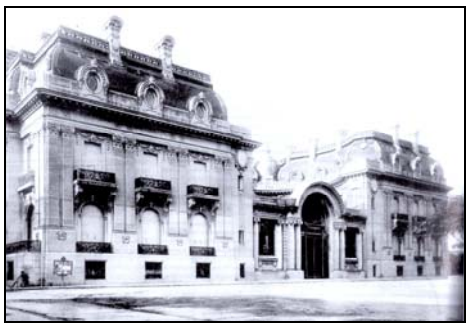

Fig. 5 Palacio Anchorena


Fig. 6 Edificio Transradio

También realizó obras de arquitectura funeraria, como el panteón de la Sociedad Española de Socorros Mutuos en el Cementerio de la Chacarita, el panteón del General Alvear en Recoleta (Fig. 7 y 8) y las criptas que le fueron encargadas por diversas familias: Andrea Ibáñez de Marín y Plácido Marín; María Unzué y Ángel T. Alvear y la de Inés Dorrego y Saturnino José Unzué. [6]



Fig. 7 Mausoleo del Gral. Alvear



Fig. 8 Boceto de capilla mortuoria

III. LAS CRIPTAS

Etimológicamente cripta proviene del latín crypta y del griego kryptē; significa *esconder (relacionado con las catacumbas de los cristianos perseguidos)*. Se trata de un compartimiento o una bóveda de piedra, generalmente debajo del suelo de una iglesia o un castillo, usado generalmente como capilla o cámara de entierro que contiene posiblemente los sarcófagos, ataúdes o reliquias de personas importantes tales como santos o altos funcionarios de la iglesia.

Las criptas son lugares de sepultura subterráneas, que en la más antigua tradición se tenían como sitio preferencial para los santos mártires, de difícil acceso para el común de los fieles, cuando al prevalecer el cristianismo, las iglesias se erigieron por sobre estas catacumbas en honor a ellos, haciendo coincidir el altar mayor con la cripta. Por lo cual las basílicas de los primeros tiempos se relacionan directamente con el culto al santo mártir venerado, o más luego las reliquias. [7]

Los rituales funerarios han definido las características arquitectónicas, técnicas, simbólicas y plásticas de mausoleos, tumbas, lápidas, criptas, y sarcófagos que se han construido en el interior de nuestras iglesias desde el siglo XVI hasta las primeras décadas del XX.

En el siglo XX las familias destacadas por su caridad y generosos aportes a la Iglesia, como explicáramos anteriormente, eligieron este tipo de sepultura a través de peticiones especiales al alto clero.

IV. MATRIMONIO IBAÑEZ-MARÍN

Según el árbol genealógico, el Doctor Plácido Marín proviene de una familia de Extremadura, siendo su abuelo integrante de las primeras familias patricias del Río de La Plata, hacia 1839.

Don Plácido, nacido en la provincia de Buenos Aires en el año 1853, obtuvo el título de Doctor en abogacía en 1875, y el doctorado en la ciudad de Madrid dos años después. Desempeñó cargos como Presidente de la Caja de Conversión entre 1895/96 y de Director en 1910/15. Fue concejal en el Honorable Concejo Deliberante entre 1914/16 y un año más tarde es nombrado por el Poder Ejecutivo Nacional Vicepresidente de la Comisión Municipal de la Capital.

Contrajo matrimonio con la Señorita Andrea Ibáñez Anchorena en 1882, quien falleciera prematuramente en 1901, sin descendencia.

Durante sus estudios inició un importante vínculo de amistad con el Doctor Nepomuceno Terrero, obispo de la ciudad de La Plata, quien lo acompañara en la realización de obras de caridad, entre ellas: la donación para la congregación de las Hermanas de la Merced del Divino Maestro de una residencia-taller de Labores "Rosa Anchorena de Ibáñez", en homenaje a su suegra; la donación del Asilo de Ancianos Andrea Ibáñez de Marín para la Congregación francesa de las Hermanitas de los Pobres en la ciudad de La Plata; y la entrega a la Iglesia católica de su finca de San Isidro para la construcción del Colegio Carmen Arriola de Marín, en homenaje a su madre, para las Hermanas de las Escuelas Cristianas.

En 1917, tras obtener el permiso papal a través del obispo de La Plata, Don Plácido Marín, encomienda la construcción de una cripta para trasladar los restos de su fallecida esposa al edificio que llevara su nombre: Andrea Ibáñez de Marín, quien fuera mentora en vida de la posibilidad de la donación de este sitio : *"…que en atención a estos antecedentes ha surgido en su espíritu colocar en dicho Asilo los restos de su recordada esposa, como complemento natural a la obra tan felizmente realizada, por lo que ha resuelto suplicar como lo hace en este acto, a la Iglesia Católica representada por el Obispo Diocesano nombrado Monseñor Doctor Juan Nepomuceno Terrero, contando ya con la adhesión de la Superiora de las Hermanitas de los Pobres, que se le permita construir una cripta en la cabecera de la capilla del Asilo en forma que no perturbe ni restrinja los servicios que en él se efectúen en pro de los ancianos amparados…"*[8] (Fig. 9)

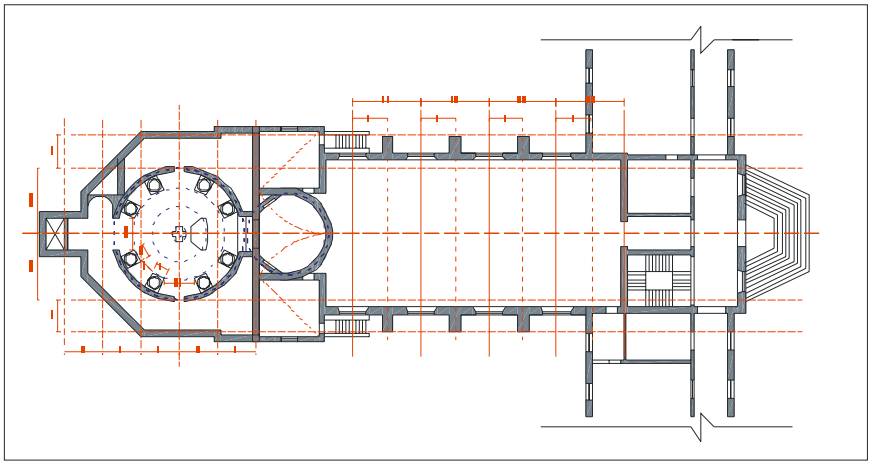


Fig.9 Plano de la capilla y adosamiento de la cripta

En este caso se desconoce la posesión de títulos nobiliarios pontificios, pero queda en claro que el vínculo estrecho con el obispado posibilitó la construcción de esta cripta que guarda en clave simbólica en sus pisos la medalla de León XIII.

El arquitecto elegido fue Alejandro Christophersen, quien proyectó para el matrimonio Marín la cripta por debajo del altar de la capilla del Asilo, siendo la empresa constructora la Compañía General de Obras Públicas S.A. (GEOPE). [9]

La cripta es un agregado posterior a la construcción del asilo, que por la imposibilidad de ejecutarla toda por debajo del nivel de terreno natural, toma como recurso semi-enterrar el cuerpo mayor, quedando adosado al edificio, y solo por debajo del altar un absidiolo que contiene los sarcófagos. (Fig.10 y 11)



Fig. 10 Vista exterior de la cripta Marín

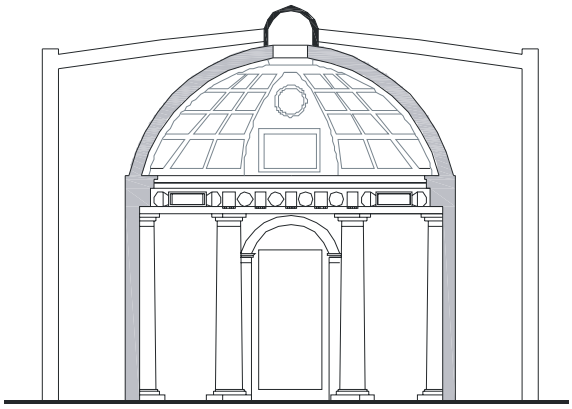


Fig. 11 Corte de la cripta

Se trata de un volumen cilíndrico con cúpula dentro de una caja poligonal que lo contiene apoyándose en el muro de la capilla, y continuando el eje longitudinal del edificio (la capilla)

Se ingresa desde el interior de la capilla o desde los jardines exteriores y recrea un templete Neo-renacentista con detalles eclécticos, cuenta con 4 pares de columnas toscanas, una cúpula casetonada, arcos de medio punto que conducen a un absidiolo y a la escalera exterior. Los materiales utilizados respetaron en estructura muraria a los del asilo: paredes ladrilleras con revestimiento símil piedra. (Fig. 12 y 13)

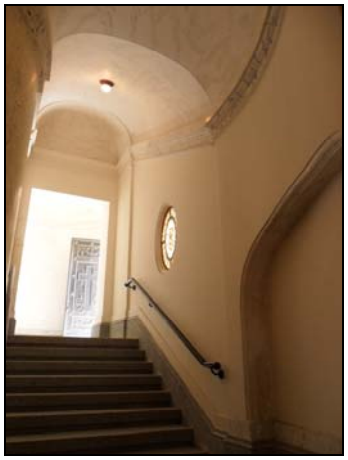


Fig. 12 Acceso exterior



Fig. 13 acceso interior

El templete en sí está totalmente revestido por piedras naturales pulidas o escayolas que imitan esta diversidad pétrea de igual textura. La cúpula casetonada apoyada sobre las columnas, rematan en un arquitrabe curvo decorado con metopas y triglifos en estuco forte blanco puro. El remate es una linterna de vidrio y elementos de bronce que se repiten en las bases de las columnas. (Fig. 14 y 15)

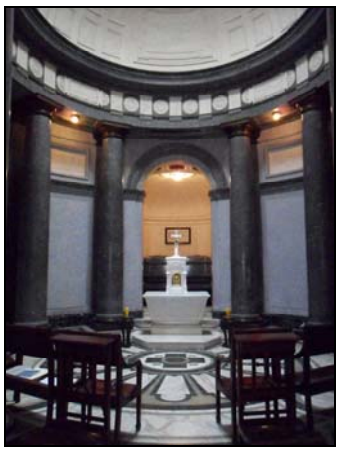
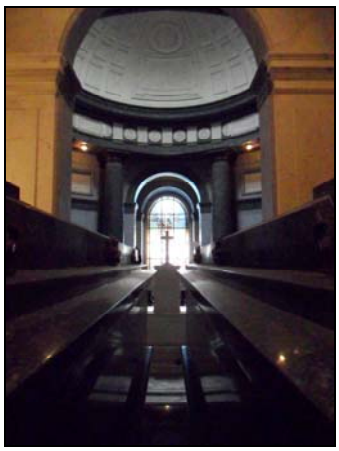



Fig. 14 y 15 Vista interior

Los sarcófagos son de granito negro pulido con los nombres esgrafiados en los laterales. Posee además un vitral mayor de vidrios pintados con grisallas envarillados con plomo y otros tres de menor tamaño en el recorrido de la escalera. La puerta exterior nos remite a las grandes puertas de bronce negro de los mausoleos de los cementerios.

Los pisos polícromos combinan mármoles blancos y verdes, con serpentinitas negras que conforman dentro de círculos concéntricos una cruz coronada con pétalos. Simbólicamente representa la cruz de León XIII, ya que se observan en las intersecciones de la cruz griega las flores de lis. (Fig. 16, 17 y 18)

Las mediciones de las figuras geométricas que conforman dicho solado responden a proporciones áuricas típicas de las construcciones Renacentistas que este arquitecto pudo haber adoptado.

"La grandiosa época del renacimiento no creó originalidades por el único prurito de ser original, sino que respetando las tradiciones clásicas con sus cánones y proporciones, trataron de progresar buscando el mejoramiento de lo existente, adaptando y adoptando el arte de Grecia a sus hábitos y costumbres." (1917) [10]





Fig. 16, 11 y 18 Piso y detalle de la cruz ""Pro Ecclesia et Pontifice"

Sobre la rosa del solado se apoya el altar de mármol blanco (agregado con posterioridad) con un sagrario de bronce y dos importantes candelabros con la representación de leones a su lado. Otro elemento a destacar lo compone el grupo estatuario, de mármol de Carrara ejecutada con maestría por el escultor Ángel Marchetti en la ciudad de Buenos Aires, que representa un ángel guiando a una mujer vestida con hábito hacia el óculo de la cúpula como símbolo de ascensión. (Fig.19 y 20) Al ser ésta la principal fuente de luz,

se genera una sensación de recogimiento que condice con el programa arquitectónico de la construcción funeraria.

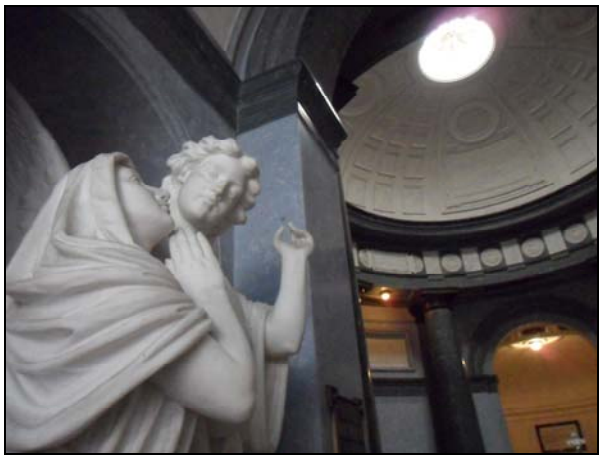



Fig.19 y 20 Escultura de Ángel Marchetti

V. MATRIMONIO UNZUÉ-ALVEAR

María de los Remedios Unzué, nacida en Buenos Aires en 1862 y fallecida en 1950, provenía de una familia adinerada que se ha destacado por las obras de caridad de todos sus integrantes. Hija de Saturnino de Unzué y Rey, hacendado y comerciante. Fue presidente de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires y la Caja Dotal para Obreras, colaboró con el Patronato de la Infancia, el Enfermo de Lepra, el de Liberados y la Liga Argentina contra la Tuberculosis.

Entre otras obras benéficas se encuentran en el partido de Rojas: el hospital, la iglesia y asilos para ancianos y huérfanos; en el partido de General Arenales donó 500 hectáreas para el pueblo de Ferré y el Colegio Salesiano; en Carabelas mandó construir la escuela y la capilla; en Pergamino, Colón, La Beba y La Angelita donó terrenos para escuelas; en el partido de Martínez erigió un convento.

Se casó con Ángel Torcuato del Corazón de Jesús Alvear y Pacheco en 1885 con quien construyó en Luján el Instituto Alvear y apoyó al Hospital Santa Lucía de Buenos Aires. Íntimamente relacionada con la iglesia católica fue Presidenta de la Liga de Damas Católicas, y una de las organizadoras del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, y mentora de la construcción de la Iglesia Santa Rosa de Lima en Capital Federal (Fig. 21), motivos que han promovido que sea distinguida con los Títulos de Condesa y Marquesa Pontificia y la Orden del Santo Sepulcro.

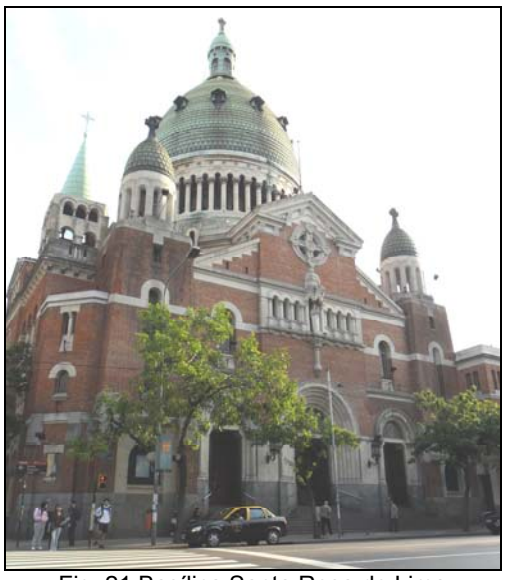


Fig. 21 Basílica Santa Rosa de Lima

Justamente en este último templo, se resguardan sus restos y los de su esposo en la cripta luego de la Revolución Libertadora de 1955, ya que por recelos políticos fue impedido este acto a la fecha de su muerte, a pesar de su pertenencia a la Orden del Sol del Perú y ser poseedora de un título pontificio.

La particularidad de esta basílica es que el arquitecto Christophersen la diseñó en su totalidad hacia 1928, incluyendo la capilla sepulcral situada por debajo de la nave central y el altar mayor (Fig. 22).

El estilo Románico-Bizantino se ajusta al pedido de los comitentes, estilo también elegido para otras obras como el Instituto Unzué de Mar del Plata.

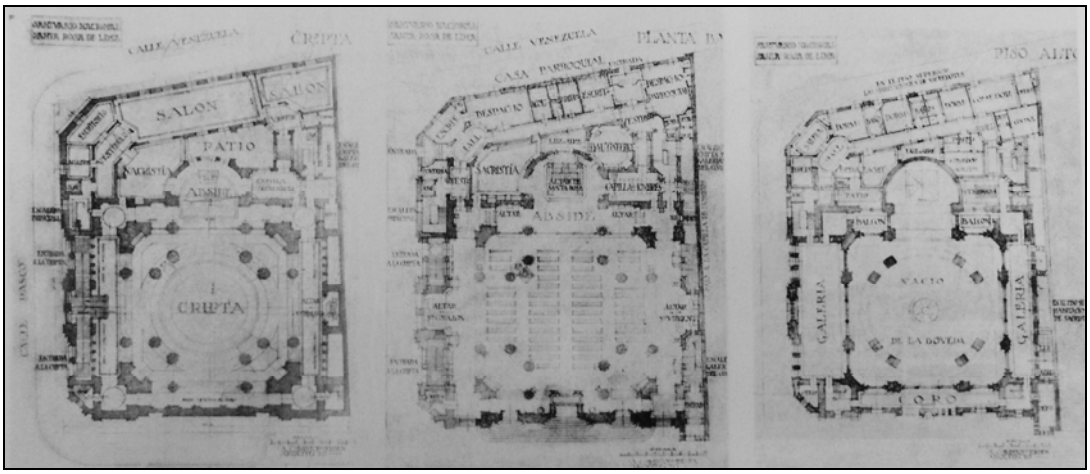


Fig. 22 Planta de los tres niveles de la Basílica diseñada por Christophersen

La suntuosidad y la falta de espacio de retiro imposibilitan apreciar la obra en su totalidad, pero se destaca en cromatismo de la fachada ladrillera en contraposición a las molduras blancas que delimitan los niveles y volúmenes articulados. [11]
La cripta se desarrolla bajo la planta de todo el primer nivel, resultando ésta una capilla mortuoria compuesta por un círculo dentro de un cuadrado, con columnas de pesado volumen revestidas en escayola amarilla imitando mármol y capiteles labrados en estuco forte donde se apoya el cielorraso que remarca la circularidad por las gargantas iluminadas (Fig. 23 y 24).



Fig. 23 Vista lateral de la cripta



Fig. 24. Detalle del altar

En los muros se hallan las sepulturas ornadas con placas de mármol labrado enmarcando ambos lados del absidiolo, que contiene el altar con una réplica en menor escala de La Piedad de Miguel Ángel. El púlpito y los elementos que constituyen el ara son de piedras pulidas con incrustaciones que resaltan la policromía típica elegida por el arquitecto.

A esta cripta se ingresa tanto desde el exterior como del interior, mediante escaleras, pero, no hay acceso de luz natural al estar completamente enterrada.

El eje longitudinal corresponde al del Santuario en sí, quedando superpuestos los altares en un plano.

VI. MATRIMONIO DORREGO-UNZUÉ

Saturnino Unzué fue un poderoso hacendado, que contribuyó con 10000 $ por trimestre para completar la construcción de la nueva iglesia (posteriormente Catedral) de Mercedes, hasta concluir las obras y el altar mayor. Señalemos que parte de ese dinero proviene de las ganancias obtenidas por sus caballos en las carreras, al ganar el Gran Premio Pellegrini. En 1915 donó 30.000 $ y se hizo cargo además de los altares laterales, púlpito y el piso de mármol, traídos de Italia (Fig. 25 y 26).



Fig. 25 Antiguo templo



Fig. 26 Construcción del templo actual

Por otra parte, su esposa Inés Ruperta Dorrego Lezica también fue benefactora junto con su madre y su hermana subsidiando el asilo San Luis, entre otras obras.

Al fallecer el matrimonio, y dada la magnitud del aporte entregado a esa iglesia, el Cura Párroco de Mercedes Bernardino Ansaldo propone construir allí mismo la cripta para su sepultura. El proyecto elegido, obra de Alejandro Christophersen, es la réplica del corte de planta de la cripta Marín (Fig. 27), cambiando el lenguaje Neorenacentista al Neoclásico, inspirado en el arte que predominó en Roma (Fig. 28)

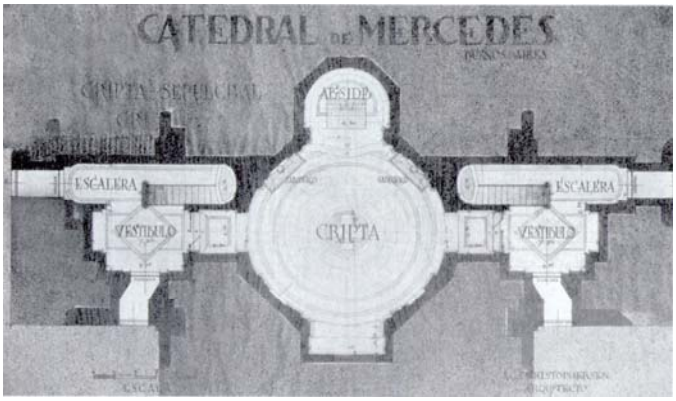




Fig. 27 y 28: Planta e interior de la Cripta

Se halla por debajo del altar mayor y la planta es casi la réplica de la primera cripta. Se desciende por escaleras ubicadas en las capillas laterales del crucero y luego de atravesar los vestíbulos cuadrados, se accede a la cripta propiamente dicha a través de un corto pasillo con techo de cañón corrido.

La cripta es circular, con un diámetro de 10 m y está revestida en su totalidad con mármoles de colores: las pilastras son de piedra veteada longitudinalmente verde y blanco, enmarcando los paneles de mármol blanco con veta irregular. Las piedras del solado se distribuyen en círculos concéntricos donde se destaca la cruz griega central rodeada por un círculo de serpentinita. El mayor juego de policromía se encuentra en el absidiolo, donde hay cinco paneles enmarcados, donde se utilizan todos los colores y todos los tipos de piedras de revestimiento (Fig. 29). Los dos sarcófagos son de mármol rojo de Etiopía, ubicados a ambos lados del absidiolo, en cuyo centro se encuentra el altar de piedra francesa (Fig. 309).



Fig. 298 Absidiolo



Fig. 30 Sarcófago

La ausencia del equipamiento original, formado por los reclinatorios y sillas de roble revestidos de terciopelo granate también diseñados en detalle por el propio arquitecto, se debe a que el ascenso de napas ha dejado inundado el recinto durante décadas.
Justamente, Christophersen tuvo que resolver serios problemas de carácter constructivo para poder excavar debajo del crucero y las naves laterales hasta arribar a la napa de agua [12].

Estado de conservación
En la actualidad, estas prestigiosas obras se encuentran en distintos estado de conservación. En todos los casos para acceder a las mismas se debe solicitar autorización para su estudio, ya que estas sólo se utilizan para escasos eventos religiosos. La combinación del desuso de estos sitios y la falta de mantenimiento conlleva a deficientes estados de conservación.

La cripta del Asilo Marín es casi un enigma para los ciudadanos platenses que desconocen su existencia y, asombrosamente no se ha difundido la autoría del proyecto de Alejandro Christophersen, con excepción de un catálogo de las obras realizadas por GEOPE. La caja muraria expuesta a la intemperie genera vastas patologías relacionadas con el acceso de agua pluvial, generando desgaste de materiales, corrosión de los hierros, eflorescencias y la fisuración y desprendimiento de la escayola símil piedra de los muros internos. Hasta la fecha las intervenciones han sido precarias y sin conocimiento de los materiales constitutivos o sus técnicas de ejecución, dado que en varios paños encontramos el remplazo de los revestimientos por revoques modernos que resultan incompatibles (Fig. 31, 32 y 33).

La cripta de Santa Rosa de Lima, del barrio porteño Balvanera, se encuentra en excelente estado de conservación como el resto del conjunto, luego de las obras de restauración y puesta en valor de reciente realización. En tanto que en la cripta de la catedral de Mercedes el deterioro observado se debe a circunstancias y características del terreno, que ya había encontrado el arquitecto en la ejecución. El ascenso de las napas ha dejado anegado el lugar por años hasta que se incorporaron bombas de extracción de agua. El deterioro observable provocado se observa en el desgaste de las piedras pulidas y los mausoleos que presentan depósito de sarro, exfoliación y desprendimientos (Fig. 34 y 35).


Fig. 31 Craquelado de la escayola


Fig. 32 Eflorescencias



Fig. 33 Estructura del tragaluz con oxidación



Fig. 34 Sedimentación por asenso de napas



Fig. 35 Exfoliación de piedra Serpentinita

Conclusiones

El Arq. Christophersen, fue muy valorado en la sociedad porteña por sus méritos, incrementados por su parentesco directo con su tío Pedro Christophersen, quien fue un gran empresario del transporte, que contrajo nupcias con la nieta de Cornelio Saavedra y luego con Carmen Delia de Alvear.

Debido a estos contactos, recibió los encargos de tres familias muy acaudaladas para construir las criptas familiares, comitentes que recibieron dicho privilegio por su condición de donantes generosos y benefactores de la Iglesia Católica, y no necesariamente por la obtención de títulos pontificios.

Cabe detenerse aquí para analizar el motivo subyacente a los encargos arriba mencionados. El temor humano ante la muerte se debe a que lo inaceptable es la finitud. Entonces, la negación de la muerte es la negación de la finitud y toma expresión por lo menos de dos formas:

1) la incertidumbre, sobre la total aniquilación de nuestra existencia o la esperanza de algún modo de perduración.
2) la necesidad de ser recordado cuando ya no estemos. Esto sumado a la habitual vanidad humana, entre otras cuestiones, ha dado lugar a la realización de diferentes rituales de muerte y la construcción de todo tipo de cementerios, edificaciones funerarias y otras obras afines.

“Dime cómo estás sepultado y te diré quien has sido”: un pobre de la vida yace en el mejor de los casos bajo una modesta lápida o en un pequeño nicho. Si has sido poderoso

tu desaparición, tu no presencia, será recordada mediante arquitecturas significativas si esa fue tu decisión.

Para las personas en el caso del cristianismo se repite esta doble cuestión. El tema de la finitud, y el anhelo de una vida perdurable, está asegurada por la fe de la resurrección que nos prometió nuestro Señor Jesucristo. El segundo ítem, el permanecer en la memoria de los otros está satisfecho por la construcción de los más notables monumentos arquitectónicos mortuorios, por ejemplo, bóvedas, mausoleos y obras de arte en general.

En el caso especifico de las criptas, tema que da origen a este trabajo, tienen como característica reunir y responder a ambas cuestiones. Satisface el tema de la no finitud por la fe y por ser la Cripta una construcción estrechamente asociada a una iglesia, lo cual permite la fantasía de estar más próximo a Dios. La Cripta también satisface la segunda cuestión, la permanencia en la memoria de los otros. La posesión de una Cripta, colma la necesidad de ser recordados como importantes y poderosos desde el punto de vista material y social, como así también la relación con los amigos del poder.

Christophersen encaró este tema en tres décadas distintas y con estilos diferentes para el mismo uso y la misma finalidad, pero siempre con una ejecución y mano de obra gran calidad y uso de materiales nobles en todas, tal como correspondía a la fortuna de sus comitentes.

Bibliografía

[1] CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN ARGENTINA. Primera parte, capítulo primero: Declaraciones, derechos y garantías.
[2] Leda, Miranda. “Hacedores de templos y criptas lujosas” en: TODO ES HISTORIA Nº 479. Buenos Aires, 2007.
[3] Benévolo Leonardo. INTRODUCCIÓN A LA ARQUITECTURA. Ediciones Blume. Madrid, 1980. Pág. 236.
[4] Hilger, Carlos—Sánchez, Sandra. CHRISTOPHERSEN. ESPAÑA Y LA ARGENTINA EN LA ARQUITECTURA DEL SIGLO XX. Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires 2004. Pág. 184.
[5] AAVV. “Los rascacielos y las construcciones gigantescas” en REVISTA DE ARQUITECTURA. Sociedad Central de Arquitectos. Buenos Aires, Diciembre de1923.
[6] Hilger, Carlos—Sánchez, Sandra. CHRISTOPHERSEN. ESPAÑA Y LA ARGENTINA EN LA ARQUITECTURA DEL SIGLO XX. Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires 2004. Pág. 70.
[7] Kirschbaum - Junyent – Vives. LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS. LOS MONUMENTOS Y LAS INSCRIPCIONES. Editorial Católica. Madrid, 1954. Pág. 152/153.
[8] Documento: Acta de autorización de la Diócesis de La Plata al Dr. Marín de 1917. Escribanía Guillén. Foja 247540.
[9] Catálogo GEOPÉ (Compañía General de Obras Públicas S.A.) Empresa Constructora. IAA (Instituto de Arte Americano) Buenos Aires.
[10] Hilger, Carlos—Sánchez, Sandra. CHRISTOPHERSEN. ESPAÑA Y LA ARGENTINA EN LA ARQUITECTURA DEL SIGLO XX. Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires 2004. Pág. 32.

[11] Hilger, Carlos—Sánchez, Sandra. CHRISTOPHERSEN. ESPAÑA Y LA ARGENTINA EN LA ARQUITECTURA DEL SIGLO XX. Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires 2004. Pág. 18.
[12] Hilger, Carlos—Sánchez, Sandra. CHRISTOPHERSEN. ESPAÑA Y LA ARGENTINA EN LA ARQUITECTURA DEL SIGLO XX. Sociedad Central de Arquitectos, Buenos Aires 2004. Pág. 91/92.

Agradecimientos

Agradecemos la excelente predisposición de las autoridades del Asilo Andrea Ibáñez de Marín de la ciudad de La Plata, la Basílica de Santa Rosa de Lima de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y de la Catedral de la ciudad de Mercedes. También se agradece la colaboración del Psic. Julio Flores y los Téc. Leandro Remón; Téc. Daniel Alves del área Geología LEMIT.

PORTALES DE CEMENTERIOS DE FRANCISCO SALAMONE

Luis P. Traversa y Graciela A. Martínez

Laboratorio de Entrenamiento Multidisciplinario para la Investigación Tecnológica
direccion@lemit.gov.ar

INTRODUCCIÓN

Desde la antigüedad hasta nuestros días, el honrar a los muertos dándoles sepultura, forma parte de la cultura de los distintos pueblos. El poema dramático Antígona de Sófocles resume esta conducta en la Grecia antigua, cuando la propia Antígona dice, dispuesta a morir por ver enterrado a su hermano, "*es más largo el tiempo durante el que debo agradar a los de abajo que el tiempo durante el que debo agradar a los de aquí arriba, pues allí yaceré por siempre*".

Antes del cristianismo, los muertos eran enterrados fuera de los límites de las ciudades o poblados, próximos a los caminos. Estos emplazamientos eran conocidos bajo el nombre de necrópolis.

Durante el Imperio Romano, en el siglo II, los cristianos eran enterrados en las catacumbas, lejos de las necrópolis paganas, lugar que fue también refugio de los perseguidos, ya que por Ley se prohibía el ingreso a los mismos. El derecho romano contemplaba la inviolabilidad de la sepultura, sin importar el credo del muerto. Estas sepulturas, de acuerdo a los hallazgos arqueológicos, estaban decoradas con pinturas rudimentarias de animales y / o vegetales siendo uno de los íconos más relevantes la figura del pez. Esta figura simbolizó, en aquel momento, lo que hoy representa la cruz. La palabra pez en griego (*Ichthys*) contiene las iniciales de la frase cristiana: "Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador". En el año 313, se despenaliza la práctica del catolicismo y, en consecuencia, desaparecen las sepulturas subterráneas.

Con la "legalización" del Cristianismo hubo un cambio en las costumbres. Los cementerios salen al exterior, siendo los católicos quienes introdujeron dicha palabra, derivada del griego koimeterion, "dormitorio", para designar el lugar donde enterraban a sus muertos.

En la Edad Media, los cementerios se encontraban emplazados dentro del entorno urbano, en el interior o en las proximidades de conventos, catedrales, monasterios, etc. La clase social determinaba el lugar de la sepultura: el interior de las catedrales estaba reservado para los obispos, arzobispos y cardenales y la realeza, y los religiosos en el interior de las iglesias y conventos, en tanto que las clases más altas podían designar por testamento la iglesia donde ser sepultados. Los pertenecientes a las clases más bajas eran sepultados en los terrenos exteriores adyacentes, conformándose así los llamados cementerios parroquiales o de feligresía.

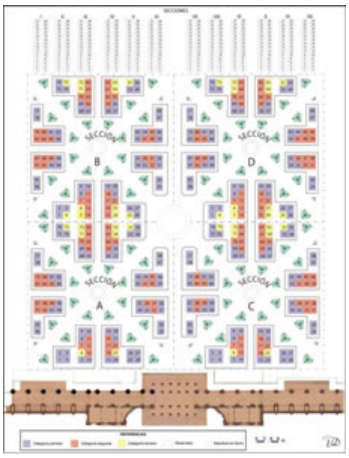
El crecimiento demográfico y las constantes epidemias que asolaban las ciudades, cuyas causas, entre otras, se puede atribuir a la coexistencia de los cementerios dentro de las ciudades, marcó un cambio de actitud, reforzado por el Concilio de Trento donde se condena el apego al cuerpo a favor del alma. Por ende, la sepultura perdió relevancia, iniciándose con el correr de los siglos una progresiva laicización de los cementerios, apareciendo las primeras manifestaciones del cementerio moderno.

Las necrópolis modernas corresponden a una concepción iniciada en el siglo XVII, donde, por ejemplo en Francia, los cementerios son relegados a lugares apartados, reforzándose esta tendencia en el siglo XVIII al ser emplazados fuera del entorno urbano.

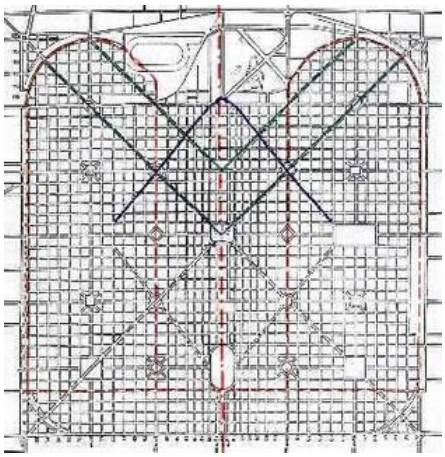
ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTORICAS DE LOS CEMENTERIOS EN ARGENTINA

Corresponde señalar que se abordará someramente el tema de los cementerios a partir del asentamiento de la población española en nuestro territorio, excluyendo todo lo relacionado con los pueblos originarios.
Las primeras disposiciones para la inhumación de los cuerpos mantenían las tradiciones europeas, ofreciendo un lugar dentro o vecino a las iglesias, según la jerarquía social. Pero a partir del incremento de la población y los conocimientos en materia de higiene, surgen nuevas opciones. Hacia fines del siglo XVIII, por Real Cédula de 1798, se ordena la construcción de cementerios alejados del perímetro urbano en los territorios de las que hoy conocemos como Provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba.
En la ciudad de Buenos Aires, en el año 1822, ante el cierre de los cementerios parroquiales, se crea el Cementerio del Norte, emplazado en el Convento de los Recoletos y sus tierras aledañas. Este cementerio fue considerado "camposanto" hasta el año 1863 cuando la jerarquía eclesiástica prohíbe dar sepultura a un suicida. Con la firma de un decreto del entonces Presidente Bartolomé Mitre, se resuelve "*efectuar la inhumación haciendo caso omiso de la disposición del obispo el 9 de junio de 1863*" y se permite la sepultura a practicantes de otras religiones que no fuera la católica. La iglesia declara "profanado" al camposanto, le retira la bendición y pasa a ser cementerio laico. Respecto a los suicidas, y como dato ilustrativo, era tradición enterrarlos en la parte norte de los cementerios parroquiales, donde no se colocaban otras tumbas. Además se les solía enterrar con la cabeza fuera del terreno consagrado. También, los niños nonatos o neonatos no bautizados solían tener su lugar lejos del resto de los fallecidos.
El 1º de junio de 1832 Rosas ordena la expropiación de los predios conocidos con el nombre de "La Convalescencia". En el decreto se indica que en la finca y terreno se erigirá un cementerio con el nombre de Cementerio del Sud, de seis cuadras cuadradas de superficie; sin embargo, este proyecto no se concretó.
Será recién a partir de 1871, ante la grave mortandad por la epidemia de fiebre amarilla, donde pereció un alto porcentaje de la población de Buenos Aires, que el Gobierno a cargo de Don Faustino Sarmiento, impulsa la construcción de nuevos cementerios. En las afueras de la ciudad de Buenos Aires se crea el cementerio Chacarita de los Colegiales, ya que en el Cementerio del Norte, estaba prohibida la inhumación de personas afectadas por la epidemia. La tierra que ocupa era una fracción fiscal del Real Colegio de San Carlos, con una superficie de 5 hectáreas. El día de su apertura se inhumaron 45 personas fallecidas por la fiebre.
En el año 1896, por ordenanza, se lo denomina oficialmente "Cementerio del Oeste", pero la población lo seguía llamando "Cementerio de la Chacarita", por lo que el decreto 2.163 del 5 de Marzo de 1949, deja como definitivo el nombre actual. La superficie que ocupa el predio actualmente es de 95 hectáreas. Desde 1904 funciona el Crematorio de la ciudad.
El cementerio de la ciudad de La Plata fue inaugurado en 1886, su diseño corresponde al Arq. Benoit, quien concibió para este cementerio, en el diseño original, un trazado similar al de la ciudad: avenidas, calles, diagonales y plazoletas. Lamentablemente y a partir de una reforma en el sector de bóvedas (1947-1958) se agregaron lotes, perdiéndose en parte el diseño original.
El estilo del cementerio es el neoclásico, estilo que predominaba en la época para las construcciones de edificios públicos, monumentos, etc., y que se extendió hasta la primera mitad del siglo XX. Clara demostración es su monumental pórtico de entrada con columnas dóricas. Las bóvedas que ocupan el sector fundacional impactan por su ornamentación y los materiales elegidos para su realización. El estilo arquitectónico

preponderante en las tumbas es el neoclásico, con variada profusión de símbolos funerarios, prevaleciendo claramente la influencia de la masonería en algunas de las bóvedas más antiguas, pertenecientes a las familias fundadoras de la ciudad, políticos de la época y a sociedades de beneficencia.



Plano del año 1895



Plano de la ciudad de La Plata

La construcción de la iglesia Cristo Crucificado, en el cementerio de La Plata estuvo a cargo de Mario José Buschiazzo, arquitecto dedicado a la restauración de edificios históricos y, desde 1947 a la historia de la Arquitectura de América Latina y de la Argentina. La Iglesia es el primer edificio que se observa del conjunto del cementerio, como si simbólicamente fuera Cristo quien primero recibe a los seres antes de su pasaje al más allá. A partir del momento en que se construye la Iglesia, el Cementerio con una clara simbología masónica en su diseño original, en el pórtico y en las bóvedas fundacionales, se convierte en camposanto por una decisión política de las autoridades de la provincia.

El Cementerio de la ciudad de Tandil data del siglo XIX, con bóvedas construidas hacia 1879. Esta emplazado dentro del ejido de la ciudad, y claramente no tuvo un diseño original. Pero más allá de esta particularidad, este cementerio, encierra otro cementerio, el de los disidentes, donde recibían sepultura aquellos que no profesaban la religión católica. Principalmente estas sepulturas pertenecen a ciudadanos daneses que habitaron el suelo tandilense desde su llegada a nuestro país.



ING. ARQ. FRANCISCO SALAMONE

El Ing. Arq. Francisco Salamone (1897-1959), de nacionalidad italiana, radicado desde su infancia en Argentina, fue el encargado de proyectar y construir gran parte de las obras que se encararon durante la gobernación del Dr. Manuel Fresco (1888-1971) durante el período 1936-1940 en el sudoeste de la Provincia de Buenos Aires. Su obra puede ser calificada como una innovación arquitectónica e ingenieril en cuanto al estilo, al uso de nuevas técnicas constructivas y, principalmente, al empleo del hormigón armado.

Durante ese corto período diseñó más de 72 obras en 28 ciudades o pueblos de la Provincia. Lamentablemente, esta obra se desdibujó durante décadas por la persecución política que

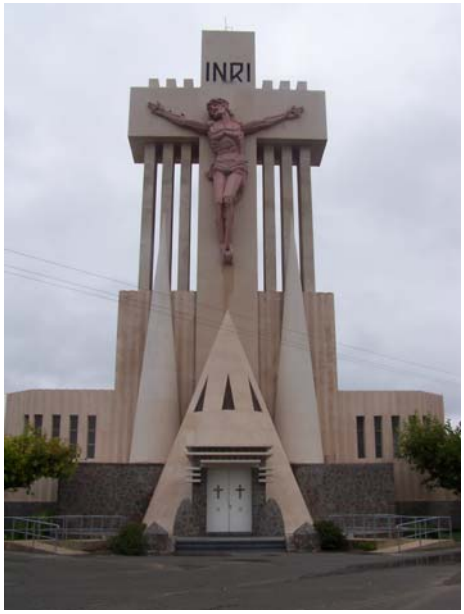
sufrió por ser considerado un “arquitecto del régimen conservador del Dr. Fresco”.
Resulta complicada la recopilación de la información sobre la obra de F. Salamone, ya que se encuentra diseminada en los distintos Municipios en los cuales intervino, no existiendo tampoco documentación personal ni publicaciones técnicas y / o de divulgación en las cuales explicite los criterios empleados en el diseño, particularmente en aquellas obras como son los Portales de Cementerios, con implicancias estético-filosóficas sobre la vida y la muerte.

En el diseño de los Portales de Cementerios aplica todos los conceptos inherentes a la arquitectura moderna con influencias del Art-Decó monumental y las corrientes modernistas de la arquitectura de finales del siglo XIX y principios del XX, siendo los ubicados en las localidades de Laprida, Azul y Saldungaray los que revisten el mayor interés. Tal vez en esos Portales se resuman las creencias de Salamone sobre la muerte y la inmortalidad, plasmadas en estructuras de gran desarrollo volumétrico, complementadas con estatuas también realizadas en hormigón armado. En ninguno de los casos se modifica la ubicación de los cementerios originales, sino que cambia el eje de entrada, erigiendo un portal de grandes dimensiones, ornamentados en su cara exterior y, con un desarrollo prácticamente plano, sin detalles, en su interior.
Lamentablemente, aún hoy algunos ven en la obra de Salamone la influencia de la arquitectura nazi, materializada especialmente por el Arq. Albert Speer.

CARACTERÍSTICAS DE LOS PORTALES DE CEMENTERIOS

A continuación se informa sobre las observaciones realizadas en los portales de cementerios ubicados en las localidades de Laprida, Azul y Saldungaray y se hacen algunos comentarios breves sobre los portales de Suipacha, Balcarce como así también de las réplicas de los cristos crucificados existentes en varios cementerios de la Provincia de Buenos Aires. En todos los casos, las obras presentan una fuerte monumentalidad frente al paisaje despojado y silencioso propio de la pampa argentina. Estas obras pueden todavía hoy visualizarse a la distancia, produciendo un fuerte impacto en el observador.

- ***Portal del Cementerio de Laprida***: F. Salamone ejecuta una serie de obras arquitectónicas en la localidad de Laprida, que incluye el Palacio Municipal, el Portal del Cementerio y el Matadero, y diseña la plaza principal incluyendo su mobiliario. El portal presenta una simetría axial reforzada fuertemente por un vestíbulo de forma circular con una cruz de 33 m de altura, con un Cristo Crucificado de 11 m de alto, obra de Santiago J. Chiérico (1891-1974). Este escultor se caracteriza fundamentalmente por la realización de obras de carácter monumental, ejecutando en escala reducida el Cristo Crucificado para poder luego dar forma a sus distintas partes, en las dimensiones antes descriptas; esas partes fueron acopladas en el lugar de emplazamiento.



Portal Cementerio Laprida



Antiguo Portal de Laprida

En el diseño del Portal, de características expresionistas, se detectan tres conos, uno de los cuales corresponde a la puerta de ingreso. Se observa también un zócalo de piedras zonales con junta tomada, carpintería metálica y los portones de acceso, de dos hojas, ornamentadas con elementos alegóricos. El acceso al cementerio, emplazado fuera del área urbana, fue modificado mediante la ejecución de una diagonal profusamente arbolada que permite visualizar, desde una mayor distancia, la majestuosidad del portal recostado sobre el cielo con la figura en hormigón armado del Cristo Crucificado. Todavía puede observarse, en un lateral, el antiguo ingreso al cementerio, de muy simple diseño.
En la iconografía cristiana, el Cristo Crucificado es uno de los más conocidos y recuerda el sacrificio del hijo de Díos, en su acto de amor y rescate del hombre. La cruz también recuerda a los cristianos la victoria de Jesús sobre el pecado y la muerte. Es el símbolo, entonces, que resume la esencia del Cristianismo, significa salvación y no derrota, Cristo en la Cruz simboliza la victoria sobre el pecado. La Cruz no es símbolo de muerte sino de vida, ya que la verdadera vida para el cristianismo es la vida del alma.
El Cristo Crucificado ubicado en Laprida se asemeja a la imagen del Cristo de la Iglesia The Most Precious Blood, en Long Island City, New York. También, y como fuerte referencia escultórica, se encuentra la majestuosa y monumental estatua del Cristo del Corcovado, Basil, escultura diseñada por Da Silva Costa, en 1931. No se puede afirmar si estas obras fueron fuente de inspiración para la obra de Salamone en territorio bonaerense, lo que sí se puede decir que el espíritu de la época dio vuelo a su arte creativo.
En el Portal, Salamone incluye los tres conos a los cuales se ha hecho referencia. El Cono, debe recordarse, es un símbolo mágico, antiguo y universal, con profundo significado místico. El cono también está asociado al circulo así como a la eternidad, puesto que su forma triangular esta vinculada mágicamente al numero tres y a los tres aspectos del ciclo de vida, nacimiento, muerte y renacimiento.
No resulta llamativo, entonces, que antiguas civilizaciones, como la egipcia o la azteca y maya en América, hayan construido sus monumentos funerarios en forma de pirámides, presuponiendo que ellos también otorgaban trascendencia a la forma de cono. En la magia, el cono es un símbolo de nuestras aspiraciones y metas y la conexión con lo divino. Estos elementos aparecen en algunas tumbas egipcias.



Dos hileras de conos funerarios por encima de la puerta de una tumba. Dinastía XI, El Asasif, Egipto.



Detalle Escultura de Cristo. Se observan los elementos que sostienen la cruz y las terminaciones de los conos laterales.

- ***Portal del cementerio de Azul***: F. Salamone ejecuta en Azul una serie de obras, entre las que se destacan el Portal del Cementerio y el del Parque, que es mucho más simple en su concepción arquitectónica, aunque las dos torres que enmarcan la entrada tienen 35 m de altura, con un mástil entre ellas de una altura algo mayor.

En el Portal del Cementerio, de carácter monumental, se destacan la sigla RIP, ejecutada en hormigón armado y revestida con placas de color negro, identificadas petrográficamente como dolomitas, y la figura emblemática de un hombre alado con una espada entre sus manos, tal vez un "ángel custodio", ejecutado en hormigón armado. La estatua, de 5,5 m de altura, fue realizada con la técnica de facetado, presentando líneas muy definidas y una terminación de excelente calidad que no ha sufrido con el paso del tiempo patologías significativas.

El conjunto se ubica en una esquina del cementerio, destacándose por su altura y por su desarrollo arquitectónico; en él se observan pilares que sostienen antorchas encendidas realizadas en hormigón. En una visión panorámica del portal, no se observa la puerta de entrada, ya que se encuentra escondida detrás del ángel, en una representación simbólica de que es él quien controla el ingreso y egreso al campo santo.

Antecedentes del ángel custodio del cementerio de Azul pueden ser las figuras del portal de la Iglesia Metodista Episcopal Boston Avenue, la cual es citada como la mejor iglesia Art Decó de Estados Unidos.

La fachada interior del Cementerio de Azul no presenta un tratamiento particularizado, con excepción de una cruz de grandes dimensiones.

La sigla RIP proviene del epitafio latino "Resquiescat in Pacem" – "Descanse en Paz" -, texto usado para honrar al difunto, presente en lápidas o placas y procede del final del responso que la Iglesia Católica reza por los difuntos.

El diseño de la figura emblemática del ángel debe atribuirse a Salamone, aunque no existe ninguna constancia de quién ha sido el ejecutor, a diferencia de lo comentado en el caso del Cristo Crucificado del Portal de Laprida.

Los ángeles son la base de inspiración de la iconografía popular cristiana. Muchas son las versiones en el mundo judeocristiano de estas figuras. Una de las más difundidas es la de San Miguel, uno de los siete arcángeles, delante del trono de Dios, derrotando a Satanás con su espada, la cual tiene un significado no solo mitológico relacionado con la guerra o la victoria, sino que esta fundamentado en un conocimiento esotérico trasmitido por los iniciados de diversas órdenes.
También la figura del Arcángel San Miguel es tradicionalmente reconocida como el guardián de los ejércitos cristianos contra los enemigos de la Iglesia y como protector de los cristianos contra los poderes diabólicos, especialmente a la hora de la muerte.
Se conoce, además, a San Miguel como defensor de los moribundos siendo su oficio recibir las almas de los elegidos al momento de separarse de su cuerpo.
En la liturgia, la Iglesia enseña que este arcángel está puesto para custodiar el paraíso y conducir a quienes podrán ser recibidos allí. A la hora de la muerte, se libra una gran batalla, ya que el demonio tiene muy poco tiempo para hacer caer en la tentación, o desesperación, o en falta de reconciliación con Dios. San Miguel está al lado del moribundo defendiéndole de las asechanzas del enemigo.



Fachada Cementerio de Comillas



Coronamiento del Edificio de la Chicago Board Trade, Arqs. Holabird & Roches, 1930

Una de las principales esculturas que se conocen del ángel con la espada es la del Ángel Exterminador realizada por el Escultor Español Josep Llimona I Bruguera (1864-1934), en el Cementerio de Comillas, Cantabria. En el Art Decó se introducen esculturas aladas en fachadas y coronamiento de edificios.
A diferencia del ángel en el Cementerio de Comillas, en el cual la imagen tiene rasgos humanos, la del ángel que custodia la entrada y salida del cementerio de Azul presenta rasgos marcados, facetados, que dan una impronta futurista. Es fácil comprender la sensación que se siente cuando se ingresa al cementerio, rodeando a esta inmensa mole de hormigón armado.



Vista detalle Ángel Custodio



Vista detalle Ángel Custodio

Portal del cementerio de Saldungaray: Entre los años 1937 y 1938 se concretan las grandes obras para la localidad de Saldungaray: Delegación Municipal, puentes sobre el arroyo Rivera, puente sobre el río Sauce Grande, Mercado Municipal, mobiliario y mástil en la plaza, matadero municipal y el monumental portal del cementerio, logros del Diputado Santiago P. Saldungaray, nieto del fundador de la localidad. Las principales obras fueron realizadas por el Ing. Arq. Salamone.

El portal construido entre los años 1937 y 1938, está integrado por el atrio de acceso, la capilla, las dependencias de servicio y las galerías de nichos. Este portal fue edificado simultáneamente con otras obras que F. Salamone ejecuto en la localidad de Saldungaray –delegación municipal, matadero y mercado comunitario. También, debe mencionarse el mobiliario de la plaza central, en el cual se destaca el mástil con un pedestal circular de 6 m de diámetro, construido en uno de los extremos del rectángulo que conforma la plaza, mientras que los bancos y las farolas, ejecutados en hormigón de color blanco al igual que el mástil, se concentran en la intersección de las dos diagonales principales. Este diseño de plaza introduce un concepto diferencial sobre el uso del espacio público, ubicando centralmente el lugar de encuentro social.

El portal representa una rueda, originalmente translúcida, de aproximadamente 20 m de diámetro, que enmarca una cruz en la cual ubica, exclusivamente, la cabeza de Cristo Crucificado de grandes dimensiones.

La Rueda es el símbolo sacro más universal, ya que se encuentra en la mayoría de las culturas y tradiciones. Su imagen está asociada al cosmos; es también símbolo del movimiento y de la inmovilidad. El movimiento representa el transcurrir del tiempo, los ciclos de la vida, en tanto que la inmovilidad, representada a partir de un punto central (en el caso del círculo) o un eje inmóvil (en el caso de la rueda) representa lo eterno.

Salamone ubica dentro de esta rueda una cruz, símbolo estrechamente relacionado con la figura del círculo. Y en ella, inserta una escultura de la cabeza de cristo. Esta escultura no se ubica en el punto central de la rueda, sino que está levemente desplazada. Si se asume que el movimiento remite a la vida, representado por la rueda, y la inmovilidad a lo eterno, representada por el eje central, esto nos lleva a suponer la importancia que Salamone adjudica a Cristo en la vida de los hombres y la eternidad de las almas.



Portal Cementerio de Saldungaray



Bóveda Familia Saldungaray



Interior Bóveda Familia Saldungaray

La rueda está revestida con cerámicos de color azul intenso y, según algunos bocetos de F. Salamone existentes en el museo de la localidad, debía contener estrellas en bronce en una representación figurativa del cielo. La alternativa de emplear un disco de hormigón y mampostería parece haber sido adoptada frente a problemas estructurales que se

presentaron durante la construcción, ya que la idea original era utilizar una rueda translúcida.
En este cementerio como en los otros intervenidos por Salamone, se plantan cipreses, especie originaria de las montañas semiáridas del este y sur del Mediterráneo (Líbano, Siria, sur de Grecia, Túnez o Marruecos). Este árbol fue muy cultivado y difundido en el mundo grecorromano y muchos pueblos de la antigüedad lo adoptaron como Árbol Sagrado, por su longevidad y verdor persistentes, llamándolo "el árbol de la vida" por el valor curativo de sus esencias. Su característica física, alto, estrecho y delgado, remiten a la figura de un dedo señalando al Cielo.
En la mitología romana, el ciprés esta consagrado a Plutón, cuyo follaje oscuro expresa melancolía y dolor, y sus ramas se solían esparcir en los umbrales de las casas de los difuntos. Por esta razón, desde hace mas de 20 siglos, el ciprés ha sido plantado en cementerios, por lo que se le asocia con frecuencia con la muerte. El ciprés simboliza la unión entre el Cielo y la Tierra, sus raíces descienden al centro de la tierra, antiguamente el inframundo, y su copa asciende a la morada de los dioses. En la región europea, el ciprés es un símbolo de duelo; quizás esta simbolización esté basada en una creencia muy antigua por la cual las especies coníferas, por su resina incorruptible y follaje persistente, evocan la inmortalidad y resurrección. En la simbología cristiana, este árbol significa también angustia e inmortalidad.
En este cementerio también se modifica la entrada, quedando las bóvedas principales, por ejemplo, la de la familia Saldungaray en uno de los laterales, cerca de la antigua entrada. Esta circunstancia indica el alto grado de independencia con el cual actuaba F. Salamone, ya que diseña y emplaza sus obras en los lugares de mayor relevancia para su visualización.
La bóveda de la familia Saldungaray, construida en 1911, presenta algunas características externas e internas que pueden haber influenciado a F. Salamone en el diseño del Portal. En su interior, la bóveda presenta un altar en el cual se ha representado un cielo circular de color celeste con estrellas sobre una pared blanca, que puede haber sido fuente de inspiración para el diseño circular del Portal.
Todo el conjunto está realizado en hormigón armado y mampostería revocada con un zócalo de piedra zonales como basamento. El portal se encuentra emplazado a la vera del río Sauce Grande, sector forestado que en la actualidad presenta un alto valor paisajístico.

OTROS PORTALES y CRISTOS CRUCIFICADOS

Además de los tres portales a los que se ha hecho mención, F. Salamone diseñó el portal de la localidad de Balcarce, que también presenta características y dimensiones impactantes y el de la localidad de Salliqueló, en el cual participa realizando una intervención menor, pero con una impronta personal que caracteriza a toda su obra.



Portal Cementerio en Salliqueló



Portal Cementerio Balcarce

Otros Cristos Crucificados fueron emplazados en distintas localidades de la Provincia de Buenos Aires, en particular, en aquellas en las cuales F. Salamone realizó sus obras. Según la información oral disponible, Salamone regalaba a las intendencias en las cuales ejecutaba sus edificios una copia, en menores dimensiones, del Cristo Crucificado diseñado para el Portal de Laprida, siendo colocadas a la entrada de dichas localidades.



Cristo Crucificado - Cementerio Carhué



Cristo Crucificado - Cementerio Torquinst



Cristo Crucificado - Cementerio Cnel. Pringles



Cristo Crucificado - Cementerio de Pilar

En el caso del Cementerio de Pilar existe uno de los Cristos Crucificados emplazado en el viejo paredón de ingreso, en el sector más antiguo. Según la información disponible sobre la escultura actual se erigía una cruz de inmensas dimensiones que, según se cree, fue obra de Salamone. Lamentablemente la cruz fue demolida por razones que se desconocen, obviamente en un momento donde, presumiblemente, se carecía del mínimo interés por su obra.

CONSIDERACIONES FINALES

Dentro de la obra del Ing. Arq. Francisco Salamone (1897-1959), desarrollada durante el período 1936-1940, merecen un análisis particular los Portales de Cementerios. Los más relevantes desde el punto de vista arquitectónico e ingenieril son los correspondientes a las localidades de Laprida, Azul y Saldungaray, sin olvidar al de Balcarce y Salliqueló.
En esos portales Salamone introduce, fuertemente, como en toda su obra, el uso intensivo del hormigón armado y de otros nuevos materiales. También, debe hacerse referencia a que F. Salamone es un precursor del uso de elementos prefabricados. A la modernidad en el uso de los materiales y a las tecnologías constructivas empleadas, une una serie de elementos de la tradición judeo-cristiana, en particular, los Cristos Crucificados que, con la participación del escultor Santiago Chiérico, logra crear imágenes de alto impacto expresivo. Si bien se desconoce la autoria del Ángel Custodio del Portal de Azul, el mismo reúne una fuerte impronta expresiva, similar a la de los Cristos.
En los casos descriptos, especialmente en la elección de las figuras ornamentales que F. Salamone introdujo en los portales estudiados (Cristo Crucificado, Conos, Rueda, Siglas R.I.P.), no existe documentación escrita por parte del propio Salamone donde exponga su filosofía y criterio en la elección de dichas figuras. Todas las figuras y símbolos que se materializan en los Portales encuentran una explicación teórica, en la mayoría de los casos, en la tradición judeo-cristiana, mientras que en otros, como por ejemplo, en los conos, se remontan a una edad más antigua.
Por todo lo expuesto, debe plantearse que si bien la obra de Salamone se encuentra Declarada como Patrimonio Cultural de la Provincia de Buenos Aires, por Ley 12.854 y que en los últimos años algunos de los Portales han sido restaurados, es necesario continuar con la divulgación de la misma ya que presenta características particulares,

tanto desde el punto de vista arquitectónico-histórico e ingenieril, y se encuentra indisolublemente ligada al paisaje urbano de las ciudades donde se emplazan.

Bibliografía

- Sófocles. *Tragedias Completas*. Cátedra, Letras Universales, 1995, Pág. 137.
- Shimko y Dubarbier, 2006. *El Cementerio de las diagonales. Secciones fundacionales del sector de bóvedas*.
- Traversa, L.P., Di Maio, A.A., Rosato, V., Iloro, F. *Arquitectura moderna, en la pampa argentina: diagnóstico y restauración de portales de cementerio construidos en la década de 1930*. Apuntes vol. 21, núm. 2 (2008): 194-205. ISSN: 1657-9763
- Bellucci, A. 1992. *Art déco monumental en la pampa: el arte urbano de Francisco Salamone*. The Journal of Decorative and Propaganda Arts. 1875-1945. Número dedicado a la Argentina, 18, 46-55.
- Canavery, A., Novacosky, A. y Paris Benito, F., 2005. *Portal del Cementerio de Laprida. Proyecto de Restauración*. IV Jornada "Técnicas de Restauración y Conservación del Patrimonio". LEMIT, La Plata.
- Di Maio, A. A., Longoni, R. y Traversa, L. P., 2001. *Evaluación y técnicas de reparación empleadas en construcciones Art-Decó del Ing. Arq. F. Salamone*. Memorias de las Jornadas Científico Tecnológicas sobre Prevención y Protección del Patrimonio Cultural Iberoamericano.

SUEÑOS DE TRASCENDENCIA PROFANA: DE LA MONUMENTALIDAD DEL SIGLO XIX A LAS CENIZAS DEL XXI. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL CASO DEL CEMENTERIO DE DOLORES, BUENOS AIRES.

Verónica G. Meo Laos y Agustina L. Padula

Fundación Ortega y Gasset y Universidad Nacional de Tres de Febrero
meolaosv@yahoo.com.ar

I. Introducción.
Morir en la modernidad

"{…} Como muchas formas de pensar que se ubican en la *larga duración*, la actitud ante la muerte puede parecer casi inmóvil a través de períodos muy largos. Aparece como acrónica. Y sin embargo, en ciertos momentos, intervienen cambios, las más de las veces lentos, y en ocasiones inadvertidos, más rápidos y conscientes hoy. La dificultad para el historiador es ser sensible a los cambios y al mismo tiempo no sentirse obsesionado por ellos ni olvidar las grandes inercias que reducen el alcance real de las innovaciones."(1)

Las palabras anteriores de Philippe Ariès son interesantes en varios sentidos. En primer lugar, dan cuenta de la "aparente" inmovilidad de la actitud del hombre frente a la muerte; actitud, en realidad, mudable. En segundo término, permiten la contraposición entre sociedades tradicionales y sociedades actuales, pues la tendencia al estatismo de las primeras puede confrontarse con el dinamismo y la labilidad de fronteras de las segundas. Sabemos que las culturas se modifican a lo largo del tiempo. Evidentemente, las formas de pensar y de vivir la muerte, netamente culturales, se transforman también.

El presente trabajo parte de una hipótesis central: se han producido modificaciones en la actitud del hombre ante la muerte en Occidente entre los siglos XIX y XXI, dichas mutaciones tienen su correlato en los rituales de despedida –creemos que la construcción de monumentos para albergar a los difuntos tiende a ser reemplazada por la práctica de la cremación- y pueden identificarse claramente en los discursos que rodean la muerte en el contexto del mundo moderno.

Para conocer las concepciones de los sujetos frente a su condición de seres efímeros, que se materializan y encarnan en los espacios funerarios, hemos decidido acercarnos al cementerio de la ciudad de Dolores, provincia de Buenos Aires, a través del análisis de discursos de documentos directamente vinculados con él. Nuestro punto de partida no es el cementerio en sí, sino el estudio de material gráfico que da clara cuenta de cómo se piensan la muerte y el morir en una sociedad secularizada.

El presente escrito es producto de una investigación en proceso que ha comenzado a arrojar sus primeros resultados. No pretende agotar el tema, rico y vasto, sino proponer un recorrido entre los tantos que el potencial de los discursos analizados hace posibles.

II. Desarrollo
De la muerte, los sujetos y los discursos

El marco teórico

Abordaremos nuestro objeto de estudio desde una de serie conceptos de la teoría de la enunciación. Mencionaremos, para ello, algunos postulados del lingüista francés Émile Benveniste.
En *Problemas de lingüística general I y II*, Benveniste afirma que el lenguaje constituye al hombre como sujeto(2) y lo define como tal. El autor propone, entonces, poner el énfasis en la enunciación, es decir, en el acto de producir el enunciado, en la puesta en marcha de la lengua. Benveniste sostiene que la enunciación convierte la lengua en discurso. El discurso, a su vez, es subjetivo:

"El lenguaje es pues la posibilidad de la subjetividad, por contener siempre las formas lingüísticas apropiadas a su expresión, y el discurso provoca la emergencia de la subjetividad…"(3) (Pág. 184).

Lejos de ser neutro, este acto de apropiación y actualización del sistema implica siempre la construcción de un enunciador y un enunciatario y la presencia de marcas de subjetividad pasibles de análisis. La objetividad, por ende, es solo un efecto de sentido que se logra mediante ciertos mecanismos lingüísticos.

"El lenguaje está organizado de tal forma que permite a cada locutor *apropiarse* de la lengua entera designándose como *yo*.
Los pronombres personales son el primer punto de apoyo para este salir a la luz de la subjetividad en el lenguaje. De estos pronombres dependen a su vez otras clases de pronombres, que comparten el mismo estatuto. Son los indicadores de la *deixis*, demostrativos, adverbios, adjetivos que organizan las relaciones espaciales y temporales en torno al "sujeto" tomado como punto de referencia: "esto, aquí, ahora" y sus numerosas correlaciones "eso, ayer, el año pasado, mañana", etc. Tienen por rasgo común definirse solamente por relación a la instancia de discurso en que son producidos, es decir, bajo la dependencia del *yo* que en aquélla se enuncia."(4)

Benveniste reconoce dos participantes de la situación comunicativa que se definen por contraste: yo-tú. Los deícticos remitirán a uno u otro de ellos, al tiempo o al espacio de la comunicación. Desde el punto del significado referencial, los deícticos son formas vacías que se cargan de significación en el acto de enunciación.
La tercera persona, en cambio, es para Benveniste la no persona:

"Hay que tener presente que la "3ª persona" es la forma del paradigma verbal (o pronominal) que no remite a una persona, por estar referida a un objeto situado fuera de la alocución. Pero no existe ni se caracteriza por oposición a la persona *yo* del locutor que, enunciándola, la sitúa como "no persona". Tal es su estatuto. La forma él… extrae su valor de que es necesariamente parte de un discurso enunciado por "yo".(5)

Junto con la deixis, que señala el acto de la enunciación, tomaremos el concepto de "subjetivema" que, como su nombre lo indica, remite a los términos que portan marcas de subjetividad y que se manifiestan en el discurso. Ambas nociones nos permitirán acercarnos a los textos seleccionados.
En el caso del folleto del Crematorio Dolores, incluiremos, además, algunas nociones de comunicación visual.

Primer discurso: el catálogo de DAVIMAZ S.R.L.

Nuestro primer objeto de estudio es un catálogo de la empresa DAVIMAZ S.R.L., sita en Charlone 1245, Buenos Aires, encargada de construir bóvedas en todos los cementerios del país y de proveer a los deudos de una numerosa serie de objetos del rubro, que mencionaremos más adelante.
En la esquina superior derecha de cada página, puede leerse el teléfono de la empresa. Otro tipo de contacto al que se hace alusión es por correspondencia, giros o cheques enviados a la dirección ya citada.
La copia que llega a nuestras manos de este valioso ejemplar no se halla completa. No figura en el catálogo fecha de publicación alguna, aunque es posible aproximarse a ella a partir de las imágenes que lo ilustran (la gran mayoría de las fechas que aparecen en lápidas corresponden a la década del 40 del siglo XX.)
Esta carta de presentación de DAVIMAZ S.R.L. exhibe, entre otros productos, diversos modelos de:

- bóvedas
- altares
- juegos de candelabros (con maceteros, jardineras y cristos).
- interiores de bóvedas
- urnas
- esculturas
- vitrauxs d`arts
- letreros de bronce fundido y cincelado
- rosetas y perillas de bronce
- barandas de bronce para interiores de bóvedas
- puertas
- aplicaciones de bronce para puertas de bóvedas
- puertas para sepulcros
- lámpara votivas
- monumentos de mármol/granito
- placas
- cruces
- lápidas para nichos

Nuestro interés está orientado, en esta ocasión, a desmenuzar el discurso publicitario del que la publicación está revestida. Hemos confinado nuestro estudio a la sección que ofrece el servicio de construcción de bóvedas y monumentos, pues la costumbre de erigir una obra que guarde y *res*-guarde los restos de los hombres y las mujeres de una estirpe parece dominar la escena para las élites(6) y también para las clases medias durante gran parte de los siglos XIX y XX.
El fragmento mencionado del catálogo se extiende desde el modelo de bóveda 5037 hasta el modelo 5057 y desde el modelo de monumento 5259 al 5292.
En primer lugar, es importante aclarar al abordar el texto, que nos hallamos frente a una situación comunicativa diferida, en la que emisor y receptor no comparten espacio ni tiempo, sino que se comunican mediante la escritura y la lectura.
En el catálogo de DAVIMAZ S.R.L. predomina la función del lenguaje apelativa o conativa, ya que, como veremos a continuación, se intentará persuadir al receptor de las ventajas de adquirir los productos aquí ofrecidos y no otros.
El enunciador se construye a sí mismo alternando entre deícticos que remiten a la primera persona del plural (primera cita) y marcas que aluden a la tercera persona (para

Benveniste, la “no persona”, quien está ausente, el referente, aquello de lo que se habla; segunda cita):

“NUESTRA SECCIÓN TECNICO-CONSTRUCTORA EVACUARA SIN CARGO ALGUNO TODA CONSULTA QUE SE LE FORMULE”.(7)

“MARMOLES Y GRANITOS BIEN TRABAJADOS, LUSTRADOS A INSTENSO BRILLO, INCLUSO **LOS CANTOS QUE SE VEN**, FORMAN CONJUNTOS QUE EMBELLECEN TODAS LAS OBRAS FUNERARIAS.
DAVIMAZ S.R.L. SIEMPRE LO ENTENDIO, LO HIZO, LO HACE Y LO HARA ASI.”

Al enunciatario se lo trata siempre de “usted”:

“SU PREGUNTA NO NOS MOLESTA Y NO IMPLICA NINGUN COMPROMISO. TODAS SE CONTESTAN A VUELTA DE CORREO.”

Se sostiene, de esta manera, una distancia jerárquica entre ambas partes. La formalidad encuentra su razón de ser en la temática de la situación comunicativa congregante.
Sin embargo, la tercera persona se hace presente para denominar a los compradores:

“LAS MERCADERÍAS SE ENTREGAN DEBIDAMENTE EMBALADAS SOBRE VAGON, VAPOR O EN DEPOSITO EN BS. AIRES Y VIAJAN POR CUENTA Y RIESGO DE LOS COMPRADORES.”

Claramente, en el discurso se diferencia entre el potencial cliente (“usted”), quien tiene el catálogo entre sus manos y es invitado continuamente a consultar sin cargo, y el comprador, quien asumirá los costos de envío de los productos. Apelar al potencial cliente como comprador quitaría eficacia al discurso. En esta última cita, además, el adverbio “debidamente” tiene una enorme carga subjetiva, expresa una valoración con arreglo a la manera en que se realiza la acción del verbo y posiciona la empresa en cuestión.
La sección de las bóvedas se caracteriza fundamentalmente por mostrar amplias imágenes de cada construcción, por lo que el discurso de reduce a algunas líneas del tipo de las que citamos en la página anterior.

La sección de los monumentos, por el contrario, alberga pasajes dignos de análisis:

“PODRIAMOS TRANSCRIBIR MUCHOS CONCEPTOS ELOGIOSOS DE NUESTRA NUMEROSA Y SELECCIONADA CLIENTELA, PERO PREFERIMOS QUE LOS HECHOS SE ENCARGUEN DE DEMOSTRAR LA GRAN SUPERIORIDAD DE LA PRODUCCION **DAVIMAZ S.RL**.”

Sin transcribir mediante el discurso directo el reconocimiento de la clientela, el enunciador utiliza subjetivemas que dejan ver cómo se construye a sí mismo. Los adjetivos “elogiosos”, “numerosa”, “seleccionada” y “gran” y el sustantivo “superioridad” califican no solo la clientela, sino, sobre todo, DAVIMAZ. Subyace en este enunciado, además, la supuesta intención de que los hechos expresen más que las palabras. El verbo “demostrar” otorga un notable rasgo de certidumbre empírica al pasaje.

Enumeramos, a continuación, los subjetivemas adjetivos que se utilizan en esta sección para describir los monumentos que se ofrecen. Estas palabras o construcciones califican sustantivos en ocasiones también subjetivos, debido a que no es inocente que los sinónimos de “monumento” sean “creación”, “realización” u “obra de arte funeraria”.

En la primera columna colocamos las citas y destacamos los subjetivemas adjetivos en cursiva. En la segunda, especificamos a qué modelo de bóveda o monumento corresponde la descripción.

DESCRIPCIÓN	**MODELO**
Suntuoso monumento para dos ataúdes	Modelo 5259
De *sobrias* líneas es este monumento *Regia* estatua de S. C. de Jesús	Modelo 5260
Regio monumento de mármol claro con *soberbia* estatua de mármol blanco de Carrara. Dos *artísticos* jarrones…	Modelo 5261
Una *verdadera* obra de arte funerario representa este monumento…	Modelo 5262
Moderno y *sobrio* monumento de mármol con dos maceteros.	Modelo 5267
Monumento “Cruz Eucarística” *de gran significado*, construido totalmente en granito negro…	Modelo 5268
Magistral monumento para uno o más ataúdes…	Modelo 5269
Imponente monumento para dos o más ataúdes… *Costosas* aplicaciones molduras y puerta a dos hojas, todo también de bronce fundido y cincelado.	Modelo 5270
Excelente realización resulta este monumento…	Modelo 5272
Serio monumento-capilla…	Modelo 5273

DESCRIPCIÓN	MODELO
Excelente creación resulta este monumento de mármol… Figura alegórica de *alto* significado…	Modelo 5274
Original monumento con base y cruz de granito…	Modelo 5275
Monumento *de mucho mérito*	Modelo 5278
De *excelente* realización	Modelo 5279
Espléndido monumento para angelitos	Modelo 5280
Regio monumento-capilla *Novedosa* baranda	Modelo 5281
Moderno monumento-capilla, altarcito interior y jardinera…	Modelo 5282
Acertada realización resulta este monumento-capilla con tapa parcial	Modelo 5283
Suntuoso monumento de granito negro…	Modelo 5284
Vistoso monumento-capilla con altarcito interior	Modelo 5286
Monumento *de gran aceptación*	Modelo 5287
Nuevo monumento…	Modelo 5288
Sólido monumento	Modelo 5289
Imponente monumento-capilla…	Modelo 5290
Muy moderno monumento de mármol…	Modelo 5291
Monumento-capilla *de corte futurista…*	Modelo 5292

Como podemos observar, se enfatiza en el discurso el carácter sobrio, imponente, moderno, vistoso de estas construcciones, sin duda, “monumentales”. En ocasiones se alude a su estética (como en el caso del modelo 5292, “de corte futurista”), otras veces se

emite un claro juicio acerca de la obra (modelo 5272 “excelente”; modelo 5280, “espléndido”, solo por citar algunos ejemplos). Si nos detenemos en estos términos, cargados de subjetividad, percibiremos con facilidad que conciernen a una particular relación entre el hombre y el culto a sus muertos. En efecto, la suntuosidad, la novedad y la originalidad manifiestan el hábito de levantar monumentos para rendir un homenaje a quienes ya no están. La adjetivación reafirma los principales postulados de una modernidad identificada con la solidez. De alguna manera, quienes se han ido permanecen en un lugar, el cementerio, y quienes aún viven los encuentran allí, siempre. La posibilidad de planificar a largo plazo, propia de la modernidad sólida (Bauman: 2007) se cristaliza en una obra durable que expresa su precio y que garantiza la futura acogida propia o de nuestros allegados.
El catálogo reza:

“OTORGUE CATEGORIA A SU HOMENAJE ORDENANDO LA OBRA FUNERARIA A **DAVIMAZ S.R.L.**”

“PEQUEÑAS O GRANDES OBRAS SIEMPRE FUERON INCONFUNDIBLES Y SUPERIORES A LO QUE PROMETIAN LAS ILUSTRACIONES DEL CATALOGO. POR ESTA Y MUCHAS OTRAS RAZONES, **DAVIMAZ S.R.L.** FUE, ES Y SERA LA CASA PREFERIDA DEL CLIENTE QUE PRETENDE LO MEJOR”.

La categoría es distinción, y DAVIMAZ –siempre en imprenta mayúscula y siempre en negrita- asegura superar su propia carta de presentación por toda la eternidad, como lo expresa la última oración de la segunda cita. El pronombre posesivo que aparece en el primer pasaje, “su”, remite directamente a la figura del enunciatario. Sin duda alguna, el potencial cliente se encuentra aquí con la posibilidad de adquirir productos a su medida -sea cual fuere ésta-.
El catálogo cristaliza el proceso de industrialización de la estética funeraria. Se constituye en un menú que permite el libre albedrío, mas limitado dentro de ciertos parámetros, pues el repertorio de modelos y de objetos es finito. Los deudos eligen cómo homenajear al difunto, las familias deciden erigir un espacio físico-concreto que los albergue en un futuro.
Antonia Rizzo(8) afirma que existe un alto grado de estandarización en la producción funeraria y en los modelos arquitectónicos usados, y que esto da una base sólida para hablar de un arte industrial funerario. Creemos que, llegada esta instancia, el investigador debe inevitablemente preguntarse, ante las evidencias presentadas, cuánto inciden la moda y las tendencias de la época en la construcción y legitimación de patrones estéticos y si es posible abordar hermenéuticamente el análisis de obras producidas en serie y en forma industrial. De no haber concebido Adorno la cultura desde una perspectiva humanista cuando desarrolla el concepto de “industria cultural” (Adorno: 1994), hubiese podido incluir entre sus ejemplos un catálogo como el de DAVIMAZ.
Cabe cuestionarnos, entonces, acerca del origen de estas construcciones ¿De dónde surgen los principales lineamientos de lo que luego sería una estética estandarizada? P. Ariès explica que durante la primera mitad del siglo XIX, la tumba familiar se hizo común y adoptó el modelo de la “capilla”. Para mediados de siglo, de acuerdo con el autor, estas tumbas se fueron simplificando, pero seguían manteniendo, en menor medida, sus rasgos caracterizadores: rejas, vitrales, altar, entre otros(9) (Ariès: 2000).
Aun cuando Ariès se refiere al contexto francés, podemos encontrar el tipo de obra por él descripta en muchos cementerios de nuestro país. Es indiscutible el parecido de las bóvedas con las capillas privadas, y el modelo se replica también en varios de los monumentos que DAVIMAZ ofrece en su catálogo.

En este sentido, y solo como ejemplo ilustrativo, presentamos a continuación una bóveda ubicada en el cementerio de Dolores que se condice exactamente con el modelo 5051 del catálogo estudiado. La bóveda corresponde a la familia Vittarello–Gianotti y fue construida por José Bucci, trabajador local. La absoluta correspondencia entre las imágenes podría ser un primer paso para demostrar la circulación de material gráfico de esta índole por todo el país (lo que puede deducirse de la información que brinda el escrito) y la patronización de una estética funeraria.

Vitarella-Gianotti





DAVIMAZ Modelo 5051



Vitarella – Gianotti (Detalle)





Para concluir este apartado, citaremos una anécdota sumamente interesante, desarrollada por Philippe Ariès:

"{…} En una localidad del suburbio parisino, hará apenas algunos años, una vieja planchadora se apresuró a comprar, en vida todavía, una tumba, como si fuera un príncipe del Renacimiento. Destinó el sepulcro también para sus hijos. Un día se enojó con su yerno. Entonces, para castigarlo, lo expulsó del único sitio que consideraba para siempre suyo: "Le dije que jamás lo enterrarían en mi tumba".(10)

La tumba es el hogar póstumo. La anciana de la anécdota anterior le niega a su yerno la posibilidad de descansar en él, lo expulsa del sitio destinado al reposo de su familia. Subyace aquí un supuesto presente también en el documento de DAVIMAZ S.R.L.: los restos mortales de una persona deben "radicarse" en algún lugar, lugar concreto, identificable y reconocible. El cementerio, como hemos explicado, es la institución encargada de albergar esos restos. La monumentalidad o sencillez de la morada postrera dependerá de múltiples factores. Es indiscutible la existencia de marcas de distinción que alimentan el sentido de pertenencia de las élites y que les permiten diferenciarse de quienes pertenecen a otros sectores sociales. Sin embargo, más allá de esto, podemos afirmar que a lo largo de los siglos XIX y XX impera la costumbre de procurar y/o procurarse una residencia final, sólido epílogo de la existencia del sujeto.

Segundo discurso: el folleto del Crematorio Dolores

El crematorio local fue inaugurado en enero de 2010 y se ubica a la derecha del pórtico de la entrada del cementerio. Se trata de un emprendimiento privado cuya identidad corporativa se condensa en la marca: "Crematorio Dolores" y en el valor que la acompaña: "Podemos elegir dónde y con quién estar, siempre". La identidad de marca se completa con un isotipo que representa una flama de tres lenguas en *degradé* color verde. El logotipo está diseñado en una tipografía con *serif* de la familia Garamond.
Respecto de la difusión de sus servicios, la empresa distribuye un texto impreso en formato folleto, ilustrado con fotografías a cuatro colores, en el cual se *argumenta*, o sea, se busca la adhesión orientada a la acción a través de la enumeración de proposiciones tendientes a sumar elementos probatorios. Hemos tomado este discurso como corpus de análisis.
La tapa del material impreso está saturada por la imagen icónica de la fachada en ángulo en la cual se destaca de manera clara la marca corporativa. Delimitada por una caja, debajo de la fotografía a la izquierda, se lee el valor: "Podemos elegir dónde y con quién estar, siempre" y, finalmente, en el ángulo inferior derecho se observa el isologo, lo cual nos permite afirmar, de acuerdo con el esquema de escudriñamiento del campo (Dondis: 1976), que muestra un máximo de tensión, clausura la estrategia compositiva y por ende, es lo último que el lector recuerda. El tiempo presente del verbo que encabeza el valor remite directamente al acto de la enunciación: la oportunidad de decidir es ahora.
Tras abrir el folleto, la mirada se dirige a un texto argumentativo de tipo secuencial, dado que en él se presenta o sugiere al comienzo el punto de vista del enunciador, y luego se refuerza esa perspectiva a lo largo del texto (Marro y Dellamea: 1993). La página par comienza con la presentación del enunciatario colectivo representado en un nosotros, en tanto empresa o "grupo de empresarios abocados a ofrecer este servicio a la comunidad, desde hace ya muchos años". La aparición del sustantivo "comunidad" brinda al enunciado un dejo intimista y cercano que parece contraponerse con la frialdad de la expresión de "grupo de empresarios". Mientras la última introduce un matiz netamente

económico, la sucesión de “ofrecer”, “servicio” y “comunidad” tiñe de humanidad el negocio de la cremación.
Como apoyo a la idea de solidez y experiencia que el punto de partida intenta justificar, la proposición se completa con tres argumentos que funcionan como soporte o evidencia:

- contar con la mejor tecnología.
- haber sido pioneros en la provincia de Buenos Aires.
- contar con un equipo de profesionales expertos.

Estos tres argumentos descansan, sin duda alguna, en la sociedad de expertos, de la que habla Giddens. El sociólogo británico sostiene que, a diferencia de las tradiciones de antaño correspondientes a situaciones premodernas, las actuales se apoyan en virtud de un razonamiento o, en otras palabras, del conocimiento de los expertos, lo que él llama “tradiciones de pensamiento” (Giddens: 1996). Así pues, los expertos son citas de autoridad en función de que, salvo ellos mismos, el resto de la sociedad no es más que un colectivo profano incapaz de dar cuenta de sistemas abstractos, por ende, a merced del conocimiento de unos pocos que garantizan la excelencia de los procesos.
La organización discursiva comienza con una serie de preguntas que el propio enunciador postula tomándolas como presupuestos de dudas frecuentes que pueden presentársele al enunciatario colectivo. De esta manera, el esquema organizador secuencial se organiza en torno a cinco preguntas:

1. ¿Qué es la cremación?
2. ¿Por qué elegir la cremación?
3. ¿Si se opta por la cremación, también puede haber servicio funerario?
4. ¿La empresa que realiza la cremación es la misma que ofrece el servicio funerario?
5. ¿Qué se hace con las cenizas?

Como hemos señalado más arriba, en esta argumentación secuencial el punto de partida y proposición está dada por el propio enunciador responsable del servicio de cremación que es un colectivo de expertos en condiciones de dar respuesta de excelencia con vistas a la satisfacción de los deudos en tanto meros clientes. A partir de allí, cada una de las preguntas funciona como secuencia que aporta un argumento probatorio. Respecto de la conclusión, ésta estaría implícita en el valor de marca que, en función de su ambigüedad, diluye el significado en una paradoja: quiénes son los que pueden elegir o, en otras palabras, en qué términos o en qué circunstancias podemos elegir dónde y con quién estar, siempre: ¿En tanto deudo o en tanto última voluntad de alguien que sabe que va a morir?
Otro dato significativo es la ausencia de la palabra muerte en todo el texto. Respecto de ello es posible conjeturar que el silencio es significativo pues se asocia con la elisión del concepto en tanto estrategia para negar la angustia difusa pero existencial de aceptar lo inevitable de la muerte (Ariès: 2000) responsable, a su vez, de derribar de plano cualquier proyecto racional de progreso.
En tanto argumentación secuencial que impone una tesis al principio del proceso argumentativo y la defiende y refuerza sin introducir argumentos contrarios a este punto de vista, el primer argumento define la cremación en tanto opción o alternativa para la disposición final de los restos humanos apoyada en una proposición que expresa un dato probatorio pero sin argumentos o estadísticas que lo confirmen: “se encuentra en expansión y desarrollo en el mundo entero”.
Es curioso el error que se lee de inmediato tras la proposición anterior que afirma que el Papa Pablo VI aprobó la práctica crematoria a pedido de los feligreses a mediados del siglo XIX. De la iglesia a la secularización de la sociedad de expertos se produce un

deslizamiento retórico a través del argumento: “los avances de la tecnología lo convierten hoy en un procedimiento sencillo y sin ningún tipo de riesgos”.
La secuencia argumentativa continúa con la enumeración de proposiciones que sostienen la tesis del punto de partida, en la cual, la cremación es una alternativa válida para la disposición final de los restos humanos. Primero, es una “cuestión de preferencias” en dos vías: individual y social. En este sentido, se puntualiza en la elección individual (del deudo, se supone, aunque no queda claro) en tanto “mejor manera de concluir un ciclo vital”. Este argumento confuso puede indicar que desaparecer los restos es una manera de concluir no sólo un ciclo vital sino, antes bien, de reducir al mínimo el concepto de memoria en tanto monumentum, al contrario de lo que sucede con la monumentalidad de los cementerios modernos, con su arquitectura funeraria y ritos asociados de visita al cementerio, por ejemplo. En este sentido, la primera opción se asocia “a la libertad y a la purificación”.
En cuanto a la segunda vía, la alternativa de orden social, el argumento esgrimido propone la posibilidad de “contar con la compañía de sus seres queridos, aún después de la muerte”. Así pues, gracias a la cremación, el individuo es el responsable de los restos de sus muertos y por ende, ni el Estado ni la Iglesia tienen prerrogativas al respecto, lo que garantiza o “facilita sus rituales privados de recordatorios y homenajes”. Nos detenemos en este punto ya que da cuenta de un claro retraimiento hacia la esfera privada de los rituales vinculados a la muerte. En rigor, no sólo la muerte se esconde sino que los rituales posteriores también deben ser incumbencia de la esfera privada. Por ende, siguiendo esta línea argumentativa, los cementerios en tanto dispositivos de memoria, perderían sentido.
A continuación, la secuencia argumentativa alude a la cita de autoridad a través de los expertos vinculados esta vez, al discurso de la medicina. En este caso son los “psicólogos y especialistas del dolor” los que sostienen que [la cremación] es una alternativa [válida] para la resolución de las pérdidas.
La tercera pregunta, argumenta acerca de la conveniencia de realizar un servicio funerario para no eludir el proceso de duelo de los familiares y amigos, siguiendo la línea argumentativa de cita de autoridad vinculada al discurso de la medicina (“la opinión de los profesionales de la salud y nosotros lo recomendamos”).
No obstante, la empresa que realiza la cremación no es la misma que ofrece el servicio funerario. En una sociedad de mercado, son las empresas las responsables del proceso de inhumación de los restos humanos, va de suyo que si se trata de empresas, el proceso está enmarcado en la producción, circulación, consumo y apropiación del excedente. En otras palabras, se trata de un negocio con fines de ganancia, aun cuando se sugiera la conveniencia de cumplir con el rito cultural o religioso de cuerpo presente.
Finalmente, la argumentación secuencial concluye con el destino de las cenizas. Tras el proceso de cremación, las cenizas son entregadas a la familia que será la responsable de cumplir con el “último deseo de su ser querido”. Esta proposición presupone que la cremación ha sido una decisión del finado, no de los deudos. Vale decir que a partir de la desaparición física del primero, estos últimos podrán disponer de sus cenizas de acuerdo con lo que el muerto haya establecido. Las opciones que propone el folleto son varias: esparcirlas en el mar, en un jardín, una propiedad privada (esfera privada) o bien, en el cementerio o en nuestro cenizario (esfera pública) o preservarlas en ambos lugares a la vez. La última opción es disparadora de conjeturas que nos invitan a interrogarnos acerca de la manera en que se distribuye la cantidad de ceniza en cada espacio.
Para sostener este dudoso argumento, el texto afirma que “esta última alternativa es la que más ha crecido en el siglo XXI. Tal vez porque nos permite continuar en compañía de los que amamos más allá de la vida”. Esto último funciona como conclusión que está reforzada por el valor de marca que puede leerse de manera redundante en la parte superior de la misma página. “Podemos elegir dónde y con quién estar, siempre”.

¿Cuál es la conclusión que podemos extraer de este texto? Pues bien, que la disposición de los restos es una prerrogativa individual, ajena a injerencias externas tanto estatales como religiosas. Se trata más bien de una decisión racional, pero fundamentalmente privada que está en consonancia con los postulados de una sociedad de mercado, donde la disposición de los restos es una necesidad pasible de ser resuelta a través de un servicio o una serie de servicios de satisfacción al cliente.

III. Conclusión
Del contundente monumento a las inasibles cenizas

El análisis de los discursos en torno a la muerte que aquí presentamos da cuenta de una transformación en la actitud del hombre frente a su condición de ser efímero entre los siglos XIX y XXI. Esta modificación se manifiesta en el cambio en los rituales funerarios: de la solidez y la monumentalidad puestas al servicio del homenaje al difunto, pasamos a la práctica crematoria y la desaparición de todo rastro de corporeidad del fallecido. De los cementerios y lugares de la memoria, mudamos a la multiplicidad de destinos para el traslado de las cenizas. De la concreción, de la durabilidad, nos trasladamos a la abstracción y a la fluidez.
La perspectiva de la teoría de la enunciación permite la relación entre los sujetos, los discursos y los contextos. Creemos que aproximarnos al cementerio de Dolores a partir del estudio de discursos que lo involucran de una u otra manera nos abre un nuevo abanico de posibilidades para abordar las problemáticas en torno a la muerte y los espacios funerarios.

Notas

(1) Ariès, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2000.
(2) "Es un hombre hablante el que encontramos en el mundo, un hombre hablando a otro, y el lenguaje enseña la definición misma del hombre." Benveniste, E. *Problemas de lingüística general*. Méjico: Siglo XXI Editores, 1981. Pág. 180.
(3) Benveniste, E. *Problemas de lingüística general*. Méjico: Siglo XXI Editores, 1981. Pág. 184.
(4) Ídem pág. 183.
(5) Ídem pág. 186.
(6) El concepto de élites debe entenderse en términos de dominación, es decir que se trata de grupos de personas cuyas ideas e intereses son hegemónicos, que ocupan lugares estratégicos en la esfera social y que suelen ser los custodios de la maquinaria de elaboración de políticas. Para profundizar este concepto, ver Meo Laos, Verónica y Padula, Agustina. "*Viejas y nuevas élites.* Una aproximación a las tensiones sociales en el cementerio de Dolores. El valor pedagógico del espacio funerario"**.** Trabajo presentado en el XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, Paysandú, Uruguay, 20, 21, 22 y 23 de octubre de 2010.
(7) Todas las citas que se reproducen en imprenta mayúscula pertenecen al catálogo de DAVIMAZ S.R.L. Tanto el tamaño de la letra como los destacados que aquí se citan están presentes en el original.
(8) Rizzo, Antonia. *Hacia una clasificación de la parafernalia funeraria*, en http://www.cearqueologia.com.ar/Actas%20Rosario%20T2/Cap_11_Ciudades_de_crecimiento.pdf Fecha de consulta: marzo de 2011.
(9) "Las primeras tumbas colectivas de los nuevos cementerios fueron entonces imitaciones apenas disimuladas de las capillas laterales de las iglesias. Luego, a mediados de siglo, el procedimiento se vulgarizó; miniaturizaron la capilla, que quedó reducida a un pequeño edículo aunque conservando sus formas y elementos. La reja de entrada, los vitrales, el altar, los cirios y el reclinatorio: Familia X. En estas tumbas familiares se fueron acumulando decenas de cuerpos durante más de un siglo, gracias a los reagrupamientos autorizados por la legislación. La forma de la capilla gótica cayó en desuso a finales de siglo." En Ariès, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2000.
(10) Ariès, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2000.

Bibliografía

- Adorno T, y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. 1994.
- Ariès, Philippe. *Morir en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2000.
- Bauman, Z. "Consumismo versus. Consumo", en *Vida de consumo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Benveniste, E. *Problemas de lingüística general*. Méjico: Siglo XXI Editores, 1981.
- Dondis, D. A. *La Sintaxis de la imagen. Introducción al alfabeto visual.* Barcelona: Gustavo Gilli, 1976.
- Giddens, Anthony. *Las consecuencias perversas de la Modenidad. Modernidad, contingencia y riesgo.* Barcelona: Anthropos, 1996.
- Lozano, Jorge; Peña Marín, Cristina y Abril, Gonzalo. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual.* Madrid: Cátedra, 1996.
- Marro, Mabel y Dellamea, Amalia B. *Producción de textos. Estrategias del escritor y recursos del idioma.* Buenos Aires: Docencia, 1994.
- Meo Laos, Verónica y Padula, Agustina. "*Viejas y nuevas élites.* Una aproximación a las tensiones sociales en el cementerio de Dolores. El valor pedagógico del espacio funerario"**.** Trabajo presentado en el XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, Paysandú, Uruguay, 20, 21, 22 y 23 de octubre de 2010.
- Rizzo, Antonia. Hacia una clasificación de la parafernalia funeraria, en http://www.cearqueologia.com.ar/Actas%20Rosario%20T2/Cap_11_Ciudades_de_crecimiento.pdf Fecha de consulta: marzo de 2011.

Documentos

- Catálogo DAVIMAZ S.R.L. s/fecha.
- Folleto Crematorio Dolores s/fecha.

COMUNICACION VISUAL
EN EL OFICIO FUNERARIO DE CHIVILCOY

María Amanda Caggiano[1], María Di Uono[2], Eugenia Linares Soero[2],
Diana B. Mondino[2] y Guillermo Horacio Scola[2]

[1] Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP – CONICET –IMIACH
[2] Facultad de Bellas Artes, UNLP
macaggiano46@yahoo.com.ar

El actual cementerio municipal de Chivilcoy, inaugurado el 6 de noviembre de 1893, ha crecido en complejidad durante el siglo XX aportando significado a la actividad social. Se prohíbe la inhumación de cadáveres en la primigenia necrópolis instalada al fundarse el pueblo, distantes unos 4 km, a excepción de aquellos en bóvedas familiares.
La concepción del cementerio como repositorio de cadáveres tiene su explicación que se diluye cuanto más hurgamos en los orígenes de nuestra especie. Particularmente el actual cementerio municipal de Chivilcoy se funda ante la necesidad de concretar un nuevo sitio para encapsular cadáveres.

La traza original rectangular divide el predio en cuatro secciones delimitadas por calles. La arteria principal parte del pórtico de acceso y converge en una plazoleta octogonal flanqueada por bóvedas construidas entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX.

En este trabajo sólo analizaremos los dos primeros pabellones que se construyeron y resguardan los restos de fundadores del pueblo y de quienes ocuparon cargos de relevancia, entre otros, conteniendo 216 nichos cada uno. Nos referimos al Pabellón A, categoría 1º (bajo techo), sección 1º y al Pabellón B, categoría 2º (descubierto), sección 4º, a los que sumamos la bóveda de la familia de Mariano Benítez.

A raíz de nuestra propuesta de trabajo, el Honorable Concejo Deliberante de Chivilcoy declaró mediante ordenanza nº 5408/02 de “Interés Municipal el proyecto de Investigación referido al Cementerio Municipal”.

Los pabellón A 1º y B 2º





El Pabellón A ubicado en la sección 1º, a escasos metros de la entrada principal, fue construido a partir de 1892. Se caracteriza por nicheras de doble faz, cubiertas en galería sostenida por columnas de capitel dórico, fuste cilíndrico y basa cuadrangular. Las lápidas utilizadas fueron de color gris, reconocidas bajo la denominación de “mármol negro de Bélgica” y se observa como particularidad el ordenamiento bustrofeda en la disposición numeral de los nichos.

El Pabellón B ubicado en la sección 4º, hacia los laterales del A, fue edificado al año siguiente, sin techumbre y muestra el avanzado estado de degradación edilicia. Las nicheras con lápidas de mármol blanco, de dos centímetros de espesor. Las disposiciones lapidarias eran contempladas en la reglamentación municipal.

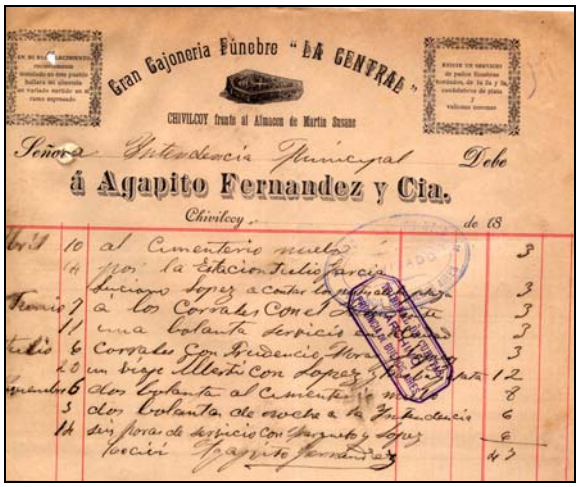
Para la construcción de los nichos se utilizó el ladrillo denominado “de cal clase superior”, la cal provenía de canteras cordobesas. La argamasa estaba estipulada en 1: cal en pasta, 4 ½: polvo de ladrillo sin tierra. Las medidas de los nichos son de 0,75 metros de ancho por 0,60 metros de alto y 2,10 metros de largo interior. La parte superior de las bovedillas, que constituye el piso de los nichos, posee mezcla de cal y cascotillo; el piso y paredes revocados con cal. A las bovedillas de la última serie de nichos se les adosó baldosas de Marsella, pegadas con pórtland y arena oriental, previamente zarandeada. Una vez concluida la obra, el techo se recubría con pasto verde hasta que seque el pegado. Marcos y trabas de hierro sostienen las tapas de mármol, y dos manijas formadas por un botón con albadilla generalmente metálica.

Los desagües, embutidos en los muros, fabricados en zinc de diez centímetros de diámetro. Las veredas que circundan las nicheras son de un 1,20 metro de anchos, las primigenias confeccionadas con baldosas de pórtland blancas, con un cordón de 15 centímetros de ancho por 30 centímetros de alto.

De acuerdo a los cateos que realizamos, los pabellones fueron pintados de color gris perla, con posterioridad otras tonalidades fueron aplicadas.

Las lápidas observadas en ambos pabellones están talladas en bajo relieve con las técnicas tradicionales de “primer golpe” y/ o “punta de diamante”, presentado algunas la rúbrica del maestro lapidario.

Avisos en periódicos chivilcoyanos y facturas emitidas a la orden de la Municipalidad de Chivilcoy, dan cuenta de algunos comercios fúnebres que se dedicaban al ramo funerario.

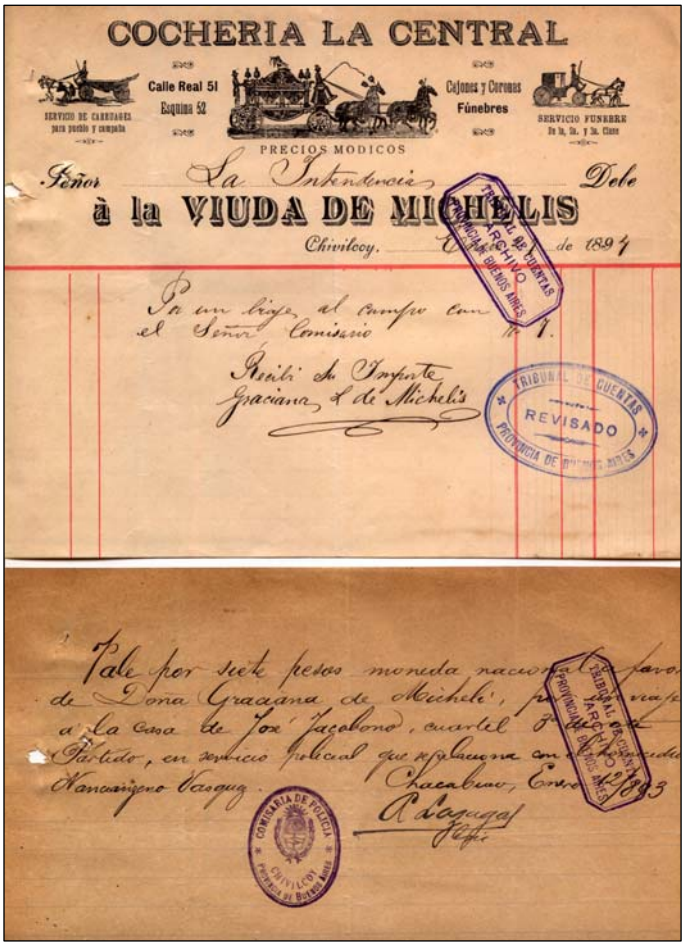

Gran Cajonería Fúnebre "LA CENTRAL"

CHIVILCOY frente al Almacen de Martin Susano

Señores Intendencia Municipal Debe

á Agapito Fernandez y Cia.

Chivilcoy de 18


COCHERIA LA CENTRAL

Calle Real 51 Esquina 52

Cajones y Coronas Fúnebres

SERVICIO FUNEBRE

PRECIOS MODICOS

Señor La Intendencia Debe

á la VIUDA DE MICHELIS

Chivilcoy de 1894

Por un viaje al campo con el Señor Comisario $ 1.

Recibí su importe Graciana L de Michelis

TRIBUNAL DE CUENTAS PROVINCIA DE BUENOS AIRES ARCHIVO

REVISADO

Vale por siete pesos moneda nacional que pagaré de Doña Graciana de Michelis, a la casa de José Jacobono, cuartel del Partido, en servicio policial que se le encomendó Chacabuco, Enero 1893

Comisaría de Policía Chivilcoy Provincia de Buenos Aires







Ícono de la muerte en empresas de servicios fúnebres:
cajón y/o coche tirado por dos yuntas de caballos negros.

La marmolería del francés José Luciano Honorio Destaville "A la ciudad de Chivilcoy", anunciaba que realizaba en 1893 trabajos de "*lápidas emplomadas, grabadas y de relieve, monumentos en mármol y granito*".

Hacia 1896, Destaville promovía que se encargaba de construcción y planos de bóvedas de cualquier estilo y grupos escultóricos. Otro taller de lapidaria, era "Las Bellas Artes" del uruguayo Tristán Ballester Gomila; ambos ubicados frente a la plaza principal. En su casa fúnebre "La Central", Bruno Sandoval ofrecía magnifico "*surtido de coronas todas hermosas y a precio económico*".

Anticipándose al día de los difuntos, el dueño de la "Cajonería Central", Agapito Fernández, participa a su clientela del completo y variado surtido de "*coronas en flores artificiales, cuentas, canutillos y porcelana de gustos delicados y de última novedad*". Corroborando los anuncios, centenarias fotografías nos muestran en los frentes de bóvedas y nichos de la extinguida necrópolis municipal, coronas de flores de porcelana semejando encajes de variada tonalidad, floreros y maceteros; estas ofrendas se repiten en las sepulturas en tierra.

Dos actuaciones judiciales de 1896 recrean situaciones; una, en el cementerio "viejo" denunciado por su administrador J. López quién relata que unos jóvenes rompieron cinco coronas fúnebres entre otros desmanes. Otra, describe el hurto de coronas en el cementerio "nuevo" en que las protagonistas son mujeres que, saliendo con permiso del propietario de una casa de prostitución "*cuando regresaron traían pedazos de coronas fúnebres, con cuyas cuentas hicieron collares*".

A ellos se suman los talleres de Antonio Guastella e hijo, en la calle Moreno nº 308 y R. Castelpoggi, sobre la Avda. Sarmiento, a escasos metros de la plaza principal.

Observamos en la Pabellón A correspondiente a la primera categoría, bajo techo, al que se pintó su fachada sin contemplar el traspaso de pintura en lápidas, se hallan depositados los restos de hombres y mujeres que han cumplido un rol importante en lo político y social, como Aristarco Castro, Valentín Fernández Coria, Miguel Calderón, o Julio García, que en diferentes oportunidades cumplieron el cargo de Juez de Paz y/o Presidente de la Corporación Municipal. Inclusive figuras representativas femeninas, tales como Mercedes Benítez. También los restos de comerciantes de renombre, el jabonero Manuel Bonet, farmacéutico Guillermo Sánchez, tendero Martín Suzanne, entre otros.



Tristán Ballester Gomila



José Luciano Honorio Destaville



Antonio Guastella



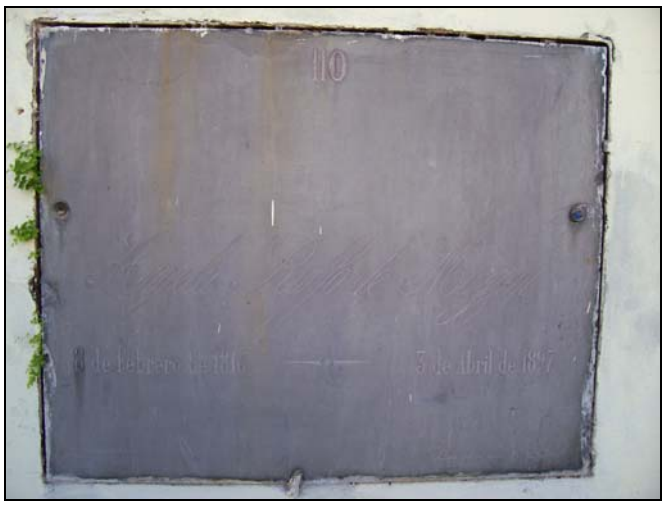
R. Castelpoggi

Observamos que ninguna lápida posee florero o jardinera para depositar ofrenda. Si hay, son posteriores.

En cuanto a los distintos elementos gráficos comunicacionales, en general, se distinguen tres primordiales: tipografía, grafica alegórica y marcos de encierro. Estos presentan múltiples variables dadas las características de ejecución y diseño, desarrolladas mediante plantillas, que brindan esa libertad.



Lápidas con marco de encierro, pabellón A y B





Lápidas sin marco de encierro, pabellón A y B

Las tipografías realizadas sobre estos mármoles son de molde y manuscritas, a veces estableciendo jerarquías en cuanto al uso de los tamaños. Las hay de familias romanas (común y elzeviriana), egipcias, palo seco. Variable mayúscula, mayúscula-minúscula; normal, versalita y gótica. En cuanto al lenguaje utilizado, además del castellano, se encuentran algunas lápidas con inscripciones en idioma inglés y en francés.









Diversas figuras utilizadas en los diseños, constituyen alegorías relacionadas a temas religiosos y a la naturaleza.





Se percibe que se ha estilado el uso de distintos elementos minerales para enfatizar la grafica mediante la aplicación del color o relleno con pórtland que, para una mayor adherencia, el fondo del grabado puede presentar pequeñas perforaciones.





Plásticamente el mundo del color actualmente escasamente se percibe, debido a la acción provocada por los óxidos de los pigmentos originales.



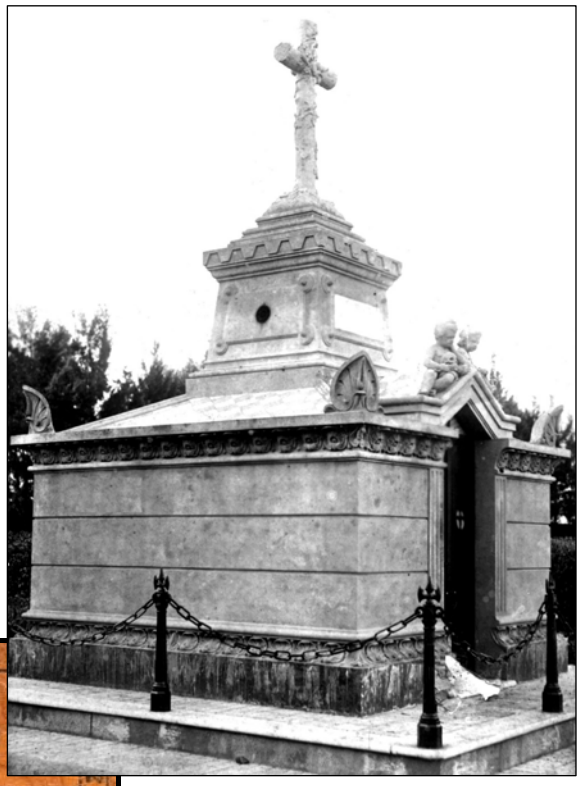


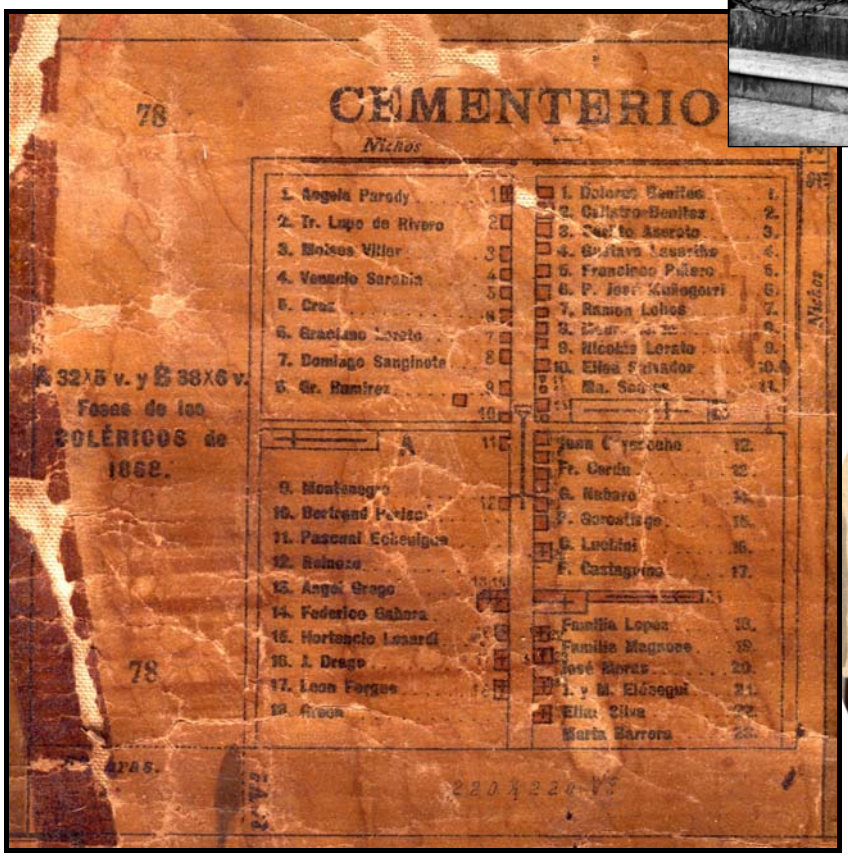
Bóveda Benítez

Recordemos que Chivilcoy diagramó en 1854, año de su fundación, un cementerio en el pueblo y que con anterioridad los restos mortales de los pobladores del partido eran trasladados al vecino pueblo de Mercedes, distante 60 kms. De éste primer cementerio chivilcoyano no se conservan registros de asientos de difuntos, sólo un croquis elaborado en 1882 con la ubicación de bóvedas y nicheras y escasas fotografías entre las que se incluye una imagen en particular de la bóveda correspondiente a la familia de Mariano Benítez, co fundador del pueblo, juez de Paz y presidente de la Corporación Municipal en 1860. Inaugurado el actual cementerio municipal en 1893, se contempló el traslado de difuntos, ordenándose la demolición de la primera necrópolis en 1931.

En relación al mencionado croquis, elaborado por el Ing. Julio Süffert e impreso en hule a escala 1: 1.732, detectamos sendas hileras de bóvedas bordeando la calle principal. Ubicada a la izq. de la entrada principal, se registra como bóveda Nº 1 la correspondiente a Dolores Benítez, hija de Mariano Benítez, nacida en 1847 y fallece el 12 de junio de 1863.



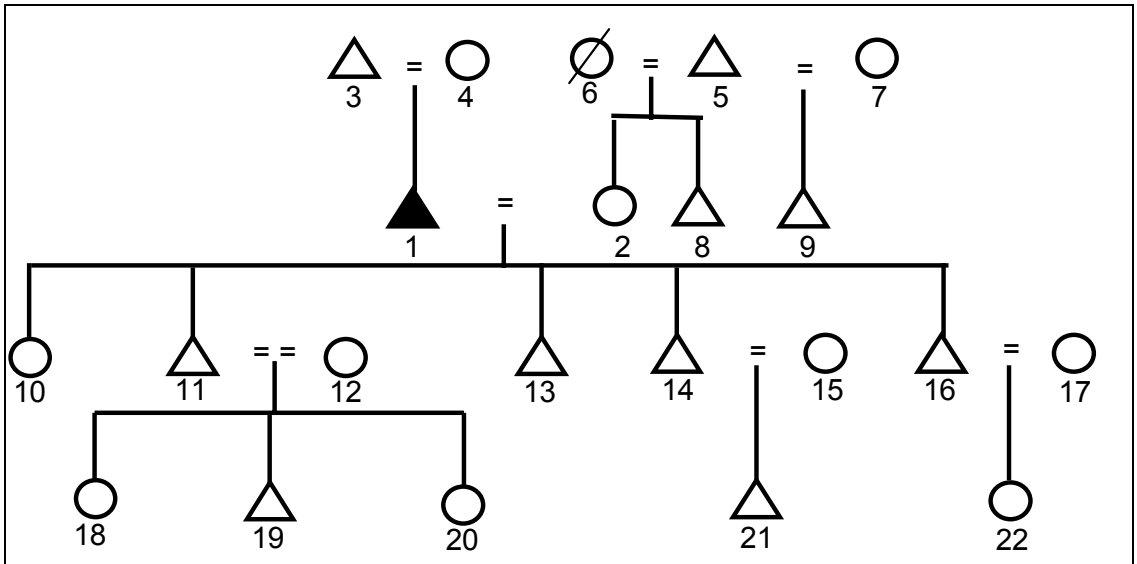






Detalle del plano del Ing. Süffert (1.882) con ubicación de la extinguida necrópolis, nicheras y bóvedas.
Pretérita imagen de la bóveda Benítez, de planta cuadrangular, ubicada según el plano de Süffert a la izq. de la entrada principal. Desde ella se trasladaron los restos de la familia y sólo los pedestales de hierro y cadenas, ubicados en la actual bóveda del cementerio municipal.
Carmen y Dolores Benítez. Mariano Benítez y tres niños (¿hijos?)

Mariano Benítez (1) habría nacido en Navarro en 1814, hijo Santos Benítez (3) y Luisa Rocha (4); fallece en Chivilcoy el 4 de mayo de 1870. Casa con Carmen López (2) que habría nacido en Buenos Aires en 1820, hija de Julián López (5) y de Candelaria Casas (6); fallece en Chivilcoy el 29 de marzo de 1874. La ceremonia marital de Mariano y Carmen se realiza en la Parroquia de Mercedes, el 31 de Mayo de 1845, testificando el acto Calisto Benítez y su esposa María Romero. De la unión Mariano Benítez y Carmen López, nace la mencionada Dolores Benítez (10), y otros hijos.



1- Mariano Benitez, 2- Carmen López, 3- Santos Benitez, 4- Luisa Rocha, , 5- Julián López,
6- Candelaria Casas, 7- Mónica Lescano, 8- Toribio López, 9- Nemesio López, 10- Dolores Benitez,
11- Eudosio Benitez, 12- ? Chaparro, 13- Sergio Natalio Benitez, 14- Marcos Mariano Benitez,
15- Macelina Dolores González, 16- Máximo Alejandro Benitez, 17- Luisa Pellerino,
18- Carmen Benitez, 19- Julio Eudosio Benitez, 20- Dolores Benitez, 21- Juan Carlos Benitez,
22- María Luisa Benitez

Los restantes hijos de la unión Benítez – López habrían sido:

- Eudosio Benítez (11) 19 de noviembre de 1856. Apadrinado por José Ávila fue bautizado en la Parroquia de Mercedes. Eudosio tuvo al menos tres hijos naturales con ¿? Chaparro (12), denominados Carmen Benítez (18), Julio Eudocio Benítez (19) y Dolores Benítez (20). Eudocio Benítez fallece el 19 de octubre de 1884.

- Sergio Natalio Benítez (13), nació el 27 de julio de 1859. Bautizado en la Parroquia de Chivilcoy, y fue padrino León Amespil. Falleció de tisis, soltero, el 10 de enero de 1881.

- Marcos Mariano Benítez (14) nace el 7 de octubre de 1862. Bautizado en la Parroquia de Chivilcoy, fueron padrinos Nemecio López y Santos Viñales. Casa con Marcelina Dolores González (15) y fallece en Chivilcoy el 8 de junio de 1946. De la unión Benítez – González, nace en 1887 un hijo al que se denomina Juan Carlos Benítez (21), declarado por su padre ante un Juez como incapaz, quién fallece el 7 de octubre de 1967 y sus bienes son repartidos entre allegados a su entorno e instituciones de bien público.



Dolores Benítez Chaparro



Eudocio Benítez



Julio Eudocio Benítez Chaparro



Marcelina Dolores G. de Benítez y su hijo Juan Carlos Benítez

- El restante hijo del matrimonio Benítez – López fue Máximo Alejandro Benítez (16) que nació el 27 de mayo de 1864. Bautizado en la Parroquia de Chivilcoy, fueron padrinos Nemecio López y Santos Viñales; fallece en Chivilcoy el 7 de septiembre de 1958. Casa con la italiana Luisa Cristina Pellerino Bergamasco (17) con quién tiene una única hija, María Luisa Benítez (22), quién casa con José María Quinteros Ramos. María Luisa Benítez fallece embarazada el 10 de agosto de 1925 y su madre decide testar a favor de su sobrina Erica Hortensia Pellerino de Cángaro, como universal heredera.



Máximo Alejandro Benítez y su esposa Luisa Cristina Pellerino, junto a su hija María Luisa Benítez posando en la galería del casco de la estancia.

La bóveda Benítez, construida en el actual cementerio municipal alberga los restos de Mariano Benítez – trasladado desde la mastaba del viejo cementerio - y los vinculados con sus hijos Marcos Mariano y Máximo Alejandro Benítez. Inclusive la placa de mármol que cubría los restos de Dolores Benítez y la de su padre Mariano Benítez en el primer cementerio municipal fueron trasladadas al actual y están ubicada en el interior del altar.).

Esta bóveda de planta rectangular, cuyo constructor fue F. Migliorini (h) tanto en su fachada como en el interior, exhibe múltiples combinaciones estilísticas. Su resolución es altamente plástica brindando una clara sensación de solidez monolítica, tomando el carácter de monumento funerario.

A ambos constados se ubican palmeras resguardadas con pedestales de hierro y cadenas de eslabones rectangulares de ángulos redondeados, que hacíamos referencia en la primera bóveda, de fuste acanalado y terminadas en punta de lanza.

Se accede al interior por una puerta de dos hojas de bronce fundido, decoradas con hojas, flores y frutos ordenados en forma simétrica. En el centro y sobre base circular, monograma realizado con las iniciales de los hermanos Marcos Mariano y Máximo Alejandro Benítez.

Ingresando a la bóveda se puede apreciar nichos laterales, en su mayoría sin especificar el difunto, realizados en mármol travertino de color beige y rosado.

Sobre el altar cruz de bronce y, en su interior- protegido por cristales, féretro de Mariano Benítez. A los costados del altar dos columnas de mármol veteado con capiteles corintios dorados.

Hacia arriba y completando la decoración, dos columnas de mampostería pintadas, de fuste liso y coronando el conjunto una pintura que representa a dos ángeles portando una corona mortuoria, de estilo renacentista, de tonos ocres y beiges iluminados con toques de blanco.

El conjunto se enmarca en dorado y sobre el rosetón circular diseñado en simetría radial con un motivo floral geometrizado.









Puerta de acceso y pedestal de hierro con cadenas. Detalle del altar, en cuyo interior se ubica el féretro de Mariano Benítez y hacia el fondo la lápida de su hija Dolores.

En las paredes laterales, hacia el techo, dos vitrales rectangulares, geométricos, protegidos por fuera por un entramado de arcos de mampostería. En el vitral de la izquierda, que corresponde al sector adjudicado a Máximo Alejandro Benítez, predominan formas triangulares simétricas en naranjas, verdes y amarillos. El de la derecha, que corresponde a las nicheras de Marcos Mariano Benítez, es un diseño regular de rombos de color celeste, enmarcados por una banda en amarillo que limita la composición. Sendos vitrales son similares a los ubicados en las viviendas que pertenecían a cada hermano en la ciudad de Chivilcoy.





Sendos vitrales en laterales opuestos. El superior corresponde al sector de Máximo Alejandro Benítez y la imagen inferior, al de Marcos Mariano Benítez.

El techo está decorado en sus bordes por diseños barrocos, realizados con hojas estilizadas en colores azules, naranjas, amarillos y ocres. Del centro pende una lámpara votiva de bronce que, igual a dos candelabros, la jardinera y los dos floreros ubicados sobre el altar, se identifican con el estilo egipcio apreciándose alas similares al emblema de Ramsés, máscaras y guardas con motivos de lotos y papiros geometrizados.

El piso y escalinata de travertino beige, lo que constituye a brindar una unidad de conjunto donde impera el eclecticismo. Dentro de esta mezcla de estilos, el pórtico coronado con un arco gótico decorado con rosetas, con estilizaciones de hojas barrocas. El mismo tratamiento se le da a los rosetones circulares, en relieve, ubicados en los laterales de la puerta.





Candelabro ubicado sobre el altar y detalle del féretro de Mariano Benítez, en perfecto estado de conservación.

Pese a la abundancia de detalles de diferentes estilos y por el predominio de la estructura arquitectónica, el conjunto se percibe como armónico y visualmente estable.

Los pedestales de hierro y cadenas perimetales, ubicados en sendas bóvedas y trasladados de la primera a la actual, nos ofrecen la posibilidad de estipular las dimensiones y características de aquella que fuera demolida. Los pedestales miden 85 cms. de alto, brindando una aproximación en relación a la altura de la bóveda que no sobrepasaría los 3 metros en su interior y que, de acuerdo a la legislación vigente en el siglo XIX a raíz de las epidemias de cólera, viruela y fiebre amarilla, las nicheras debían ubicarse en el subsuelo. Es factible que la cruz ubicada en el techo y sendos querubines sosteniendo una calavera situados sobre la puerta de entrada, fueran esculpidos en mármol.

Consideraciones

Lo expuesto en el trabajo constituye un nuevo aporte al análisis conceptual del diseño artefactual funerario en sus aspectos visuales y de comunicación, que se manifestó en la etapa inicial del actual cementerio municipal de Chivilcoy, provincia de Buenos Aires.

En la investigación pudimos dilucidar la diversidad de tipologías en las diferentes lápidas seleccionadas por familiares de difuntos en las nicheras más antiguas del cementerio municipal, de fines del siglo XIX, para ofrendar a sus seres queridos.

Por el planteo observado se genera la hipótesis de una normalización de la lapidaria en ambos pabellones, que se corrobora a través de la normativa municipal imperante en la época.

Conocer quienes fueron los hombres que ejercieron su oficio en la confección de las lápidas, no obstante la existencia de moldes o plantillas utilizados por los diferentes artesanos que ofrecían a sus clientes y que coinciden en el diseño.

Para enfatizar los caracteres tipográficos y ornamentos, en algunos casos se ha utilizado elementos opacos y/o metalizados.

Otra particularidad observada es que los lapidarios rubrican sus trabajos, aunque en algunas carecían de tales. En otras piedras, no consta la fecha de defunción.



Sin fecha difunto, ni firma lapidario



Con fecha difunto, pero lapidario desconocido

En torno a la funebria surge una actividad comercial que incluye cuestiones vinculadas a la lapidaria y estatuaria. Estos negocios especializados se ubicaron inicialmente en el centro del pueblo y hoy convergen en la periferia. Si bien no surgen de las fuentes documentales, el traslado de los difuntos se realizaría en los medios de transporte que se disponía en un principio a tracción a sangre. Si tenemos en cuenta que las áreas rurales estaban muy pobladas, a veces la distancia a recorrer hasta el cementerio sería extensa y hay constancia de enterratorios en el lugar de residencia. En relación a las sepulturas sin utilizar cajón, en el viejo cementerio, se plantean una serie de hipótesis que excluyen las épocas de epidemia. En primer lugar la falta de la fabricación en

serie, ya sea porque la madera se importaba de otros lugares. O bien que aún perduraba la costumbre de envolver al finado con cuero para su traslado y depósito final.

Los negocios que comenzaron siendo cajonerías con el tiempo fueron adaptando carruajes para trasladar difuntos e incorporando ornamentos funerarios hasta llegar a prestar lo que se conoció como servicios de pompas fúnebres. Entre los primeros emprendimientos rescatamos datos de un censo realizado en 1866 con motivo de la llegada del Ferrocarril del Oeste; el partido contaba con 11.664 habitantes y en el pueblo estaba radicado un corralón de carruajes, volantas y coches fúnebres, y dos establecimientos de cajones fúnebres. Con posterioridad distinguimos otras empresas: "La Argentina" (1886); "Carruajes California" (1889)); "Cochería del Porvenir" de Adolfo Lanes (1890); "Cochería del Hotel Español" de Eustasio Estivarez (1890); "El Progreso" de Pedro Michelis (1891); Levalle y Lamollu (1891); Juan B. Rossi con los cocheros Venancio y Cirilo (1894) "La Central" de Agapito Fernández (1894) y luego de Bruno Sandoval (1896); "Cochería de Chicho", Pedro Bidor cochero (1895); Marcial Leranoz (1896); Rufino Esparraguera (1899) y Alejandro Gardien (1900), entre otros avisos publicados en diarios de la época.

Mariano Benítez, conjuntamente con su familia, residió hasta su fallecimiento en la zona rural del partido de Chivilcoy. Fue dueño de unas 700 hectáreas que recién habría adquirido al Estado hacia 1867. Y precisamente a raíz de nuestra iniciativa se impuso la denominación Mariano Benítez, en reemplazo de Villa Ugarte, a la localidad rural adyacente a su establecimiento, mediante Ordenanza Nº 5.895 del H. Concejo Deliberante de Chivilcoy de fecha 17 de agosto de 2006.

Agradecimientos
A la Prof. María Teresa Cartier, a Mariano Burella.

Bibliografía

- Archivo General de la Nación. Sala 10, C 25, A 2, Nº 4
- Archivo General de los Tribunales. Testamentería de Mariano Benítez y Carmen López. Año 1874, legajo nº 199, expediente nº 4.371
- Archivo Histórico Municipal de Chivilcoy "Sebastián F. Barrancos". Libro 1: 37; 4: 367; 8: 579; 10: 709; 18: 1094; 20: 1169; 21: 75 – 85; 22: 1290; 24:92; 32: 1808; 36: 2014; 37: 2084; Hemeroteca Nº 17.
- Archivo Histórico Judicial de Chivilcoy. Caja J 25: 1448 y 1451.
- Archivo Histórico de Geodesia, Ministerio de Obras Públicas de la Provincia de Buenos Aires. Carpeta Nº 8, partido de Chivilcoy.
- Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires "Dr. Ricardo Levenne". Sección Legislatura, Senado. Leg. 142, Exp. 37, año 1857.
- Archivo Parroquia San Pedro. Actas de bautismo, matrimonios y defunciones.
- Barnicoat, J. 1972. "Los carteles, su historia y su lenguaje". Ed. Gustavo Gili. Barcelona,
- Caggiano, M. A. 1997. Chivilcoy, biografía de un pueblo pampeano. Editora La Razón, S. A.
- Caggiano, M. A.; S. G. Adam, O. B. Flores, V. H. Garay y G. Scola. 2003. "Entre tumbas". En: Boletín de Historia de la Ciencia, nº 43, Año 22, 1º semestre. Editorial FEPAI. ISSN 0326-3312. 3-21.
- Caggiano, M. A. y G. R. Poncio. 2004. "Entre difuntos". Cuartas Jornadas Arqueológicas Regionales. Dirección de Patrimonio Cultural de la Provincia de Buenos Aires e Instituto Municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy.
- Caggiano, M. A.; S. G. Adam, O. B. Flores, V. H. Garay y G. R. Poncio. 2005. "Historias de usos y desusos de los cementerios en la Provincia de Buenos Aires". En "Patrimonio Cultural en Cementerios y Rituales de la Muerte". Tomo II: 501- 521. ISBN 987-1037-41-4.

- Caggiano, M. A. y G. R. Poncio. 2006. “Transitando entre difuntos”. En: Continuidad y Cambio Cultural en Arqueología Histórica. 3º Congreso Nacional Arqueología Histórica. Facultad de Humanidades y Artes, UNR. ISBN 987-22901-08.
- CAGGIANO, M. A.; A. RIZZO, G. R. PONCIO, S. G. ADAM, J. BARDI, V. H. GARAY, D. B. MONDINO Y G. SCOLA. 2006. “LA EXTINGUIDA NECRÓPOLIS DE CHIVILCOY, ARGENTINA”. II ENCONTRO SOBRE CEMITÉRIOS BRASILEIROS. FFCH/PUCRS, PORTO ALEGRE.
- Caggiano, María Amanda, María Susana Fahey y Mirta Graciela Santucci. 2007. “Lugar del reposo eterno. Evolución y vicisitudes de las necrópolis chivilcoyanas”. En: Indios, gauchos, milicos y gringos. Familias, bienes y ritos entre los habitantes pampeanos: 333 - 390. Instituto municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy, editor.
- Casasus, J. M. 1974. “Teoría de la imagen”. Editorial Salvat, Barcelona.
- Garay V. H. y G. Scola. 2004. "Información y Comunicación en el Arte Funerario. Un Análisis Visual Antropológico". En: Miradas al pasado desde Chivilcoy: 574 – 577. ISBN 987-9973-4-1
- Irvins Jr., W. M. 1975. “Imagen impresa y conocimiento”. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Jones, Ch. 1978. “Métodos de Diseño”. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Lehner, E. 1968. “Alphabets and Ornaments. Dover Publications”. New York.
- Martínez de Sousa. 1974. “Diccionario de Tipografía y del Libro”. Editorial Labor, España.
- Mumford, L. 1957. “Arte y Técnica”. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Munari, B.1976. “Diseño y Comunicación” Visual. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Pevsner, N.1977. “Pioneros del Diseño Moderno”. Ediciones Infinito, Buenos Aires.
- Pignatari, D. 1977. “Información, Lenguaje y Comunicación”. Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
- Read, H. 1961. “Arte e Industria”. Ediciones Infinito, Buenos Aires.
- Read, H. 1965. “Imagen e Idea”. Fondo de Cultura Económico, México.
- Stiebner, E. D. y H. Huber. 1991. “Alphabete/Alphabets”. Bruckmann München. Novum Press, Manchen.

DERROTERO EN EL “CEMENTERIO DE LOS DISIDENTES” EN AZUL, PROVINCIA DE BUENOS AIRES

Sandra Gabriela Adam[1], Gabriel Andrés Eilers[2] y Juliana Vanesa Aguirre[2]

[1] UNLP y UNCPB, Archivo Histórico, Museo Etnográfico y Archivo Histórico “Enrique Squirru”
[2] Museo Etnográfico y Archivo Histórico “Enrique Squirru”
sanadam@ceal.com.ar

INTRODUCCIÓN

La desigualdad social produce numerosos problemas de convivencia: no es fácil que los grupos humanos respeten las mismas leyes y acepten principios morales comunes. Esta desigualdad origina graves conflictos religiosos, económicos y políticos, pero sobre todo problemas morales.

La mayoría de los habitantes de las Provincias Unidas del Río de la Plata profesaban la religión “católica, apostólica y romana”, herencia recibida de tiempos de la colonización española; motivo por el cual toda persona que no profesara esta fe y que en su mayoría practicara el "protestantismo", eran discriminados por pertenecer a minorías religiosas y a colectividades como la británica, irlandesa, suiza, alemana y rusa; y por lo cual, recibían la denominación de **"disidentes”.** Dentro de las restricciones y desventajas que sufrían estos grupos étnicos de ancestría anglosajona estaba lo referido a la muerte, puesto que tenían vedados para sus entierros los lugares que la iglesia católica consideraba camposantos, como lo eran los cementerios.

Esta situación es recurrente en diferentes lugares de la provincia de Buenos Aires durante el siglo XIX y continuará en el XX, en el que hayamos un número considerable de extranjeros “no católicos” residiendo en nuestro país.

En la sociedad porteña, si bien los extranjeros que no profesaban el catolicismo, se habían integrado de forma más fluida con el resto de la población, enfrentaban el serio problema de no contar con un cementerio propio, puesto que estaba vedado ser inhumados en los lugares denominados "consagrados", los cuales incluían a los templos católicos (catedrales, basílicas, capillas, parroquias) y los camposantos que por lo general se disponían en forma anexa de las mismas.

Según versiones no confirmadas, los entierros se efectuaban en las barrancas del río, posiblemente en la zona del Retiro. Esto resultaba inseguro por lo ilegal, quedando además expuestos a las crecientes del estuario.

Bajo el gobierno de Martín Rodríguez, su ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, don Bernardino Rivadavia, aporta su experiencia de Europa concretada en ideas innovadoras al respecto. Una nueva mentalidad, más liberal, agregada al peso que, por número e influencias, poseía ya la comunidad británica establecida en Buenos Aires, permitió que, hacia 1820, la solicitud referida al otorgamiento de un solar adecuado para realizar las inhumaciones de los protestantes, encontrara una favorable acogida. (1)

El pedido fue resuelto mediante la adjudicación de una parcela, naturalmente alejada del centro de la ciudad, en la zona conocida -entonces y ahora-, como del Retiro. (2)

Este innovador tratamiento de los cadáveres que en vida no pertenecieron a la religión oficial, se multiplico por diversas ciudades y pueblos de nuestro país.

La ciudad de Azul ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires no quedo ajena a esta situación y se comienza a discutir sobre el tema a fines de 1870 y es en el año 1880 que se concreta el otorgamiento de parcelas aledañas al cementerio central para este fin.

MATERIALES Y MÉTODOS

En la presente comunicación, se utilizó la metodología de la Etnohistória y la Arqueología Histórica. Se efectuó un relevamiento detallado del predio destinado a los no católicos, que cuenta con 119 lápidas. Se tomó una muestra diagnóstica para analizar su iconografía tratando de interpretar la iconología de las mismas.

El ***n*** poblacional de difuntos resultó ser mayor al de las unidades mortuorias asentadas, tomándose los datos demográficos de los libros de defunciones del archivo municipal ubicado en la necrópolis, resultando engorroso por no haber libros exclusivos para estos entierros, como ocurría en ese momento con el cementerio del oeste. Obteniéndose de estos textos las siguientes variables: fecha de nacimiento, fecha de muerte, edad, sexo y demás datos filiatorios, como la ancestría poblacional, puesto que la mayoría de los difuntos resultaron extranjeros no hispanos. Cabe aclarar, que estos últimos datos se obtuvieron con el aporte de la genealogía. Por último se indagó a cerca de los disímiles cultos que profesaban aquellos actores sociales de fines de siglo XIX y principios del XX que tuvieron un destino final espacialmente diferente al de la mayoría. El relevamiento se efectuó *in situ*, realizando un registro fotográfico de la casi totalidad del cementerio para una mejor ilustración.

Los datos discontinuos fueron analizados y procesados mediante estadística descriptiva, realizándose diferentes tablas y gráficos de datos.

EL CEMENTERIO DE DISIDENTES DE AZUL

*Etiología de la necrópolis: c*onsideramos que las causas que llevaron a las autoridades de Azul a discurrir y contemplar acerca de la necesidad de implementar un cementerio para no católicos, es multifactorial. Por un lado, vemos que las diferentes oleadas migratorias llegan a esta zona por múltiples y variadas circunstancias; dentro de estas debemos mencionar a los rusos-alemanes o más conocidos como Alemanes del Volga, que desembarcaron en la Argentina, a merced de una ley del entonces presidente argentino Nicolás Avellaneda.

La primera colonia que se estableció en el país fue en Hinojo, originalmente llamada Colonia Santa María (fotos VII). Entre los colonos la llamaban *Kamenka*, el grupo original estaba integrado por ocho familias y tres jóvenes solteros, quienes arribaron directamente desde Kamenka-Saratow (Rusia) al puerto de Buenos Aires el 24 de diciembre de 1877. Desde allí fueron trasladados en tren hasta la ciudad de Azul, punta de riel del Ferrocarril Sud en ese entonces (esquema I). Poco más tarde los trasladaron en carretas hasta el asentamiento, distante unas 7 leguas en dirección suroeste del casco urbano de Azul, y camino a la ciudad de Olavarría, en la Provincia de Buenos Aires llegando a destino el 5 de enero de 1878.

Casi en forma inmediata, se le suman en la zona La Colonia San Miguel (1881) - que entre los colonos la llamaban *Dehler* - y La Colonia Nievas (1885) denominada por los colonos *Holtzel.* La actividad principal de esta gente fueron los trabajos rurales, quienes una vez provistos de carros y chatas los nóveles colonos se trasladaban a Azul los días domingos para cumplir con el precepto dominical y al mismo tiempo aprovisionarse de víveres y otros enseres.

Este asiduo movimiento relacionado con lo económico y religioso hizo que las autoridades trataran el tema y buscaran una solución en el tema de la muerte, si bien al principio se reconocen entierros en cercanías a las tres colonias mencionadas. (3)

Por otro lado desde 1806, los ingleses llegaban a Buenos Aires en pequeñas cantidades, principalmente como empresarios y comerciantes. Fueron recibidos por la estabilidad que trajo a la vida comercial en el país de reciente aparición. Más tarde se compró un terreno para desarrollar el potencial de la pampa argentina aspirando a la producción en gran escala de cultivos. A su vez les interesaba las entidades financieras, fundando bancos, y desarrollando el comercio de la exportación de los cultivos y productos animales, a esto se suma que entre 1871 y 1880 se inauguran una serie de estaciones ferroviarias del entonces "Ferrocarril del Sud" la cual era una compañía de capitales británicos que construyó y operó una red de ferrocarriles en la Argentina en la segunda mitad del Siglo XIX y la primera mitad del Siglo XX. Con una finalidad casi netamente económica, para el transporte de los productos agroganaderos, más que de pasajeros. La compañía fue fundada por Edward Lumb en 1862 como *Buenos Aires Great Southern Railway* (BAGS) y su primer gerente general fue Edward Banfield.

En 1871 se habilita la prolongación de la línea desde Altamirano hacia Azul, el cual quedaba como punta de riel, inaugurándose el 1º de marzo las estaciones Ranchos, Villanueva y Salado, esta última es la actual General Belgrano. El 1º de julio de 1872 queda habilitada la línea de Salado a Las Flores, con las estaciones intermedias Bonnement, Chas, San Pedro, hoy denominada Newton y Rosas.

El 10 de noviembre de 1874 se pone en servicio la prolongación de Chascomús a Dolores con estaciones intermedias Adela, Monasterio, Lezama, Guerrero, Taillade (actual Castelli) y Sevigné. El 8 de septiembre de 1876, la de Las Flores a Azul, cuyas estaciones intermedias fueron Colorado (luego Carlos Tejedor desde 1897 y hoy Dr. D. Harosteguy), Pardo, Cacharí, Parish y Pinedo (hoy Shaw desde 1885).

Algunos de los operarios del ferrocarril eran de origen inglés quienes se encargaban de enseñar el oficio a trabajadores locales y en consecuencia los lugares donde construían las estaciones era el lugar de residencia de los mismos que si bien muchas veces eran hogares transitorios y otras se convertían en la morada permanente, incorporando nuevas costumbres y cultos de tierras distantes por lo general anglicanos y muy diferentes a la de la pampa, causando un gran impacto territorial, ambiental y social que se hizo notorio en la provincia de Buenos Aires.

Otras colectividades que hicieron su irrupción en Azul para esta fecha, fueron los suizos, que llegan como pastores y otros trabajos rurales siendo la Sociedad Suiza Azuleña una de las primeras en concretar una sede social.

A estas colectividades que no ejercían la religión considerada oficial, se le suma el hecho de la conducta suicida la cual era condenada en la doctrina cristiana hecho que aparece desde el II Concilio de Orleáns en 533, siguiendo las enseñanzas de San Agustín

según el quinto mandamiento “No matar” (De civitate Dei, I,20), hasta que mas adelante en el Concilio de Hereford en el 673 se les condeno a no recibir ningún rito funerario, y en el de Sínodo de Nimes se prohibió el entierro de los suicidas en el camposanto. El Concilio Vaticano II lo colocó con otros delitos que atentan contra la vida misma, juzgados como “cosas vergonzosas” que “atentan la civilidad humana ... y constituyen el más grave insulto al Creador”. La tradición cristiana, la doctrina del Magisterio y la reflexión teológica no han tenido ninguna duda sobre la inadmisibilidad moral del suicidio. Si ha habido alguna evolución ha sido sólo en torno a la valoración de la culpabilidad y responsabilidad subjetiva del que se suicida o intenta hacerlo. De esta manera quedaba otro pequeño grupo sin un lugar claro para ser sepultado al que se le suma el grupo de personas que en vida pertenecían alguna sociedad fraternal secreta o logia masónica, y que si bien está claro que no es una religión, sino que deja las creencias libradas a la libertad de conciencia de cada uno de sus miembros; la iglesia no lo interpretó de este modo y de esta manera se sumaba otro sector social al que no le permitían incluirlos en el recinto principal de la necrópolis.

Todos estos antecedentes eran más que válidos, para contemplar la posibilidad de procurar un espacio adecuado y respetuoso para el descanso eterno de este heterogéneo grupo creyentes, situaciones y hasta ideologías.

CONCRECIÓN Y DISEÑO DEL CEMENTERIO.

En la documentación analizada encontramos que en el año 1880 comienza su funcionamiento, ubicado el expediente en una ordenanza que establecía que junto al cementerio católico “pero” separado de éste, debía existir, para dar cabida a las inhumaciones de suicidas y personas no católicas, un sector apropiado para este fin.

Es en el Libro de Actas Municipal N° 3 - que data desde los años 1879 al 1883 - que encontramos un documento esencial que narra la concreción de este sector, según lo dispuesto a foja 102 en la sesión del 16 de abril de 1880, donde se solicita el acondicionamiento de un predio para ser utilizado como cementerio de no católico con la siguiente letra:
“... a la solicitud de Don Guillermo Lauvrie pidiendo se ponga a disposición de él para proceder al arreglo y ornato el terreno que existe en el Cementerio de Católicos de este pueblo destinado por la municipalidad para depositar los restos mortales de los que no profesan el culto Católico Romano, ovgetandose a las disposiciones y ordenanza municipal vigentes que rigen sobre la materia, como lo solicita el interesado y hayase saber al encargado del cementerio. Con lo que se levanta la sesión. Firma: H. Espindola, secretario” (sic).

El año de inauguración es coincidente con la transformación social que está sufriendo el pueblo, a raíz de la llegada de diversas colectividades de ancestría anglosajona.

El predio no tiene una portada propia desde el exterior, su ingreso se logra atravesando la portada principal de la necrópolis y dirigiéndonos hacia el norte aproximadamente 300 m. y luego en dirección este otros 100 m. donde encontramos un portal de herrería artesanal, de doble hoja, ornamentado por un medallón de hierro, en forma circular centrado con un sobre relieve de calavera con dos tibias cruzadas (foto I). La totalidad del predio, consta de 250 m. de largo por 8 m. de ancho, en el cual se dispuso una galería arbórea doble ubicada en forma central que acompaña en su recorrido el largo total del sector, compuesta en forma exclusiva por *Pinus Radiata,*

también conocido como pino insigne o de monterrey cuyas característica lo reconocen por ser un árbol elevado que puede llegar fácilmente a los 30 m., si bien su altura media se puede cifrar en los 20 m. de porte regular, piramidal en la juventud y finalmente ensanchado, globoso o truncado (foto II). Esta elección para un espacio funerario nos llama particularmente la atención por no pertenecer a una especie que sea considerada en la botánica funeraria habitual, en la cual al momento de seleccionar una especie de conífera sin duda se inclinan por el *Cupressus Sempervirens,* que no en vano, su nombre vulgar es ciprés de cementerio. Esta galería se opone al diseño y ornato del Cementerio Único que no cuenta con espacios verdes, ningún tipo de arboleda o plazoletas.

La totalidad de las tumbas, se ubican en las catalogadas “de tierra”, son sepulturas en las que se deposita el cadáver de una persona en una fosa o en un nicho cerrado con tierra sobre los cuales se puede terminar con una lápida, losa o ambas. Las mismas se encuentran ubicadas en forma bilateral a lo largo de las dos medianeras, una lindera al Cementerio Único y la otra con el exterior. Sobre éstas paredes y en forma amurada, se ubican las lapidas que en más del 75% son de mármol blanco en forma parabólica (foto III).

Los epitafios se encuentran escritos en la lengua de origen del difunto, por lo general en idioma inglés o alemán, aunque relevamos una en ruso cirílico, en la sepultura de “Paulina Radhit”, cuya muerte ocurrió en 1895 y se indica el lugar de nacimiento: *“Goldenhora” Rusia.* Las letras en su mayoría son metálicas incrustadas en las lapidas.

Las sepulturas más antiguas o fundacionales todavía mantienen las rejas de herrería artística que se ubican perimetralmente alrededor del enterrado. Otras pueden tener un mármol o granito en forma horizontal y superior, indicativa del lugar del entierro a modo de losa, en menor número poseen losetas de cemento o solo el perímetro de ese material delimitando la unidad funeraria. Son escasos o inexistentes los enseres utilizados para ofrendas florales como, macetas, jardineras o floreros.

LA NECRÓPOLIS DISIDENTE EN LA ACTUALIDAD.

Actualmente, por las altas coníferas y la resaca de las hojas de pinos o pinocha que no deja crecer gramínea naturales, sumado a las precarias condiciones de mantenimiento municipal y la falta de compromiso ciudadano ante el patrimonio tangible e intangible que encierra el lugar, se crea un ambiente lúgubre y sombreado. Asimismo, se adiciona vandalismo y la utilización del predio por las denominadas tribus urbanas juveniles.

Es importante trasmitir la mirada y el entorno que se creó alrededor de este cementerio, por los antiguos habitantes y que hoy perdura. La población en general lo considera como un lugar prohibido al cual jamás han accedido, y esto se lo trasmiten a sus descendientes, quienes hasta la actualidad siguen con temor de ingresar

Otra falacia común instalada en la sociedad azuleña es considerarlo como cementerio israelita, hecho totalmente descartado por el relevamiento que realizamos, en la consulta de los libros de muertos, y en la iconografía utilizada en las lápidas y tipo de entierro.

RESULTADOS

El estudio realizado nos relata que este cementerio no es totalmente independiente al resto de la necrópolis, que ya que su acceso es común con el denominado Único, siendo llamado “sector de disidentes o no católico”, en el cual la disposición, ornato y forma de entierro es absolutamente específico y disímil al del resto de la necrópolis.

De las lápidas relevadas se observa un marcado y sentido de identidad de la procedencia ancestral, que se evidencia en los epitafios escritos en lenguas extranjeras (inglesa o alemana) y epigramas masónicos, época de auge en los distintos puntos de la provincia y situación que también ocurría en Azul, puesto que el coronel Álvaro Barros (1827-1892) iniciado en 1866 en la logia “Regeneración N°5”, al año siguiente y siendo Jefe de la Frontera Sud promovió la fundación de una logia en Azul, pedido dirigido al Gran Maestre Dr. José Roque Pérez (fundador de la Masonería Argentina moderna) y apoyado por el Dr. Manuel Argerich quien debidamente autorizado Barros, funda el 8 de agosto de 1867 la “Logia Estrella del Sud “en esta ciudad, asumiendo él su presidencia.

En la zona se suma poco más tarde la logia Luz del Sur, 30 de enero de 1873 en Tandil; Obreros del Sud, 10 de octubre de 1889, Olavarría; Obreros de Olavarría, 28 de julio de 1891, Olavarría; Obreros del Sud, 13 de enero de 1901, Olavarría; Primitivos Obreros, 28 de diciembre de 1909, Olavarría (4).Cabe destacar que la lápida de “Francis Fletcher” del 8 de octubre de 1894 hace mención que perteneció a la Logia Eureka N° 106 quien le rinde homenaje (foto VI). Esta logia no es local, ubicando su fundación el 1 de julio de 1891 en la ciudad de Buenos Aires.

Otras lápidas con este tipo de filiación son las de José Barnes 1898 (foto V) y la de Santiago Graham Lawrie de 1908 (foto IV).

En cuanto a la ancestría poblacional destacamos que de un total de 140 difuntos el 21,43% son Alemanes, 22,14% Ingleses, 15% Franceses, 14,29% Españoles, 11,43% Holandeses, siendo las procedencias más numerosas. Continúan con el 10% Italianos, 2,14% Escoceses y Suizos, y menos del 1% Rusos y Armenios. (Gráfico I).

En cuanto a las creencias, en su mayoría pertenecían al protestantismo, superando el 65%.

De una submuestra integrada por 60 individuos, tomada en los libros de difuntos, tomada desde 1886 a 1930 encontramos el 31,8% corresponden al grupo etario infantil de 0 a 15 años, y el resto (68, 2%) tienen correspondencia con la categoría etaria adultos o mayores de 15 años. En cuanto a la distribución por sexo, el 56% atañen al masculino y el 44% son de sexo femenino.

Las causas de muerte más frecuentes en los infantiles fueron debilidad congénita, tétanos, meningitis y enfermedades del sistema respiratorio, como tuberculosis o neumonías. En los adultos, si bien es un número importante, al de las infecciones respiratorias se le suma las infecciones gástricas y patologías cardíacas. El número de suicidas es muy escaso en este primer relevamiento siendo solo de 2. Se destaca que la tarea de relevamiento en los libros continua, siendo bastante engorrosa por no poseer libros exclusivos del sector y tener que revisar en forma minuciosa toda la documentación existente.



FOTO I



FOTO II



FOTO III



FOTO IV

IN LOVING MEMORY OF
SANTIAGO LAWRIE GRAHAM
WHO DEPARTED THIS LIFE ON 17 MARCH 1908
AGED 79 YEARS
HIS BELOVED WIFE AND FAMILY
ERECT THIS TO HIS MEMORY
HE IS GONE BUT NOT FORGOTTEN
NEVER SHALL HIS MEMORY FADE
DEEPEST THOUGHTS SHALL EVER LINGER
ROUND THE GRAVE WHERE HE IS LAID



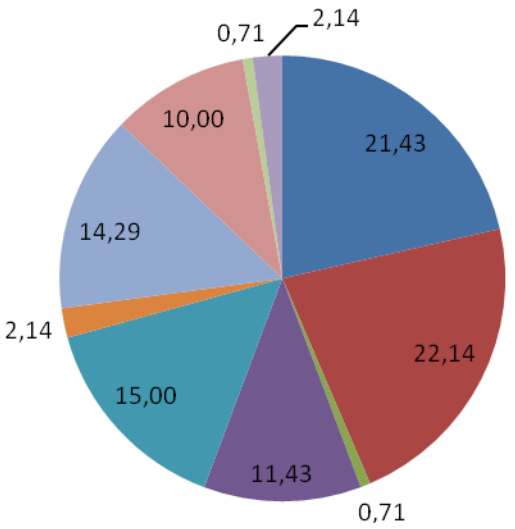
FOTO V

ERECTED BY HIS WIFE
AND FAMILY
IN LOVING MEMORY
OF
JOSEPH BARNES
WHO
DEPARTED THIS LIFE
SEPTER 15TH 1898 AGED 84——
WE CANNOT TELL WHO NEXT MAY FALL
BENEATH THE CHASTENING ROD
ONE MUST BE FIRST, BUT LET US ALL
PREPARE TO MEET OUR GOD
THY WILL BE DONE



FOTO VI

THIS STONE ERECTED BY
EUREKA LODGE No 106
In Affectionate Memory of
FRANCIS FLETCHER
Who Died at Olavarría F.C.S.
OCTOBER 8 1894
AGED 43
DEATH OFT I'VE FEARED THY FATAL BLOW
NOW FOND I BARE MY BREAST
O DO THOU KINDLY LAY ME LOW



Alemanes	21,43
Ingleses	22,14
Rusos	0,71
Holandeses	11,43
Franceses	15,00
Escoceses	2,14
Españoles	14,29
Italianos	10,00
Armenio	0,71
Suizos	2,14
TOTAL	100,00

GRAFICO I

CONCLUSIONES

En este primer acercamiento pudimos descubrir que la ciudad de Azul (para fines del siglo XIX y principios del XX) era una sociedad compleja, e incluida en la economía y política nacional e internacional como un punto muy interesante, que núcleo a diferentes culturas y creencias, en un sitio donde la heterogeneidad poblacional ya tenía sus dispares matices entre pueblos originarios, migraciones internas, españoles y criollos.

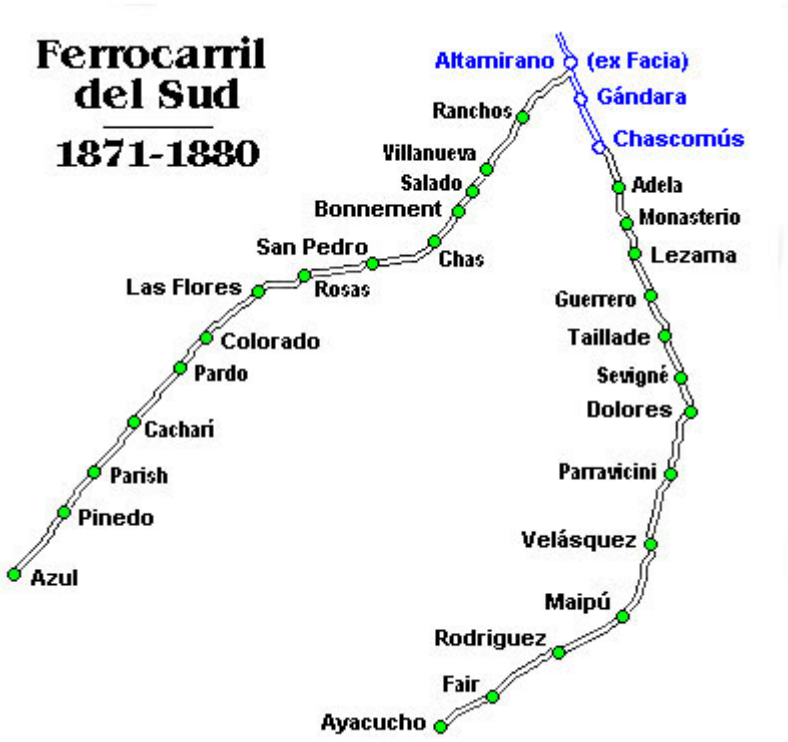
Creemos necesario seguir en esta línea de trabajo para ahondar en estas asimetrías y vislumbrar la unicidad que existió en este lugar de la provincia hace un centenar de años.



Familia Hiese alemanes del Volga, dedicados a la herrería



FOTOS VII



Esq. I

BIBLIOGRAFÍA

(1) **Carlota Rauscher** Historias de la Ciudad – Una Revista de Buenos Aires" (N° 9, Mayo de 2001).

(2) **Del Solar, Josefina**, "Retiro, apuntes sobre la historia de Buenos Aires", Ediciones La Gaceta del Retiro, Buenos Aires, 1999.

(3) **LA CONGREGACION DEL VERBO DIVINO EN EL PARTIDO DE OLAVARRIA. Provincia de Buenos Aires. Colonia Hinojo.**_Archivo Histórico Municipal 2007 www.**olavarria**.gov.ar

CEMENTERIO SAN ANDRÉS EN CHASCOMÚS: UNA HISTORIA DE TRES SIGLOS

Ester Noemí Castagnasso y Josefa Patti

ISFDyT N° 57, Chascomús.
estercastagnasso@yahoo.com.ar

Los Orígenes

Martín Lutero nació y murió en Alemania, hace más de 500 años: Después de él nada volvió a ser lo mismo en Europa, no sólo se dividió la Iglesia Occidental en dos partes: la católica y la protestante; sino que incluso la vida cotidiana de la gente de los pueblos y las ciudades, así como la educación y la religión fueron cambiando gradualmente a causa de las ideas de Lutero y del movimiento reformista que encabezó (O' Neill, 1991).

La Iglesia Presbiteriana tiene sus raíces en esta Reforma impulsada por Lutero en 1517 luchando contra los abusos de las indulgencias en la Iglesia Católica. Opinaba que se hacían por dinero, que malograban la verdadera justificación, que hacían depender el perdón de los pecados más de las obras externas penitenciales, que de la verdadera contricción interna. La ironía popular satirizaba la predicación, con versos como este:
-*"Al sonar la moneda en la cajuela, del fuego -el alma- al paraíso vuela-"* (Castellote, 1997).



Lutero tradujo el texto bíblico al alemán para que el pueblo tenga acceso al conocimiento. Proclamó que la salvación es por fe y solamente por fe. Posteriormente Juan Calvino en Ginebra profundizaría las ideas de Lutero, invitando a la gente a vivir su fe en la vida cotidiana, fuera de la iglesia, en su inserción en la sociedad. Además se dedicó a organizar y estructurar la teología. Esta teología se organizó sobre la base de cinco principios:
-*Sólo la Escritura*, como autoridad única de la iglesia.
-*Sólo Gracia*, como el favor de Dios hacia el hombre que está en pecado.
-*Sólo Fe*, creer en el Señor Jesús, solo por fe.
-*Sólo Cristo*, Jesús es el único mediador entre Dios y los hombres.
-*Sólo a Dios la Gloria*, solo en Cristo se puede vivir para glorificar a Dios.

Siguiendo esta teología calvinista Juan Knox organizó la Iglesia Presbiteriana en Escocia, que tomaría el nombre de San Andrés. Dos leyendas cuentan que los huesos del apóstol Andrés fueron llevados a lo que hoy se conoce como San Andrés (Escocia) desde Acaya (Grecia). La tradición dice que fue allí donde Andrés fue crucificado en una cruz en

forma de x. En el año 906, San Andrés se transformó en el asentamiento del Obispo del Alba. En el 975 la diócesis de San Andrés fue expandida y el Obispo fue el Santo Obispo de Escocia. La fundación de la Catedral data probablemente de alrededor de 1160, y en ese año se estableció el nombre de San Andrés.

La Iglesia reformada de Escocia tomaría una forma de gobierno que sería conocida como presbiterianismo –ancianos gobernantes- (www.ipsanandres.com.ar,2010).

Esta forma de gobierno y su teología fueron traídas a la Argentina con la llegada de los inmigrantes de Gran Bretaña, entre ellos los escoceses.

La Iglesia Presbiteriana en Argentina

Las principales causas de la emigración británica fueron la hambruna en Irlanda y la depresión económica en Inglaterra. La mayoría eligieron tierras colonizadas por británicos (EEUU, Canadá, Australia), pero un pequeño grupo de almas aventureras vino a este país católico donde se hablaba español. Esos pioneros, que provenían de distintas regiones del Reino Unido crearon una de las comunidades británicas más grandes, fuera de las tierras colonizadas por británicos. Los escoceses vinieron a trabajar la tierra; los galeses a salvar su propia cultura y su lengua; los irlandeses para huir de la pobreza; y los ingleses para hacer dinero y administrarlo (Cortés Conde, 2007).

En 1806 se encuentra el primer registro de la llegada de dos escoceses a estas tierras, y desde entonces hasta 1822 había unos 1200. Durante estos años los británicos comerciaban ilegalmente con los criollos, poniendo en crisis el monopolio económico impuesto por la Corona Española sobre sus colonias.

"Es innegable que en nosotros la Gran Bretaña, tuvo influencia en el período comprendido entre 1810 y 1830. Bajo la influencia británica se realizó el armisticio con Portugal en 1812, y bajo su mediación oficiosa se celebró la paz con el Imperio del Brasil en 1828. La primera sala comercial fue fundada por los ingleses en 1811; el primer banco en 1822 también por ellos; el primer empréstito fue negociado por los británicos en 1824; el primer Tratado de Amistad, Comercio y Navegación lo firmaron en 1825; y así sucesivamente el primer Templo Protestante, el primer cementerio, la primera colonia, la primera escuela inglesa, y hasta el primer centro de diversiones de que tanto carecía en aquellos tiempos la población" (Battolla, 2004).

En 1825, entonces, se aceptaron las ideas de la Tolerancia religiosa asegurando una perfecta libertad de convivencia para los súbditos de su Majestad Británica. El Gobernador de Buenos Aires Gregorio de Las Heras pidió a la legislatura la aprobación de una ley donde se sancionara *"…la inviolabilidad del derecho que todo hombre tiene para dar culto a su Dios, según su conciencia, con la única limitación de lo que dispone la moral, el orden público y las leyes existentes en el país"* (Río, 1968).

Con la firma del Tratado Anglo-Argentino, ese año se establece que los ingleses estarían exentos del servicio militar obligatorio, no pagarían contribuciones forzosas; gozarían de libertad de comercio, de culto y el derecho a poseer cementerios propios, ya que no eran aceptados en los camposantos católicos. *"…los cementerios públicos estaban cerrados para los cismáticos. Estos eran enterrados junto al camino alto que conduce al río, desde Retiro, a menos que se dispusiera de alguna influencia –que no excluía el soborno- para que el cadáver tuviera acceso al cementerio católico"* (Mac Cann,1969).

El 22 de mayo de 1825 zarpaba del puerto de Leith, Edimburgo, el navío Synmetry, trayendo a su bordo los componentes de la primera colonia que iba a fundarse en la República Argentina, en número de 220 escoceses, incluyendo niños; y después de 78 días de navegación los primeros colonos pisaron tierra argentina contratados por los hermanos John y William Parish Robertson para formar la colonia agrícola –ganadera de

Monte Grande, también conocida como Santa Catalina. Al año siguiente fue contratado el Reverendo William Brown (1800-1868) como ministro de dicha colonia, y maestro para los hijos de los colonos.

Esta colonia no prosperó, los pobladores eran demasiado pobres para volver a Gran Bretaña, la mayoría de ellos fue a la ciudad y se mezcló con la comunidad de mercaderes ya establecida en Buenos Aires (Cortés Conde, 2007).

Hacia fines de 1828 los escoceses radicados en Buenos Aires decidieron formar una iglesia adoptando la doctrina y la disciplina de la Iglesia de Escocia. El 15 de marzo de 1829 con un oficio religioso en la casa del Reverendo W. Brown, en la calle México 330, se inauguró la primer Capilla Presbiteriana Escocesa. El 25 de abril de 1835 se inauguró la primer Iglesia Presbiteriana Escocesa San Andrés, en Piedras 55. El Reverendo W. Brown regresó a Escocia y lo reemplazó el Reverendo James Smith (1817-1906).

Bajo su ministerio se fundarán la Iglesia de San Andrés en 1857- Rancho Kirk-, en 1868 el cementerio; y en 1872 la "Camp" Church, la Iglesia Rural al lado del cementerio, todos ellos en Chascomús (www.ipsanandres.com.ar).

Los escoceses en Chascomús. El Rancho Kirk.

Los primeros escoceses mostraron preferencia por establecerse en el sur de la provincia de Buenos Aires, por su buen clima y la abundancia de agua. En las estancias de Chascomús, entre ellas, "El Espartillar", los escoceses e irlandeses trabajan la tierra como pastores de ganado vacuno y ovino, con un total de cien mil cabezas.

"En relación a lo pecuario, lo que da un gran impulso a la actividad es que paralelamente a las que ya se desarrollaban –proveer de vacunos a los saladeros- se introduce la explotación lanar, que con el correr de los años, gracias al aporte de inmigrantes irlandeses, ingleses y escoceses, se desarrolla ostensiblemente, ya que se ocuparon de mejorar y refinar las razas criollas que eran de muy bajo rendimiento". (Moreno, 1998)

Así llegaron a Chascomús los Gibson, Dodds, Krabbe, Bell, Burnet, Chambers, Mac Clymont, entre otros.

Esta comunidad ya establecida, requiere servicios espirituales y culturales, y en 1854 el Reverendo James Smith brinda servicios religiosos en la estancia "Adela". Ese mismo año Enrique Bell, junto con Johnstone y Scheill, crean la Congregación Escocesa Presbiteriana de San Andrés, construyendo un rancho a la usanza criolla para celebrar su culto- el Rancho Kirk-, (que significa iglesia en Escocia) colaborando quien pudiera con ovejas para su mantenimiento.

Estaba ubicado en el puesto de Thomas Bruce, muy cerca de la Laguna "La Yalca". Construido de adobe, con sus paredes blanqueadas, pisos de ladrillo, con tres ventanas de cada lado. En su interior el púlpito forrado de terciopelo, con un escritorio haciendo juego, las sillas eran de pino artísticamente pintadas con confortables respaldos. Había quince bancos de cada lado dispuestos en torno a un pasillo central, con lugar para ciento veinte fieles.

En el exterior había senderos de grava bordeados con flores e hileras de árboles de paraíso.

Aún después de la fundación de la nueva iglesia en 1872, este sitio siguió siendo venerado como sagrado por los primeros habitantes del lugar, hasta su desaparición final, ya que también funcionó como primer cementerio.

El 20 de enero de 1866 en la estancia "San Felipe", John Sand le dedica un poema: "The Rancho Kirk" donde describe la atmósfera vivida en ese lugar en esos años (Merchant, 1957).



“El Rancho KIRK”

(Idilio por John Sand, autor y poeta)

Aquí en estas vastas planicies con cardos;
Donde reina la oscuridad universal,
Aquí como una luz en las tinieblas,
Los escoceses erigen un “Rancho” Kirk.
Como chacareros llegan con todas sus familias
Para glorificar a Dios y escuchar las noticias.
Los coches, carruajes y caballos allí
Llenarían de asombro tu mirada.

“Antes de que la pequeña campana hubiese sonado,
La gente espera incondicional
Y conversa en lengua nativa escocesa,
Pero entremezclada con palabras castizas
Lo cual deja perplejos a los extraños.
‘Alfalfa’, ‘trébol’ y ‘gramillas’
‘Abrojos’, también, y ‘carretillas’;
El precio de la lana, la salud de las ovejas,
Son allí tratados con verdadero interés.
Cuánto perjudicó la ‘sarna’ a la esquila.
Y…si es mejor rociar o sumergir.
El ‘Baño para sarna’ quizás es discutido,
Y todos sus pros y contras debatidos.

“Uno lamenta (mientras corta tabaco)
Que todos sus caballos estén tan ‘flacos’
El quizás habría llegado a pie,
Por el estado del camino a la iglesia.

“Algunos cuentan cuantas ovejas perdieron,
Por ‘secas’, ‘temporales’ y heladas;
Y cuando se cansan de ovejas y de vacas,
Discuten una batalla paraguaya;
Pero cuando la campanita de mano suena
Dejan de lado todas las cosas terrenales,
Sus almas absortas (mi musa supone)
En lo que les dicen San Marcos y Moisés.

San Felipe, 20 de enero de 1866.

El Cementerio San Andrés y La Iglesia Presbiteriana

Posteriormente surge en la comunidad protestante la necesidad de un cementerio, es así que en los años 1866-67, adquieren una porción de tierras públicas con este propósito, un total de seis manzanas ubicadas cerca de la estancia “San Felipe”, reservando un espacio para construir la nueva iglesia. Los primeros entierros datan desde el16 de enero de 1868, y continuarán en forma reiterada debido a la epidemia de cólera, que en Chascomús se extiende desde la navidad de 1867 hasta finales de marzo de 1868.

El 30 de abril de 1872 se colocó la piedra fundamental de la Iglesia Presbiteriana de Chascomús, y el 10 de noviembre se realizó el primer oficio religioso, brindado por el Pastor Martín Ferguson, que estaba desde 1862 en Chascomús. En dicha ocasión se reúnen alrededor de 250 fieles provenientes de la zona, y también de Buenos Aires y Quilmes (Merchant, 1957).

El Cementerio San Andrés y La Iglesia Presbiteriana, Hoy

Tres siglos de historia albergan estos espacios que siguen teniendo su impronta inicial, la paz del campo, la serenidad de sus alrededores, donde se cobijan esas almas que descansan luego del deber cumplido.





Se accede por un camino de tierra, a un entorno rural, donde una tranquera gaucha se abre para desandar esta historia.

El sitio correctamente señalizado nos indica que este lugar ha sido declarado Patrimonio de Valor Histórico, Cultural, Paisajístico, Arquitectónico y Turístico por el Municipio. Está compuesto por la iglesia, la casa del casero y el cementerio.



La capilla de construcción sencilla, con un estilo neoclásico, presenta un frontis sostenido por cuatro columnas, en cuyo centro se ubica una cruz latina, la cúspide del frontispicio está rematada con una antefija y dos acróteras angulares, en los extremos inferiores del mismo. El friso posee cuatro rosetas, en bajo relieve como *ornamento de panel.*

Está pintada en colores ocres, y en sus laterales posee cuatro ventanas con arco. El techo es a dos aguas y la cubierta de tejas color rojo; en su parte posterior presenta otra construcción anexa, donde antiguamente funcionaba el vestidor del pastor y la biblioteca, actualmente esta última está en proceso de restauración. La puerta es de madera de dos hojas coronada con un vitreaux en arco.

Al ingresar a la Capilla por un pasillo central hay a los costados del mismo dos hileras de bancos con ejemplares de la Biblia, los dos últimos son los originales que se usaron en el Rancho Kirk. El piso y el cielorraso son de madera. El púlpito de madera tallada con fundas de terciopelo, y un órgano que es actualmente ejecutado en las ceremonias religiosas. Detrás del pequeño altar hay una cruz, y en las paredes placas de mármol, yeso o bronce dedicadas a la memoria de los fundadores y pastores de la Iglesia.



Hacia el costado izquierdo de la misma se ubica la entrada al cementerio. Una portada de mampostería que en su parte superior tiene impreso “Cementerio Protestante”, con un portón de hierro nos sumerge en el pasado-presente del cementerio ”*inglés”,* como suele llamárselo en el pueblo.

Con una avenida principal bordeada de cipreses y pinos, todo el contexto remite a los cinco principios teológicos del Protestantismo: -Sólo la Escritura, -Sólo la Gloria, -Sólo la Fe, -Sólo Cristo, -Sólo a Dios la Gloria.



El ciprés por su incorruptible resistencia y su persistente verdor, unas veces se lo ha asociado con la vida, la perpetuidad, la eternidad y otras, casi siempre con la muerte, porque no vuelve a crecer cuando se lo corta. Por repeler hechizos malignos se lo utiliza para cercar espacios sagrados, majestuosamente apuntando a las almas de los muertos a elevarse en esa dirección (Salvarezza, 2010).

Las tumbas más antiguas , todas en tierra, se ubican a ambos lados del camino central, en cuyas sencillas lápidas y epitafios, también se observan las raíces de su teología. Las lápidas, todas de mármol blanco, generalmente se ubican en posición vertical, sobre el espacio destinado a la sepultura, siendo este elemento, el único que se encuentra en las mismas.

Algunas de las sepulturas se encuentran rodeadas de verjas con cresterías, y bolas de coronamientos como los copones o piñas (Meyer, 1948).

Con respecto a las lápidas, algunas tienen pequeños ornamentos con motivos de guirnaldas, festones de flores y coronas. Otras presentan bajorrelieves con la figura femenina alada que ora y recibe del cielo una corona, que simboliza la intermediación entre el cielo y la tierra, la ascendencia del alma hacia el reino celestial (Jordán Montes, 1998).

Los epitafios se refieren casi todos al laborioso transcurrir en esta tierra y al deseado descanso eterno acompañados de los seres queridos. Figuran asimismo fecha y lugar de nacimiento y muerte. Muchas de las primeras tumbas tienen como lugar de origen Escocia e Inglaterra como se mencionó en la reseña histórica de la comunidad.

Algunos ejemplos de epitafios:

-James Bell *"Cuando está completo el día de labor, cuando la carrera de la vida se ha completado el Padre te promete el descanso eterno".*

-James Orphant *"Sus labores realizadas, sus trabajos terminados y él es totalmente bendecido. Él libró la batalla, ganó la victoria y entró en su descanso".*

-"A la amada memoria de Jane Sinclair. Extrañamos tu cariñosa y bondadosa mano, tu dedicado y ferviente cuidado. Nuestro hogar está a oscuras sin ti, te extrañamos en todos los lugares".

-"Ricardo Chambers, amado esposo de Margaret Jhonstone, feliz de completar un pequeño espacio, sea tu alma bendecida".

- "No está muerto el que deja este pasado y se dirige a su hermandad en lo alto, para estar en casa con Dios".

-James Dodds *"Paz, perfecta paz".*

-James Grant *"El Señor da y el Señor toma" "Bendecido en el nombre del Señor".*





Se encuentran también un panteón y un monumento en forma de obelisco.

El panteón, monumento funerario destinado al enterramiento de varias personas, de forma rectangular, presenta cuatro frontis con formas geométricas, una pequeña cúpula o bóveda como cubierta, rematada con una bola de coronamiento.

El obelisco es de mármol y está dedicado de una madre a su hijo. El epitafio de la lápida reza: *“La hora de mi partida ha llegado, yo escucho la voz que me llama a casa, al fin ¡Oh Señor ! Mis preocupaciones terminan ahora y tu siervo descansa en paz”.*

En sus cuatro laterales rematados con frontis triangulares se observan bajorrelieves como: tres amapolas que simbolizan la fertilidad y la regeneración; el disco solar alado: la inmortalidad y la resurrección; el ancla señala la búsqueda del equilibrio en el logro de una evolución fecunda; la antorcha encendida ilumina la verdadera vida que viene después de la muerte (Moya, 2005). En la columna se encuentra una guirnalda de flores y frutos, que evoca la vinculación entre este mundo y el más allá. Como coronamiento en la punta piramidal se ubica una vasija funeraria con sudario.

Tanto la iglesia, como el obelisco y algunas lápidas, presentan rasgos de simbolismo masónico, posibles de estudiar en posteriores trabajos de relevamiento y análisis más profundo sobre los mismos.





Valoración y Conservación. Análisis e Interpretación

El sitio “Cementerio San Andrés” revela valores de interés patrimonial que deben ser conservados.

Las Cartas y Documentos Internacionales son los documentos apropiados para llevar a cabo una eficaz preservación y conservación, manteniendo los valores.

El ICOMOS en su *"Informe Mundial 2000 sobre Monumentos y Sitios en Peligro"* explica:

"La protección adecuada asegura que a través del tiempo y los eventuales cambios un sitio patrimonial, monumento o sitio mantenga su significado cultural y su integridad física en cuanto a su naturaleza de documento para el beneficio de la generación presente y las venideras…La protección puede ser legal, física o moral, e incluye tanto las medidas preventivas como el mantenimiento de su uso adecuado y el desarrollo de actividades culturales o educativas".

Señala dentro de las categorías de patrimonio bajo riesgo al patrimonio religioso *"…Los cambios en las tradiciones religiosas pueden llevar a las transformaciones de edificios y sitios".*

El cementerio desde hace varios años está abierto a toda la comunidad, pudiéndose realizar enterratorios sin distinción de cultos, lo que está motivando la pérdida de identidad y significado del sitio, ya que se incorporan otras prácticas funerarias, con otros mensajes, imágenes, signos que desvirtúan el espíritu del lugar.

La Carta de Burra 1999 (Australia) provee una guía para la conservación y gestión de los sitios de significación cultural.

En su *Artículo 2: "Conservación y Gestión"*, expresa:

-"Los sitios de significación cultural deberán ser conservados"

-"El objetivo de la conservación es preservar la significación cultural del sitio".

Si bien el cementerio se encuentra en perfectas condiciones de limpieza y orden, hay lápidas rotas, en el suelo, manchadas con hongos y verdín, lo que hacen ilegibles los epitafios, raíces de árboles que comienzan a levantar lápidas y el terreno.

La iglesia presenta humedad ascendente en la totalidad de los muros, humedad en el sector de la biblioteca por filtraciones en la cubierta, la pintura de las paredes en mal estado.

Artículo 4 "Conocimiento, experiencias y técnicas":

-"Son preferibles las técnicas y materiales tradicionales para la conservación de la fábrica significativa…".

El cerco perimetral en un tramo ha sido realizado con material similar al original.

Artículo 8 "Entorno":

-"La conservación requiere el mantenimiento de un entorno visual apropiado y otras relaciones que contribuyan a la significación cultural del sitio. Las construcciones nuevas, las demoliciones, las intrusiones u otros cambios que puedan afectar adversamente el entorno, o las relaciones con él, no son apropiados".

Se está realizando una ampliación del cementerio en un lote contiguo, posiblemente afectará el entorno actual.

Artículo 12 "Participación":

- "La conservación, interpretación y gestión de un sitio debe contemplar la participación de la gente para la cual el sitio tiene especiales asociaciones y significado, o para aquellos que tienen responsabilidades social, espiritual o de otra naturaleza para con el sitio".

Artículo 24 "Preservar asociaciones y significados":

- "Las asociaciones significativas entre la gente y un sitio deben ser respetadas, preservadas y no oscurecidas. Se deberán investigar e implementar las oportunidades de interpretación, conmemoración y celebración de estas asociaciones."

- "Los significados significativos, incluyendo los valores espirituales de un sitio deberán ser respetados. Se deberán investigar e implementar las oportunidades para la continuidad o revival de estos significados".

"Carta Internacional de Morelia relativa a Cementerios Patrimoniales y Arte Funerario" 2005 (México) tiene entre sus objetivos reafirmar el derecho a la cultura en estos espacios funerarios, y la conveniencia de combinar la preservación de su autenticidad con la gestión en el presente y en el futuro:

-"Fomentar el buen uso de los espacios y sitios funerarios, particularmente cuando estos se incorporen a rutas culturales o programas de desarrollo turístico".

-"Generar instrumentos de manejo y gestión que aseguren la sostenibilidad económica y social de estos lugares".

Un proyecto que contenga a este patrimonio como valor social educativo, integrándolo dentro de las actividades comunitarias, desarrollando una base cultural que refuerce su identidad y sus valores; podría ser el comienzo de la participación de la sociedad en la significación, conservación y gestión.











En cuanto a la ubicación original del Rancho Kirk, el actual propietario del lugar conserva en ese espacio en el medio de la pampa, donde hace tres siglos dieron inicio a sus tradiciones religiosas un grupo de esforzados escoceses en Chascomús, una placa de mármol blanco donde se lee en castellano y en inglés:

EN EL SOLAR
DEL
RANCHO KIRK
PRIMERA IGLESIA
PRESBITERIANA ESCOCESA
Y
CEMENTERIO
EN
CHASCOMÚS
1857-1872





Conclusión

El relevamiento bibliográfico, documental y fotográfico nos ha permitido desandar espacios y tiempos determinados, de hombres y mujeres que dejaron su legado en este sitio patrimonial. El desarrollo de la perspectiva histórica, el mensaje social y ético, las consideraciones estéticas, la significación de sus formas arquitectónicas, a la luz de su carga cultural, nos han aportado testimonios del pensamiento, la evolución y los valores arraigados en una sociedad a lo largo de su historia. Testimonios que permitirán una comprensión del pasado y el enriquecimiento de las presentes y futuras generaciones.

Bibliografía

-BATTOLLA, Octavio. 2004."Los primeros ingleses en Buenos Aires". Ed. Espuela de Plata. España.

-CARTA DE BURRA. 1999. Australia.

-CARTA INTERNACIONAL DE MORELIA. 2005. México.

-CASTELLOTE, Salvador. 1997."Reforma y Contrarreforma en la Europa del siglo XVI. Ed. Akal. España.

-CORTÉS CONDE, Florencia. 2007. "Los anglo argentinos en Buenos Aires: lengua, identidad y nación antes y después de Malvinas. Ed. Biblos. Buenos Aires.

-JORDÁN MONTES, Fernando. 1998. "Los viejos panteones, mausoleos y cenotafios, sus programas iconográficos y artísticos". España.

ICOMOS. "Informe Mundial 2000 Sobre Monumentos y Sitios en Peligro".

-MC CANN, William.1969. "Viaje a caballo por las provincias argentinas". Ed. Solar Hachette. Buenos Aires.

-MERCHANT, R. M. 1957. "ST. Andrew´s Scot Presbiterian Church. Buenos Aires.

-MEYER, F. S. 1948. "Manual de Ornamentación".Ed. Gustavo Gil. Barcelona.

-MORENO, Carlos. 1998. "Patrimonio de la producción rural".Ed. Agencia periodística. Buenos Aires.

-MOYA, Carla; NOGUEIRA, Patricia. 2005. "Simbología masónica en el Cementerio de la Recoleta". Tomo I. Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte. Bs. As.

-O´ NEILL, Judith. 1991. "Martín Lutero". Ed. Akal. España.

-RÍO, Manuel. 1968. "La Iglesia, su historia y sus relaciones con el Estado". Ed. Plaza Janes. Buenos Aires.

-SALVAREZA, Luis Alberto. 2010. "El ciprés, el sauce y la amapola".XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales.

-www.ipsanandres.com.ar

CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA MATERIALIDAD FUNERARIA DEL CEMENTERIO JUDÍO DE CARLOS CASARES (PCIA. DE BUENOS AIRES)

Juan Bautista Leoni[1], Teresa Acedo[2], Diana Tamburini[3] y Graciela Scarafia[3]

[1] CONICET. Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario
[2] Fundación Judaica Tzedaká, Buenos Aires. Centro de Estudios Arqueológicos Regionales, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario
[3] Centro de Estudios Arqueológicos Regionales, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario
jbleoni@hotmail.com

Introducción

En este trabajo presentamos la investigación llevada a cabo en el cementerio judío de la ciudad de Carlos Casares (Pcia. de Buenos Aires), que fue fundado a principios del siglo XX. La misma surge como continuación de trabajos realizados con anterioridad en el cementerio judío de Algarrobos, perteneciente la antigua Colonia Mauricio (Acedo 1991, 2002, 2003; Acedo y Schteimberg 2005; Acedo et al. en prensa; Leoni et al. en prensa; Leoni et al. m.s.) y contribuye al estudio y recuperación de la historia de la colonización judía en la zona.

Se aborda a continuación el análisis diacrónico de la materialidad funeraria presente en el cementerio, destacando en especial el trazado espacial del cementerio y su ajuste y desvío de las pautas tradicionales del judaísmo a través del tiempo. Asimismo, se analiza la iconografía e inscripciones presentes en las lápidas, buscando instancias de variación sincrónica y diacrónica que puedan interpretarse como significativas en términos de los cambios sociales, económicos y culturales experimentados por la colectividad judía de Carlos Casares. Se compara asimismo con los patrones y tendencias de cambio observados en nuestras investigaciones previas en el cementerio de la Colonia Mauricio, resaltando las similitudes y diferencias detectadas.

La colonización judía en Carlos Casares

La constitución de una significativa colectividad judía en la localidad de Carlos Casares (Partido de Carlos Casares, Provincia de Buenos Aires) fue el resultado indirecto del proceso de colonización israelita ocurrido en la zona a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Este proceso fue auspiciado por la *Jewish Colonization Association* y se centró en torno a la fundación de la llamada Colonia Mauricio.

La emigración judía a la zona de Carlos Casares es parte de un proceso más general de emigración de grandes contingentes judíos procedentes sobre todo del antiguo Imperio Ruso y otros países de Europa Oriental, que tuvo lugar hacia fines del siglo XIX. Las condiciones de vida para los judíos en la Rusia imperial se habían ido deteriorando marcadamente a la largo del siglo XIX. El establecimiento de la Zona de Residencia Controlada (*"Pale of Settlement"*) obligaba a los judíos a residir dentro de un extenso territorio que abarcaba parte de las actuales Ucrania, Bielorrusia, Rusia, Lituania, Polonia y Rumania. Se les prohibía habitar en las grandes ciudades sin un permiso especial y tampoco podían poseer o trabajar la tierra. Quedaban así forzados a residir en poblados, aldeas o ciudades secundarias y a ejercer principalmente oficios variados o actividades comerciales como forma de vida. La situación se agravó notoriamente en la década de

1880, cuando se desataron persecuciones masivas, conocidas como *pogroms*, incitadas muchas veces por las mismas autoridades. Como resultado de esto se inició un proceso masivo de emigración por el cual más de dos millones de judíos rusos abandonaron la Zona de Residencia Controlada hacia destinos como los Estados Unidos, países de Europa Occidental, América del Sur y Palestina (Haim 1983; Benmergui 2007).

Es en este contexto general que en Europa y América surgen diversas instituciones y asociaciones judías, que tienen como propósito humanitario el ayudar en la emigración, facilitándola y proveyendo apoyo para la instalación en los países destinatarios. Una de éstas es la *Jewish Colonization Association* (JCA), fundada el 24 de agosto de 1891 en Londres por el filántropo judío Barón Mauricio de Hirsch. El proyecto de Hirsch buscaba explícitamente transformar a los inmigrantes judíos en agricultores propietarios, nucleados en colonias agrícolas en países como Argentina, Brasil, Estados Unidos y Canadá (Aranovich [1931]2002; Sigwald Carioli 1991a, 1991b; Winderman 1991).

Como parte del proyecto de Hirsch, la JCA adquirió grandes extensiones de tierras en distintas provincias para fundar colonias agrícolas, la primera de las cuales fue la Colonia Mauricio. Ésta comprendía inicialmente casi 25.000 hectáreas de la antigua estancia Alice, en el paraje Algarrobos, a unas 3 leguas de la estación Carlos Casares del FFCC Oeste. El primer contingente de inmigrantes arribó en agosto de 1891, y pronto le siguieron muchos más. El proyecto colonizador estipulaba la entrega a crédito a los colonos de entre 25 y 50 hectáreas (según el tamaño del grupo familiar), animales, semillas y herramientas de labranza. Los llamados “contratos de promesa de venta”, estipulaban que tras 20 años de pago, con un interés anual del 5%, el colono se convertía en propietario de sus tierras (Sigwald Carioli 1991a, 1991b; Winderman 1991).

La colonia pronto comenzó a prosperar, a pesar de numerosos inconvenientes y dificultades iniciales (Alpersohn [1922]1991), alcanzando su apogeo demográfico y territorial en 1910, con 3077 personas (la gran mayoría ya propietaria de sus parcelas) y 43.485 hectáreas respectivamente (Aranovich [1931]2002; Sigwald Carioli 1991a, 1991b), siendo considerada “la mas próspera de las Colonias de la JCA” (Aranovich [1931]2002:12).

Sin embargo, y ya en fechas tempranas, comienza a producirse un proceso paralelo de constitución de una comunidad judía urbana en la cercana ciudad de Carlos Casares. Esto se acentúa hacia la década de 1920, cuando la colonia comienza un lento declive. Confluyen para esto numerosos factores, pero quizás el más importante está dado por el hecho de que la mayoría de los colonos no eran originalmente campesinos, y encontraron la vida en el campo extremadamente dura. Así, algunos abandonaron pronto la colonia, en tanto otros aprovecharon la creciente valorización de las tierras para alquilarlas o venderlas y poder establecerse en centros urbanos cercanos como Carlos Casares o más distantes como Buenos Aires y La Plata, para desarrollar actividades comerciales, artesanales o profesionales. Asimismo, y desde un primer momento, los colonos en general compartieron un deseo de mejor vida y porvenir para sus descendientes, alentando a sus hijos a obtener educación básica y profesional que les permitiera desarrollar otro tipo de vida fuera de la colonia. Como resultado de esto, se va conformando una numerosa colectividad judía urbana en Carlos Casares, con una intensa actividad comunitaria centrada en torno a una Sociedad Israelita de Socorros Mutuos:

> “La otrora numerosa y pujante Sociedad Israelita de Carlos Casares, cuya población estaba compuesta por agricultores y comerciantes en su mayor parte, llegó a albergar en su seno todas las actividades que una institución puede desear: contaba con cuatro templos, una escuela y un rabino que cumplía con los requerimientos religiosos.” (Bercovich 1991:68)

Paralelamente, la Colonia Mauricio, que nunca desarrolló actividades comunitarias que integraran a su población (por ejemplo, la constitución de una cooperativa como se hizo en otras colonias), va despoblándose y perdiendo su cohesión étnica, al venderse muchas tierras a propietarios no judíos (Aranovich [1931]2002; Sigwald Carioli 1991a, 1991b;

Winderman 1991). Como señalan Weinstein y Salomón (1991:141), “el esfuerzo comunitario por crear y mantener instituciones sociales, asistenciales y religiosas que se hizo en otras colonias del país, en este caso se realizó con mayor fuerza directamente en Carlos Casares”. Es por esto que la colectividad judía de Carlos Casares, si bien ligada directa e indirectamente con la Colonia Mauricio, terminó opacándola tanto en su actividad como en su persistencia a través del tiempo.

Los cementerios israelitas en el Partido de Carlos Casares

La Colonia Mauricio contó, prácticamente desde su mismo inicio, con un cementerio propio, el cementerio Algarrobos. Éste se ubicó junto a la laguna del mismo nombre, cerca del edificio de la administración de la colonia, y se usó a poco de llegados los primeros colonos al fallecer varias personas como consecuencia de un violento temporal. El cementerio Algarrobos funciona hasta el presente, siendo administrado primero por la JCA y luego por la Sociedad Israelita de Carlos Casares, aunque se fue dejando de usar gradualmente a raíz de la fundación de un cementerio judío en la localidad de Carlos Casares. En efecto, ya en 1900, los “vecinos israelitas” de Carlos Casares, en buena parte ex-colonos de la Colonia Mauricio, solicitaron al Concejo Deliberante la creación de un cementerio en la ciudad para evitar la molestia de trasladar sus muertos hasta el cementerio de Algarrobos, distante a unos 12 km de la ciudad (Archivo Municipal de 9 de Julio, 29/08/1900).

Las investigaciones desarrolladas en el cementerio Agarrobos (Acedo 1991, 2002, 2003; Acedo y Schteimberg 2005; Acedo et al. en prensa; Leoni et al. en prensa; Leoni et al. m.s.) permitieron relevar un total de 226 tumbas que contienen 235 individuos. De este total, 91 tumbas se construyeron entre 1891 y 1920, el período de esplendor de la colonia. De las restantes, 68 corresponden al período comprendido entre 1921 y la actualidad, y 67 no poseen fecha determinada. El cementerio Algarrobos presenta similitudes claras con otros cementerios judíos del país y del mundo en su organización espacial y en los aspectos formales de las tumbas y lápidas. Sin embargo, hemos podido observar también cierta flexibilidad en algunas de estas pautas, como la orientación no uniforme de las tumbas, la flexibilidad en torno a la localización espacial de las tumbas según el sexo, y la incorporación de elementos no afines a la tradición funeraria judía, tales como los floreros. Asimismo, el análisis diacrónico permitió identificar algunas tendencias de cambio en varias dimensiones de la cultura material funeraria. Así, notamos cambios significativos en las características formales de las tumbas, en el uso de motivos iconográficos en las lápidas, en las lenguas empleadas en los epitafios, así como en la estructura formal y contenido de los mismos. Es notable que todos estos cambios, que conllevan en general una marcada simplificación y estandarización con respecto a los años anteriores, tienden a cristalizar gradualmente en torno a las décadas de 1930 y 1940, coincidiendo en mayor o menor medida con el declive de la colonia.

El cementerio Israelita de Carlos Casares: características generales

El cementerio israelita de Carlos Casares se ubica en las afueras de la ciudad, a unos 3,5 km al norte del centro de la misma, en el camino que conduce a la localidad de Gobernador Arias. Se trata de un predio cercado de forma rectangular, de unos 70 m de frente, hacia el noroeste, por 100 m de lado. La entrada actual se ubica en la mitad izquierda del frente, y a ambos lados se hallan la oficina administrativa y el cuarto de lavado y preparación ritual de los cuerpos que se efectúa previo al enterramiento. Una entrada secundaria se ubica en el lado este, hacia el fondo del predio (Figura 1).

Las tumbas ocupan buena parte de la superficie del predio, quedando aún libre un amplio espacio hacia el fondo del cementerio. Se disponen en 20 filas paralelas, numeradas del 0 al 19 por las autoridades del cementerio, separadas por calles de circulación de ancho variable. El sector más antiguo se concentra entre las filas 0 y 14, aunque es posible hallar tumbas más modernas intercaladas entre ellas (que datan en su mayoría de las décadas de 1960, 70 y 80). Para el análisis más específico que se presenta más abajo, hemos considerado el conjunto de tumbas comprendido entre las filas 0 y 17, que abarcan aproximadamente desde el momento de fundación del cementerio a principios del siglo XX hasta 1950, datando la tumba más antigua identificada hasta ahora de 1907. Algunas tumbas posteriores que se encuentran en estas filas fueron incluidas en el análisis, aunque obviamente las décadas posteriores a 1950 se hallan subrepresentadas en la muestra total analizada, al no haberse incluido en el análisis las filas correspondientes y el sector más moderno del cementerio. Las filas con tumbas más recientes muestran en general un orden más cuidado y se ubican sobre todo hacia la izquierda de la entrada principal actual y en el sector ubicado hacia el fondo del cementerio, separadas del resto por una avenida transversal. Sin embargo, y como se discute más abajo, esta apariencia actual del cementerio es el resultado de una historia dinámica en que se produjeron ampliaciones, modificaciones y reformulaciones del espacio, algunas altamente significativas en términos simbólicos y sociales.

El número total de tumbas e individuos enterrados en este cementerio es muy difícil, sino imposible, de determinar con certeza. Si bien el cementerio es administrado por la Sociedad Israelita de Carlos Casares, no se dispone de registros detallados de las inhumaciones (existiendo solo uno muy incompleto), ni tampoco de un plano completo. Por otra parte, el alto grado de deterioro de las tumbas más antiguas impide determinar el número preciso y la fecha de muchas de las sepulturas.

Nuestro relevamiento permitió identificar un total de 1069 “espacios funerarios” en todo el cementerio. Bajo este rótulo quedan incluidas tumbas individuales y dobles, bóvedas matrimoniales y familiares bien definidas, así como estructuras sin mayores referencias, lozas o placas en el suelo sin datos, un número muy reducido de parcelas reservadas aún sin usar y una serie de espacios cuadrangulares o rectangulares delimitados perimetralmente por hileras de ladrillo. Estos últimos al parecer corresponden a lugares donde antes existían tumbas que se deterioraron completamente y, como señal de respeto y para evitar que se transite sobre los difuntos, se enmarcó el espacio de esta manera. Estas peculiares estructuras se concentran sobre todo en la parte oeste, en el sector reservado a los niños y en el perímetro de lo que era el núcleo original del cementerio (ver abajo). Finalmente, existe solo un monumento conmemorativo en el cementerio, erigido en 1960 en recuerdo del centésimo aniversario de la colonización judía en Argentina. Se ubica en el sector moderno y es un homenaje de una familia particular, no de alguna institución comunitaria.

El número de individuos que descansan en las estructuras mencionadas más arriba es difícil de estimar, considerando la ausencia de datos o referencias en un buen número de las tumbas más antiguas. Pero es sin duda significativamente mayor al número de las mismas, dado la gran popularidad de las tumbas dobles y hasta triples, y de la presencia de 18 bóvedas múltiples, normalmente matrimoniales, así como de amplios espacios delimitados por ladrillos que deben haber contenido originalmente a más de un individuo. Como se aclaró más arriba, nuestro análisis se concentró sólo en el sector más antiguo. En el mismo, contamos un total de 805 espacios funerarios de todo tipo, que representan un mínimo de 878 individuos, a juzgar por las lápidas presentes en estas estructuras, y es sobre esta muestra que el análisis específico se realiza.

Trazado espacial: sectores diferenciados y cambios a través del tiempo

Como señalamos más arriba, la apariencia actual del cementerio es la imagen cristalizada de un proceso dinámico, que ha incluido modificaciones importantes en el trazado espacial del predio. Como es bien sabido, es tradicional en los cementerios judíos, especialmente en los más observantes, separar las tumbas de hombres, mujeres y niños en sectores bien diferenciados. Asimismo, suicidas y criminales solían enterrarse apartados del resto de las tumbas, generalmente en los márgenes del cementerio (Jewish Encyclopedia [1906a]2002a:638-639; USCPAHA 2005:35; Ruiz Artola 2006:112). A primera vista, la distribución de las tumbas en el cementerio de Carlos Casares sigue este patrón general, con un sector mayoritariamente femenino entre las filas 4 y 10, y uno masculino entre las filas 11 y 19 (Figura 1). El sector más moderno, por su parte, no muestra una organización en estos términos, estando las tumbas masculinas y femeninas completamente entremezcladas. Por su parte, las filas 0, 1 y 2, en el lado suroeste del cementerio, corresponden al sector de los niños, en donde individuos de ambos sexos se hallan entremezclados. Varias tumbas aisladas ubicadas contra la cara interna del muro perimetral podrían corresponder a suicidas, aunque no presentan mayores indicaciones de esta condición, aparte de su conspicua localización espacial.

Sin embargo, este patrón, y de manera similar a lo que ocurre en el cementerio Algarrobos, no es estricto, pudiéndose encontrar numerosas excepciones. Así, por ejemplo, la fila 3 es mayoritariamente masculina a pesar de encontrarse en el supuesto sector femenino. La mayoría de las tumbas en esta fila datan de 1940 en adelante, por lo que su ubicación podría responder tanto a una flexibilización en la normativa tradicional como a una simple decisión pragmática de aprovechar un espacio disponible en ese sector. También es posible hallar tumbas de niños en el sector de adultos, generalmente ubicadas junto a las de sus padres. Finalmente, al menos dos casos de hombres que se suicidaron se ubican a ambos lados de la calle principal actual del cementerio, un lugar que suponemos de alto status. En estos últimos casos no podemos determinar sin recurrir a la investigación histórica o testimonial si la ubicación de dichas tumbas se debe a que en ambos casos se trataba de personas importantes en la comunidad, o a una decisión intencional por parte de rabinos o autoridades seculares de la Sociedad Israelita de dejar la regla tradicional de lado.[1]

Es muy interesante que al establecer la manera en que creció el cementerio, se pueden discernir cambios significativos en los patrones de distribución espacial y segregación de los géneros. Podemos distinguir por lo menos tres etapas (Figura 2):

La primera corresponde al núcleo original del cementerio (aproximadamente desde inicios del siglo XX hasta 1930), que parece haber estado constituido fundamentalmente por las filas 0 a 14. Sin embargo, la fila 8 y numerosas tumbas ubicadas en las filas 3 y 4 corresponden a la década comprendida entre 1951 y 1960. Esto puede deberse tanto a la diferencia que existe entre el momento en que una persona adquiere su parcela y el fallecimiento, como a un aprovechamiento posterior de espacios vacantes. No sabemos si en esta primera etapa el cementerio comprendía el mismo predio que en la actualidad, pero la ubicación de numerosas tumbas transversalmente al final de las filas 5 a 9, nos hace suponer que allí terminaba el área del cementerio original, coincidiendo con la ubicación actual de la calle transversal de circulación que separa los sectores antiguo y moderno (1960 en adelante) del cementerio. En esta primera etapa, la calle o avenida principal del cementerio se habría ubicado entre las filas 10 y 11, y es muy probable que la entrada original se ubicara en relación a ella, aunque no hay evidencias de la misma en el muro perimetral actual. Lo más significativo de la traza espacial original del cementerio es que los sectores masculino y femenino se disponían a ambos lados de la avenida principal, con las lápidas en general orientadas hacia la avenida (aunque con múltiples excepciones). En este sentido, y si bien se hallaban claramente separados, reflejando por

ejemplo lo que ocurría en las sinagogas donde hombres y mujeres rezaban separados, no parece haber habido una jerarquización espacial que marcara una diferencia entre ambos géneros. Es interesante destacar también que en esta primera etapa prácticamente no hay bóvedas matrimoniales y son escasos los casos de tumbas dobles matrimoniales o de esposos enterrados lado a lado, lo que estaría indicando un respeto de la normativa tradicional bastante estricto.

En la segunda etapa, aproximadamente entre 1931 y 1960, se produce una reforma espacial con implicancias simbólicas e ideológicas significativas. En efecto, se produce una ampliación hacia el este, completándose la fila 14 y agregándose las filas 15 a 18. Complementariamente, se reformula el espacio de tal manera que se desplaza la avenida principal y la entrada del cementerio a sus ubicaciones actuales. De esta manera se opera un cambio fundamental, dado que si bien la reforma puede haber obedecido a razones puramente funcionales (la necesidad de ampliación del predio), la nueva traza resultante termina cambiando el patrón espacial de relación entre los géneros. Así, la nueva avenida principal queda enmarcada entre las filas 15 y 16, en pleno sector masculino. Es decir, el nuevo trazado del cementerio jerarquiza explícitamente a los hombres, haciendo que el acceso deba efectuarse obligatoriamente por el sector masculino y que la calle principal quede comprendida en el mismo, apartando al sector femenino hacia un lado más lejano. Si en la primera etapa podíamos deducir una relación espacial de igualdad con segregación de los géneros, ahora nos encontramos frente a una de desigualdad con clara jerarquización masculina. Sin embargo, esto se combina con una segregación espacial algo más flexibilizada, y se pueden encontrar numerosas bóvedas matrimoniales en la calle principal y en las filas correspondientes a esta etapa. Asimismo, las tumbas en las que se entierra a parejas de cónyuges se vuelven mucho más comunes, incluso muchas en las que se agrega un esposo en tumbas correspondientes a la etapa anterior. Para esto posiblemente contribuyen tanto la flexibilización parcial de la disposición tradicional, como una cuestión de costos que obliga a muchas familias a tener que compartir las parcelas.

Finalmente, en la tercera etapa, de 1960 hasta la actualidad, se opera un nuevo cambio. Si bien el trazado de la etapa anterior no se modifica, se agrega la fila 19 y todo un nuevo sector al fondo del cementerio, separado espacialmente del sector más antiguo. En este nuevo sector no hay una regla clara de separación de hombres y mujeres, predominando claramente las tumbas dobles matrimoniales y los entierros de matrimonios en tumbas separadas pero parcelas contiguas. Es decir, se pasa a un patrón de igualdad e integración espacial de los géneros, más similar al de los cementerios no judíos contemporáneos.

¿Podría este proceso descrito, con los cambios diacrónicos que muestra, ser el reflejo de cambios ocurridos en las relaciones de género en la colectividad judía de Carlos Casares? Evidentemente esto es algo que no puede responderse sólo en base a la cultura material y el uso del espacio, pero permite plantear hipótesis para corroborar en el futuro con el análisis de información documental y testimonial. ¿Podemos por el momento suponer que los cambios descritos reflejan al menos algún tipo de visiones distintas en relación a las relaciones entre los géneros, que puedan relacionarse con diferencias o conflictos en el seno de la comunidad entre sectores laicos o liberales y ortodoxos o religiosos? Volveremos a esto en la discusión más abajo.

Características formales de las tumbas

Si bien no hemos realizado un análisis tipológico arquitectónico de las tumbas sino solo una clasificación simplificada de formas generales, observamos que dos formas generales son exclusivas de las primeras décadas del siglo XX. Se trata de las tumbas que denominamos de “medio cañón” o bovedilla y las “bóvedas altas” (Figura 3). Las

primeras (*n*=19) corresponden a estructuras de ladrillos cubiertos con revoque que tienen la forma de un cilindro cortado al medio. La lápida puede ubicarse tanto al pie como en la cabecera y estar orientada en diferentes sentidos. Las bóvedas altas (*n*=13), por su parte, corresponden a estructuras individuales de forma rectangular pero que alcanzan 1 m o más de altura. La lápida se ubica en un extremo, enmarcada en la estructura a la manera de una puerta. Su techo puede ser redondeado o a dos aguas. Las primeras se encuentran confinadas a las tres primeras décadas del siglo, alcanzando su pico en la década de 1911-20, con 14 ejemplares; las segundas se construyen sobre todo entre 1911 y 1940.

Tumbas de formas similares pueden hallarse en otras colonias judías en Argentina, estando a veces las de "medio cañón" construidas en chapa (Shalom Argentina 2001). No hemos podido determinar aún de dónde es originario este tipo formal. En efecto, los cementerios judíos en países como Rusia, Ucrania, Rumania y Polonia, presentan una enorme variedad de formas de tumbas, entre las que no hemos podido hallar a las aquí descriptas. Sólo encontramos algunas similares a las de bóveda alta, aunque construidas en madera, en imágenes de cementerios judíos en Polonia (Wisniewski 2008).

El resto de las tumbas corresponde a tumbas con una forma general clasificada como "rectangular", aunque esta categoría incluye numerosos subtipos que no fueron discriminados en detalle. Se trata en general de estructuras en forma de caja rectangular, a las que se le suelen o no agregar otros tipos de adornos y estructuras (monolitos, monumentos de distinta forma, pared vertical para la lápida, barandillas, etc) (Figura 3).

Las lápidas del cementerio de Carlos Casares

Orientación

Según el rito funerario judío tradicional, las lápidas se suelen erigir un año después del fallecimiento y entierro, coincidiendo con el final del período de duelo. Es también tradicional que en los cementerios judíos de Europa Oriental, así como en los de otras colonias judías en Argentina, las lápidas se orienten hacia el este (o al menos en una dirección uniforme), lo que se interpreta como la dirección a Jerusalén o la Tierra Prometida (Shalom Argentina 2001:200; USCPAHA 2005:32; Jewish Encyclopedia [1906a]2002a:640, [1906b]2002b:190-192; Ruiz Artola 2006:118).

El cementerio de Carlos Casares se aparta claramente de esta regla. En efecto, tanto en la primera como en la segunda etapas descritas arriba, las lápidas se orientan de manera muy irregular. El criterio más empleado parece haber sido el de orientar las lápidas hacia las calles de circulación, sin duda para facilitar la visita y homenaje posterior de los deudos. Sin embargo, no es extraño encontrar tumbas que alternan la orientación de sus lápidas entremezcladas en las mismas filas, por lo que deducimos que este criterio de orientación de las lápidas nunca fue aplicado con rigor, situación comparable a la que identificamos en el cementerio Algarrobos de la Colonia Mauricio (Acedo et al. en prensa).

Resulta curioso, sin embargo, que el sector donde más se encuentra una uniformidad en la orientación de las lápidas, en este caso hacia el este, es en el sector moderno, allí donde parecen haberse abandonado o flexibilizado en extremo las pautas más tradicionales. Esta situación no es necesariamente el reflejo de una mayor adhesión a normativas tradicionales de inspiración religiosa, sino que se deba probablemente una cuestión de ordenamiento, prolijidad y funcionalidad.

Las lápidas del cementerio de Carlos Casares están hechas de diversos materiales, predominando en general las de mármol y granito. Al igual que en el cementerio de Algarrobos, algunas de las tumbas más antiguas presentan lápidas de madera, evidencia probable de diferencias socioeconómicas y de status, al ser significativamente más baratas que las de otros materiales.

Epitafios

En relación a las inscripciones en las lápidas, encontramos variaciones significativas a través del tiempo (Tabla 1). En efecto, en las lápidas más antiguas encontramos una significativa cantidad de inscripciones solamente en hebreo, superando en general a las inscripciones bilingües hebreo-español, y con una mínima presencia de inscripciones solo en español. Para la década de 1921-1930, esta tendencia comienza a invertirse, empezando a predominar los epitafios bilingües, tendencia que se hace absoluta en las décadas siguientes, en que las inscripciones solo en hebreo van desapareciendo. Paralelamente, comienza a aumentar la popularidad de las inscripciones solo en español, reflejando tal vez un proceso general de identificación con la sociedad nacional y de relajación de los límites étnicos, así como posiblemente también una pérdida de cohesión de la colectividad judía local. Hay sólo un caso de inscripción en otra lengua, alemán, en la tumba de un niño sepultado en 1907. Al igual que en el cementerio Algarrobos, no se encuentran inscripciones en la lengua vernácula de los países de origen de la mayoría de los colonos e inmigrantes (Rusia, Rumania, Polonia, etc).

Lápidas: iconografía

Para el tratamiento de la iconografía en las lápidas nos limitamos a la discusión de la presencia y popularidad de diferentes motivos a través del tiempo. Sin embargo, no intentamos discriminar las variaciones en los mismos debidas a estilos artísticos o la vigencia de distintas modas estéticas.

Como es esperable, los motivos dominantes son los símbolos vinculados con la tradición judía, que definen la identidad étnica de las personas enterradas en el cementerio. Así, un total de 461 de las lápidas analizadas presentan la *Maguen David* o estrella de seis puntas, como motivo único en la lápida (*n*=413) o en combinación con diversos motivos (*n*=48) (candelabros, flores, manos Kohen, ramas y árboles truncados, tablas de la ley, etc) (Figura 4).

El segundo motivo en popularidad general lo constituyen los candelabros de diversos tipos (*n*=43), por sí solos (*n*=25) o acompañados por otros motivos diversos (*n*=18). En este caso, se trata de símbolos que no sólo expresan la identidad étnica judía, sino más específicamente la identidad de mujer judía, ya que se trata de motivos que sólo aparecen en lápidas femeninas (aunque existe una notable excepción; ver abajo). Esta asociación encuentra su fundamento en la tradición religiosa judía, que tiene como mandamiento reservado a la mujer el *nerot* o privilegio de encender las velas para marcar el comienzo del *Shabat* o descanso, y de otras celebraciones religiosas (USOCJ 2009). Sin embargo, y como ocurriera en el cementerio Algarrobos, encontramos también una amplia variación en este motivo, tanto en el estilo de representación estética como, más significativamente, en el número de brazos que presentan (Figura 4). En efecto, encontramos pares de candelabros simples (*n*=2); candelabros de tres brazos (*n*=7); de cinco brazos (*n*=21); así como el tradicional candelabro judío de siete brazos o *Menorah* (*n*=9) (en otros 4 casos, el deterioro de la lápida solo permite discernir la forma general aunque no el número de brazos o velas). La variedad de candelabros es común en otros cementerio judíos de Argentina y de Europa Oriental, aunque, como señalamos en trabajos anteriores (Acedo et al. en prensa; Leoni et al, en prensa), su significado exacto escapa aún a religiosos y expertos en judaísmo actuales.

Entre los motivos que acompañan a los candelabros predominan las *Maguen David*, libros y flores. Destaca la tumba de un hombre, ubicada en la fila 16 junto a la entrada, en la que aparece el candelabro de siete brazos combinado con dos símbolos más claramente masculinos a ambos lados (Figura 4). Se trata de un *shofar*, o cuerno

ritual tocado fundamentalmente en la celebración de *Rosh Hashana*, a la izquierda y un aguamanil o jarra para lavar las manos, símbolo de los Levitas o miembros de la tribu de Levi (ayudantes de los sumos sacerdotes en la tradición judía), a la derecha del candelabro (Sajó 2010). La persona encargada de tocar el *shofar* tiene un gran prestigio y escucharlo es una obligación ritual para los hombres durante el *Rosh Hashana*; las mujeres están exentas de esta obligación aunque pueden hacerlo si lo desean (Levi, sin fecha; TAJJDC, sin fecha). Por su parte, el aguamanil es un símbolo que indica la descendencia de una tribu o linaje familiar hebreo específico y, dado el carácter patrilineal vigente en la cultura judía tradicional, este tipo de símbolos sólo aparece en las lápidas de hombres (y no en las de sus respectivas esposas). Podemos suponer entonces que en este caso, el simbolismo femenino del candelabro queda anulado por los otros dos y se limita en este caso a ser un símbolo de judaísmo general. En segundo lugar, la asociación de varios símbolos de prestigio y religiosidad hace pensar que se trataba de una persona importante en las actividades religiosas de la comunidad. La traducción de la inscripción en hebreo permitió confirmar esto, al mostrar que se trataba un *gabai* o administrador de un centro de estudios judaicos (D. Schteimberg, comunicación personal, 2011).

Aparte del aguamanil, el otro típico motivo de descendencia de un linaje o tribu determinada que aparece representado es el de las manos formando un triángulo con los dedos extendidos y separados en símbolo de bendición. Se trata del símbolo de los Kohen o Kohanim, también descendientes de un sumo sacerdote perteneciente a la tribu de Levi, y aparece en 14 lápidas masculinas (Figura 4).

En el panorama iconográfico del cementerio de Carlos Casares destacan un conjunto de motivos relacionados. Se trata de los motivos del árbol truncado (*n*=9), ramas y flores rotas (*n*=17) y en mucho menor medida, la columna trunca (*n*=1) (Figura 4). Estos motivos aparecen tanto en lápidas masculinas como femeninas, presumiblemente de personas jóvenes, y al parecer el mensaje o simbolismo se relaciona con expresar visualmente la tragedia de la muerte al poner fin a una vida. Destaca en este conjunto, la lápida de una mujer de 1913, en que aparecen tanto el árbol trunco como la rama cortada, en este caso por una tijera, acompañada de un dedal y una aguja hilvanada. Por un lado, la redundancia de árbol trunco y rama rota hacen pensar en una muerte prematura y trágica. Por el otro, la referencia a la profesión es también obvia y constituye una excepción, dado que en general las lápidas suelen ser austeras a este respecto, menciones a las actividades profesionales o laborales en vida del fallecido. Es interesante destacar que estos motivos no aparecen en el cementerio Algarrobos de la Colonia Mauricio, aunque no podemos determinar si se trata de una coincidencia o tiene implicancias de otro tipo.

Finalmente, otros motivos aparecen en mucho menor medida, incluyendo las tablas de la ley (*n*=3), todas en lápidas masculinas; palomas o aves (*n*=2); racimos de uvas (*n*=1) y hojas de vid (*n*=1); juncos (*n*=2); antorchas (*n*=1) y motivos florales varios (*n*=21) (Figura 4). En general suelen acompañar a otros motivos, y si bien algunos parecen tener una significación específica (e.g. tablas de la ley, racimos de uvas), otros parecen más bien adornos decorativos de función primariamente estética (e.g. flores, volutas, laureles, etc). Por otro lado, es significativo que las tablas de la ley aparezcan representadas solo en tumbas masculinas, sugiriendo una mayor asociación entre los hombres y el culto religioso formal.

En relación a las tendencias temporales en la iconografía funeraria del cementerio judío de Carlos Casares, podemos identificar tendencias similares a las que detectáramos previamente en el cementerio Algarrobos (Acedo et al. en prensa). La mayor variabilidad de motivos está dada en las primeras décadas del siglo XX, aunque esto podría reflejar al menos en parte un sesgo de muestreo, ya que la mayoría de las tumbas analizadas corresponde a esas décadas (Tabla 2). Sin embargo, y a pesar de esto, parece operarse una estandarización y simplificación iconográfica manifiesta a partir de la década de 1951-

1960, tal vez, como sostienen Dulout y Flores (2005:71-72), relacionada con la creación del Estado de Israel (1948) y con una vuelta intencional a preceptos antiguos que sancionaban que los entierros debían ser simples. Es notoria la prácticamente completa desaparición de símbolos tradicionales, como candelabros y manos Kohen, en las lápidas posteriores a estas fechas. Por otra parte, es significativo que accesorios como placas de bronce con inscripciones y dedicatorias en español, fotos de los fallecidos y receptáculos para flores (estos últimos, elementos extraños a la tradición judía[2]), están presentes desde las primeras décadas, popularizándose ampliamente con el transcurso del tiempo.

Discusión

El análisis realizado hasta el momento nos permite identificar una serie de aspectos y tendencias temporales, en general similares a las que habíamos detectado en el cementerio Algarrobos de la Colonia Mauricio, pero también algunas diferencias significativas. Como en aquel caso, podemos suponer que las tendencias identificadas son el resultado de diferentes procesos, algunos de carácter local, específicos a la colectividad judía de Carlos Casares, y otros de una escala mayor, vinculados con la colectividad judía nacional y mundial, y con la sociedad nacional general.

Como se vio, el cementerio de Carlos Casares sigue en general las pautas organizacionales de la tradición judía, aunque no de una manera completamente estricta y con significativas variaciones a lo largo del tiempo. Así, hemos visto que el trazado espacial del cementerio muestra cambios que indicarían, por un lado, un apego variable a las disposiciones religiosas tradicionales de separación física de los géneros, que se combina, entre las décadas de 1930 y 1950 sobre todo, con una jerarquización del sector masculino. Paralelamente, en este mismo periodo, se enfatiza la diferenciación socioeconómica al reservarse la avenida principal, a juzgar por la elaboración de las tumbas y las personas enterradas en ellas, para hombres destacados (las únicas mujeres que pueden acceder a estas filas lo hacen en carácter de esposas, en las bóvedas familiares o tumbas de sus maridos). Asimismo, se percibe también la relajación de otros criterios, como la exclusión de los suicidas, dado que al menos dos casos se hallan en las filas junto a la avenida principal. Hacia tiempos más recientes, la organización espacial se vuelve totalmente igualitaria, mezclándose hombres y mujeres a la manera de los cementerios no judíos, e incluso permitiendo el entierro de no judíos (ver abajo).

En relación a las lápidas, vemos tendencias de cambio en los idiomas empleados en las inscripciones, que pasan del dominio del hebreo, a las inscripciones bilingües. Ya en las décadas recientes, las inscripciones solo en español dejan de ser excepcionales para igualar e incluso superar a las bilingües. Esta tendencia es similar a la que identificamos en el cementerio Algarrobos y puede tener que ver sobre todo con una relajación de los límites étnicos y una mayor vinculación e identificación con la sociedad nacional, fenómeno que ha sido observado en otros cementerio judíos del mundo (Ruiz Artola 2006; USCPAHA 2005).

La iconografía funeraria, por su parte, muestra una gran variabilidad en las primeras décadas, incorporando numerosos motivos que no aparecen en el cementerio Algarrobos. Esto tal vez podría estar evidenciando una mayor amplitud ideológica, un menor apego a la tradición o simplemente un acceso a un rango mayor de ofertas estéticas por parte de la colectividad urbana de Carlos Casares, frente a una actitud más austera o conservadora en el ámbito rural de la colonia, aunque por supuesto, esta es una proposición tentativa que debe profundizarse en el futuro. Por otra parte, se repite la tendencia hacia una simplificación y estandarización que ha sido observada en otros cementerios hacia la década de 1950 (e.g. Algarrobos; La Plata [Dulout y Flores 2005]), y que puede responder tanto a aspectos específicos de la colectividad judía general (relación con la creación del Estado de Israel, retorno a principios de austeridad e

igualdad ante la muerte [Dulout y Flores 2005]), como a cuestiones más generales de desacralización de la muerte que han caracterizado a la sociedad occidental en tiempos recientes (Slavsky 1993). En un nivel puramente local, la estandarización mencionada se corresponde en general con el momento en que la colectividad local empieza a disgregarse, disminuyendo su actividad religiosa y comunitaria en la ciudad, así como produciéndose el desplazamiento de muchos de sus miembros hacia otras ciudades.

Finalmente, es interesante plantear que lo observado a nivel de la cultura material funeraria pueda tener relación directa con las divisiones que existían en la colectividad judía de Carlos Casares y en la Colonia Mauricio. Es sabido por numerosas fuentes (Alpersohn [1922]1991:354-364; Gorbato 199173-75, 80; Winderman 1991:28), que existieron siempre tensiones entre los sectores más laicos y liberales y los más observantes y tradicionales, y es posible que las características observadas en los cementerios, especialmente los cambios en la planta y trazado espacial, fueran el reflejo de estas cuestiones, mostrando el predominio alternante de uno u otro sector. Se suele sostener que la colectividad judía de Carlos Casares se caracterizó siempre por su pluralismo, algo que se expresaba por ejemplo en los matrimonios mixtos, mal vistos por los sectores más ortodoxos, que consideraban a esta colectividad como una “oveja negra” (Gorbato 1991:73). La expresión material de esto es una tumba en el sector moderno, en la que se enterró a un hombre judío (1980) y posteriormente a su esposa no judía (1984), incluso autorizándose a que un sacerdote católico rezara en el sepelio (Gorbato 1991:75)

En suma, la materialidad funeraria del cementerio judío de Carlos Casares muestra aspectos que son comunes a los cementerios judíos en general y particularidades que al parecer le son específicas, y que se vincularían con características propias de esta comunidad local. Sin embargo, para comprender mejor estas últimas es necesario trascender el análisis de la cultura material y profundizar en la investigación histórica, antropológica y sociológica. Sólo así podremos determinar si, por ejemplo, los cambios identificados en el trazado espacial del cementerio tienen relevancia social e ideológica y si se deben a tensiones o divergencias existentes en la colectividad y en su Sociedad Mutual. Por otra parte, otros de los cambios diacrónicos observados pueden deberse a factores de tipo más general, relacionados tanto con la colectividad judía local como con procesos relativos a la sociedad nacional y coincidentes con una relajación de los límites étnicos y una mayor identificación con la sociedad nacional, así como con procesos más generales de erosión de la religiosidad, desacralización de la muerte, e individualismo y materialismo crecientes típicos de la sociedad occidental contemporánea.

Agradecimientos

Al arquitecto Norberto Raitzin, presidente de la Sociedad Israelita de Carlos Casares, por su autorización y colaboración en la realización de este trabajo. A Duvilia Schteimberg por su constante y desinteresada colaboración en la traducción de lápidas y asesoramiento en temas relacionados con la cultura y ley judía.

Notas

1. Ejemplo de esto podría ser el cementerio de la colonia judía de Médanos, Bahía Blanca, en el cual: “Hacia la izquierda, están las tumbas de los suicidados y accidentados. Esta parcela quedó abandonada ya hace años, porque la comunidad israelita de Médanos decidió que nadie merece ser apartado y a todos se los entierra en el sector central” (Shalom Argentina 2001:159). Un caso similar podría haberse dado en Carlos Casares.
2. La colocación de flores en las tumbas es rechazada en la tradición funeraria judía más ortodoxa en base a principios talmúdicos y en su lugar suelen ponerse piedras pequeñas o guijarros (Jewish Encyclopedia [1906a]2002a:640; USCPAHA 2005:35 y Nota 38).

Bibliografía

Acedo, T.
1991. *Relevamiento y restauración del Cementerio de Algarrobos-Colonia Mauricio.* MS. Carlos Casares.
2002. Encuentro con nuestro Patrimonio – La experiencia realizada en la localidad Bonaerense de Carlos Casares. *Actas del XIII Congreso nacional de Arqueología Argentina*. Tomo 2, pp. 235-245. Imprenta de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
2003. El legado cultural de la Colonia Mauricio en la localidad bonaerense de Carlos Casares. Recuperación y olvido. Trabajo presentado al III Encuentro de Turismo Cultural - NAyA. 30-31 octubre y 1 noviembre de 2003. Buenos Aires.
Acedo, T. y D. Schteimberg
2005. *Cementerio judío de Algarrobos, Sitio Histórico Provincial. Relevamiento e identificación de datos*. MS. Carlos Casares.
Acedo, T., Leoni, J.B., Tamburini, D. y G. Scarafia
En prensa. "…Un lugar sobre la colina, cerca de la laguna…": Una aproximación arqueológica al cementerio judío de Algarrobos (Colonia Mauricio; Carlos Casares, Pcia. de Buenos Aires). En *Temas y problemas de la Arqueología Histórica*, M. Ramos, A. Tapia, F. Bognanni, M. Fernández, V. Helfer, C. Landa, M. Lanza, E. Montanari, E. Néspolo y V. Pineau (eds.). Programa de Arqueología Histórica y Estudios Pluridisciplinarios (PROARHEP). Departamento de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Luján. Luján.
Alpersohn, M.
[1922]1991. *Colonia Mauricio. Memorias de un colono judío*. Comisión Centenario de la Colonización Judía en Colonia Mauricio, Editora del Archivo Centro Cultural "José Ingenieros". Carlos Casares.
Aranovich, D.
[1931]2002. *Breve historia de la colonia Mauricio (Reseña Histórica)*. Serie Los Pueblos N°3. Editora del Archivo. Carlos Casares.
Archivo Municipal de 9 de Julio "Julio de Vedia"
1900. Documentos y ordenanzas municipales de 9 de Julio. 9 de Julio. Buenos Aires.
Benmergui, A.
2007. Historia de Rivera. *Milim Cultural*. http://www.milimcultural.com.ar/historia/rivera1.htm (Acceso agosto de 2009).
Bercovich, S.
1991. El legado de nuestros antepasados. En *Colonia Mauricio 100 años*, Comisión Centenario Colonización Judía en Colonia Mauricio (ed.), p. 68. Shalom Ediciones. Buenos Aires.
Dulout, L.N. y O. Flores
2005. Costumbres tradicionales funerarias judías y su visualización dentro del Cementerio Israelita de La Plata. En *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte. Tomo I*, pp. 65-77. Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.
Gorbato, V.
1991 La vida cotidiana cien años después. En *Colonia Mauricio 100 años*, editado por Comisión Centenario Colonización Judía en Colonia Mauricio, pp. 60-80. Shalom Ediciones, Buenos Aires.
Haim, A
1983. *Argentina y la Historia de la Inmigracion Judia 1810-1950.* Editorial Universitaria Magnes. Universidad Hebrea de Jerusalén. AMIA Comunidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
Jewish Encyclopedia
[1906a]2002a. *Cemetery*, pp. 637-642. http://www.jewishencyclopedia.com. (Acceso agosto de 2009).
[1906b]2002b. *Tombs*, pp. 183-190. http://www.jewishencyclopedia.com. (Acceso agosto de 2009).
Leoni, J.B.; Acedo, T.; Tamburini, D. y G. Scarafia.
En prensa. Identidades y relaciones sociales vistas a través de las prácticas funerarias en el cementerio israelita de Algarrobos (Colonia Mauricio; Carlos Casares, Pcia. de Buenos Aires): el

caso de las relaciones de género. *Anuario de Arqueología. Publicación del Departamento de Arqueología* 2:217-230. Facultad de Humanidades y Artes, UNR.
Leoni, J.B.; Acedo, T.; Tamburini, D. y G. Scarafia.
M.s. Cambio y continuidad en la materialidad funeraria del cementerio judío Algarrobos, Colonia Mauricio (Carlos Casares, Provincia de Buenos Aires). Trabajo enviado a *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, Instituto de Arqueología, FFyL, UBA.
Levi, I.
Sin fecha. El Shofar. http://www.judaismohoy.com/article.php?article_id=825 (Acceso marzo de 2011)
Ruiz Artola, I.
2006. El cementerio judío de Varsovia: ritos funerarios y la sociedad judía en Polonia. *Isla de Arriarán* XXVII:109-129.
Sajó, G.
2010. Lesko, cementerio judío. *Mesa revuelta. El diario de Studiolum*. http://mesa-revuelta.blogspot.com/2010/08/lesko-cementerio-judio.html (Acceso marzo de 2011)
Shalom Argentina
2001. *Huellas de la colonización judía. Tracing Jewish settlement*. Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte. Presidencia de la Nación. Buenos Aires.
Sigwald Carioli, S.
1991a. *Colonia Mauricio. Génesis y desarrollo de un ideal*. Serie "Pueblo Maya" Nro 6. Editora del Archivo. Carlos Casares.
1991b. Colonia Mauricio: revalorización de su trascendencia. En *Colonia Mauricio 100 años*, Comisión Centenario Colonización Judía en Colonia Mauricio (ed.), pp. 14-21. Shalom Ediciones. Buenos Aires.
Slavsky, L.
1993. Prácticas funerarias, creencias e identidad étnica en la Comunidad Judía de Buenos Aires. *Sociedad y Religión* 10/11:125-135.
TAJJDC (The American Jewish Joint Distribution).
Sin fecha. ¿Quién debe tocar el shofar? http://sp.madrichim.org/Contents.aspx?id=548 (Acceso marzo de 2011)
USOCJ (United Synagogue of Conservative Judaism)
2009. *The role of women*. http://www.ucsj.org/shabbat/nerot.htm (Acceso agosto de 2009).
USCPAHA (United States Commission for the Preservation of America's Heritage Abroad)
2005. *Jewish Cemeteries, synagogues, and mass grave sites in Ukraine*. http://www.heritageabroad.gov/reports/doc/survey_ukraine_2005.pdf (Acceso agosto de 2009).
Weinstein, A. y M. Salomón
1991. Las causas del olvido. En *Colonia Mauricio 100 años*, editado por Comisión Centenario Colonización Judía en Colonia Mauricio, pp. 134-141. Shalom Ediciones. Buenos Aires.
Winderman, J.
1991. Sobre maldiciones y bendiciones. Breve historia de la Colonia Mauricio. En *Colonia Mauricio 100 años*, Comisión Centenario Colonización Judía en Colonia Mauricio (ed.), pp. 25-31. Shalom Ediciones. Buenos Aires.
Wisniewski, T.
2008. Wooden Matzevot. *The Jewish Magazine*, 2008 Edition. http://www.jewishmag.com/127mag/wooden_tombstones/wooden_tombstones.htm (Acceso Marzo 2011)

Lista de Figuras

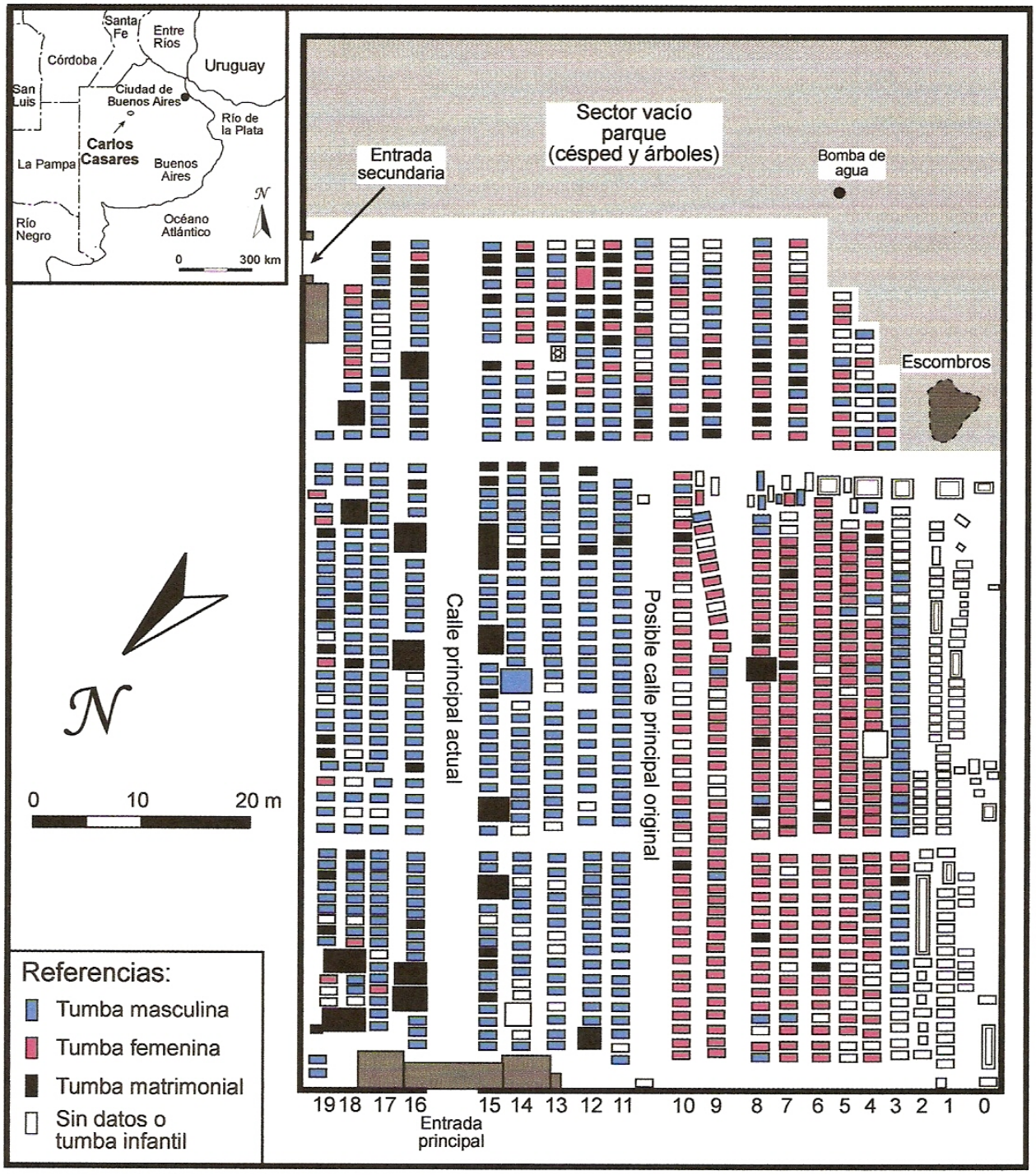


Figura 1: Plano del cementerio judío de Carlos Casares (Pcia. de Buenos Aires), mostrando distribución de tumbas discriminadas por sexo.

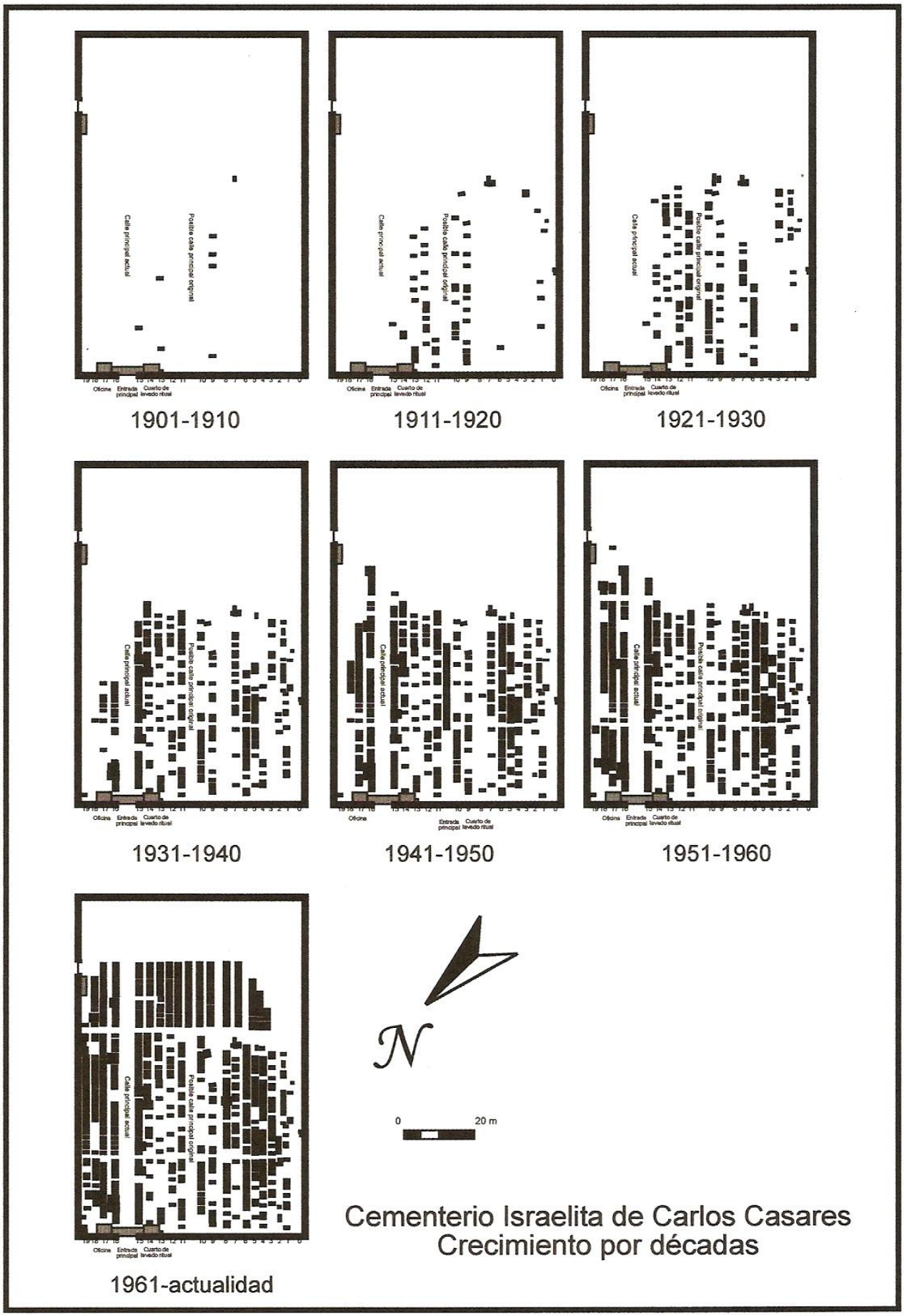


Figura 2: Crecimiento del cementerio por décadas.



Figura 3: Antigua calle principal del cementerio. Se observan varias tumbas de forma de “bóveda alta” a ambos lados, y a la izquierda dos tumbas de forma “medio cañón”, así como numerosas tumbas de forma de caja rectangular.

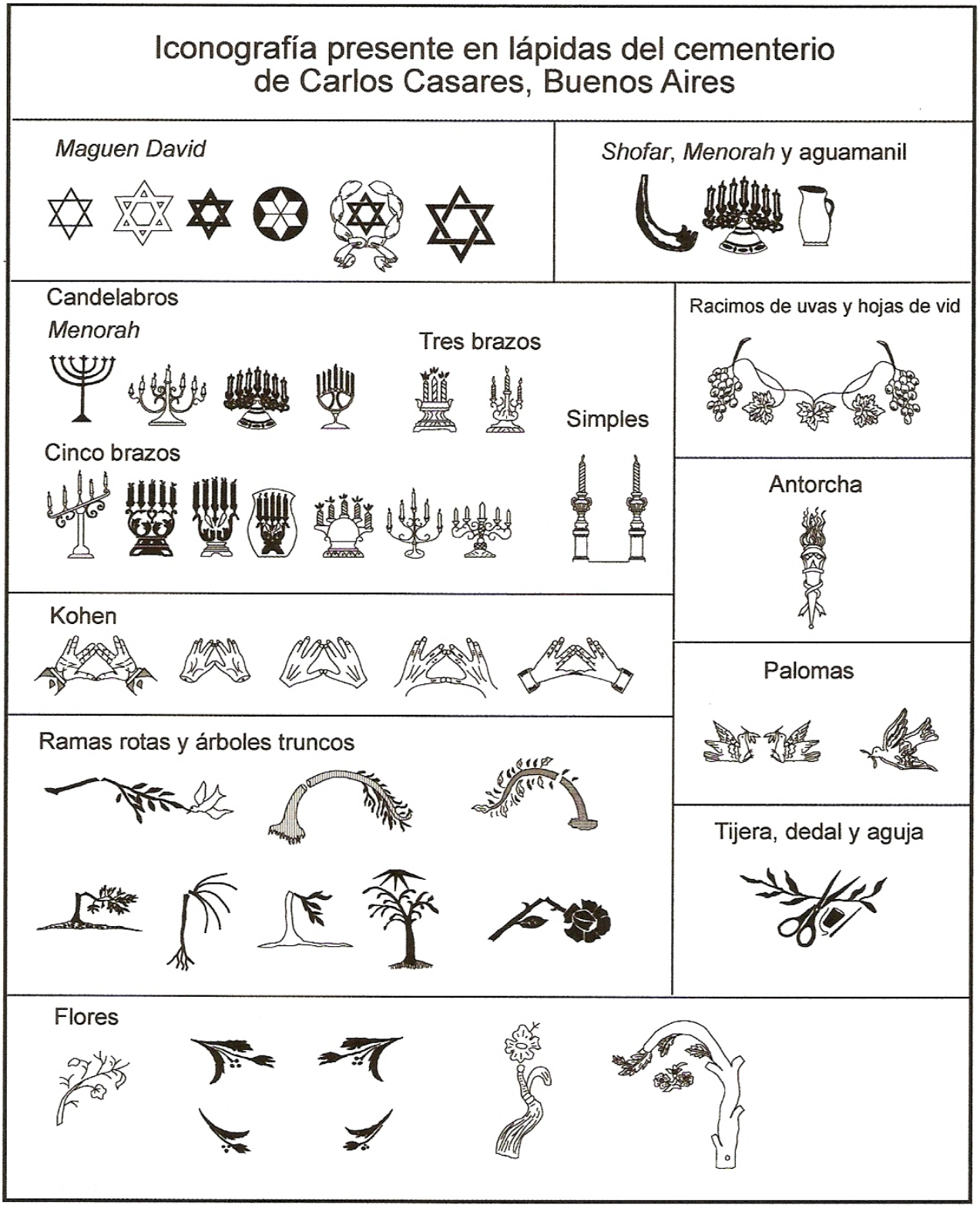


Figura 4: Principales motivos iconográficos presentes en las lápidas del cementerio de Carlos Casares.

Lista de Tablas

Década	Hebreo	Heb./Esp.	Español	Alemán	Sin Datos	Total
1901-1910	3	6	-	1	1	11
1911-1920	34	21	1	-	7	63
1921-1930	12	69	3	-	7	91
1931-1940	5	129	2	-	11	147
1941-1950	1	98	5	-	4	108
1951-1960	5	53	6	-	6	70
1961-1970	-	28	3	-	1	32
1971-1980	1	26	8	-	4	39
1981-1990	1	8	14		1	24
1991-2000	-	4	2	-	2	8
2001-2010	-	1	1	-	1	3
ND	112	44	8	-	118	282
Total:	174	487	53	1	163	878

Tabla 1: Idiomas empleados en las inscripciones en las lápidas discriminadas por décadas.

Motivo	1901-1910	1911-1920	1921-1930	1931-1940	1941-1950	1951-1960	1961-1970	1971-1980	1981-1990	1991-2000	2001-2010	ND	Total:
Maguen David	3	15	44	83	79	54	24	25	13	4	-	69	**413**
Candelabro (todo tipo)	-	4	9	4	-	-	-	-	-	-	-	10	**27**
Maguen Dav. y candelabro	1	-	3	8	1	-	-	1	-	-	-	2	**16**
Árboles truncados	1	1	-	1	1	-	-	-	-	-	-	3	**7**
Maguen Dav. y árboles	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	**2**
Ramas y flores	-	5	4	5	1	-	-	-	-	-	-	6	**21**
Maguen Dav. y ramas/flores	1	1	-	3	-	1	-	-	-	-	-	4	**10**
Maguen Dav. y otros	-	1	1	5	3	1	-	-	-	-	-	2	**13**
Kohen	-	3	-	1	2	1	-	-	-	-	-	3	**10**
Maguen Dav. y Kohen	-	-	1	1	1	1	-	-	-	-	-	-	**4**
Tablas	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	**1**
Maguen Dav. y tablas	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	**2**
Otros**	-	1	1	5	-	1	-	1	-	-	-	9	**18**
Sin Datos	5	31	27	28	20	11	8	12	11	4	3	174	**334**
Total:	**11**	**63**	**91**	**147**	**108**	**70**	**32**	**39**	**24**	**8**	**3**	**282**	**878**

Tabla 2: Motivos iconográficos principales discriminadas por décadas.

ESTUDIO PRELIMINAR DE LAS ROCAS DE APLICACIÓN UTILIZADAS EN LA PORTADA SALAMÓNICA DE LA NECRÓPOLIS DE LA CIUDAD DE AZUL, PROVINCIA DE BUENOS AIRES.

Sandra Gabriela Adam[1], Silvia Irene Carrasquero[2], Gabriel Andrés Eilers[3], Susana Lucinda Uriarte[3] y Juliana Vanesa Aguirre[3]

[1] UNLP, UNCPB, Archivo Histórico Museo Etnográfico y Archivo Histórico "Enrique Squirru"
[2] UNLP - INREMI
[3] Museo Etnográfico y Archivo Histórico "Enrique Squirru"
adamsandra66@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La presente comunicación es un aporte surgido a partir de un hito trascendente a nivel edilicio que se da en 1939 en el Cementerio Único de Azul, con el cambio rotundo que tiene el acceso a la necrópolis, a partir del emplazamiento de la descomunal portada, proyecto aprobado por el entonces gobernador de la Provincia de Buenos Aires Dr. Manuel Fresco y el intendente municipal Dr. Agustín Carús que pertenecía a una serie de proyectos del Ingeniero Arquitecto Francisco Salamone. Este pórtico de estilo "Art-Déco, cubista, monumentalista y futurista, reemplazó al portal original.

El trabajo se centra en el estudio de los materiales que emplea Francisco Salamone para realizar esta obra, haciendo hincapié en las rocas de aplicación o lapídeas (rocas utilizadas en la ornamentación, revestimiento y/o estructuras) que han sido incorporados por la construcción desde tiempos remotos y actualmente por la industria. Puede tratarse estrictamente de minerales (Calcita, yeso) o también de rocas (con mayor frecuencia son mármoles, granitos y pórfidos entre otros). También podemos mencionar las rocas industriales (son aquellas que pueden ser utilizadas para la obtención de productos secundarios como la cal, el cemento y el hormigón).

MATERIAL Y MÉTODOS.

Está previsto realizar el estudio de los materiales en dos etapas, la primera, que comenzó en 2010, está conformada por los estudios macroscópicos de los materiales utilizados en la Portada del cementerio, desglosando los sectores estudiados en tres: 1- Roca de aplicación utilizada para el revestimiento de las letras RIP. 2- Hormigón estructural y 3- Revestimiento del basamento de la figura del ángel y de las letras. La segunda etapa, que se desarrollará durante 2011, comprende estudios químicos y mineralógicos a nivel microscópico de los materiales ya descriptos, deduciendo en lo posible la procedencia de las rocas.

Durante la primera etapa se usaron lupas de 10 y 20x para reconocer la granulometría de los materiales, la composición mineralógica en el caso de las rocas y algunos morteros.

Así mismo, está previsto durante 2011 la creación de una litoteca con materiales que presenten características visuales y mineralógicas similares para su empleo como muestras comparativas en otras obras salamónicas.

DESARROLLO

Entre 1934 y 1940, el Dr. Manuel Fresco siendo gobernador de la Provincia de Buenos Aires, implementó un trascendente plan de Obras Públicas; entre, las cuales se destacó, la construcción de edificios públicos como: Sedes municipales, Delegaciones municipales, portadas de cementerios, establecimientos educativos, mataderos y plazas, resultando obras de enorme valor arquitectónico paisajístico. Muchas de estas obras fueron

proyectadas y dirigidas por el arquitecto – ingeniero italiano Francisco Salamone quien desarrolló durante este período una extensa producción en diferentes localidades bonaerenses: Balcarce, Guaminí, Alberti, Tornquist, Leandro N. Alem, Laprida, Cnel. Pringles, Chascomús, Cacharí, Chillar, Carhué, Tres Lomas, Saldungaray, Salliqueló, Vedia, Lobería, Tres Arroyos, Carlos Pellegrini, Azul, González Chaves, Rauch (Longoni y Molteni, 2004). En ellas plasmó un inconfundible estilo en el que se conjugan elementos provenientes, del Art-Déco, Monumentalismo, Cubismo y Futurismo (Suhurt y Laura Lallée, 2002).

En el partido de Azul, considerado centro geográfico de la Provincia de Buenos Aires, República Argentina, en el período comprendido entre 1937 – 1940, el Dr. Agustín Carús, que ocupó los cargos de Intendente municipal y Diputado Nacional simultáneamente, realizó ocho obras de gran envergadura bajo la autoría de Salamone.

En Azul, la antigua portada del cementerio (Fig. 1) era de un elegante y clásico estilo italianizante, con un arco de medio punto, que remataba con una escena tridimensional de la Piedad y un ángel de mármol (Dubarry, 2000) de gran dimensión coronando el pórtico; es reemplazada por el actual portal del Cementerio Único, de estilo Art-Déco, monumentalista (Fig. 2).



Fig. 1 Antigua portada del cementerio Central de Azul.

Así mismo se realizó la modernización de la plaza Colón hoy San Martín, además se construyó el matadero y el pórtico de acceso del Parque Municipal Domingo Faustino Sarmiento. Mientras que en las localidades de Cacharí y Chillar (Revista Todo es Historia, Nº 439) del mismo partido se realizaron las delegaciones municipales y mataderos correspondientes (Libro I de Contratos de Municipalidad de Azul).



Fig. 2 Boceto de la Portada de la Necrópolis realizado por el Ing. Arq. Francisco Salamone; a la derecha vista actual de la Portada.

La recepción de los proyectos no fue bien acogido por la mayoría del Concejo Deliberante de Azul, que tras controvertidos y acalorados debates finalmente aprobó los proyectos decidiéndose ejecutarlos en dos etapas, con voto de la mayoría y la cerrada oposición de la minoría radical, la cual centraba la negativa debido a un crédito de $ 1,5 millones moneda nacional, obtenido del Banco Avellaneda que estaba destinado a la cancelación de la deuda municipal y al pago de pavimentación y compra de terrenos (Eilers, et al. 2009). Este contrato implicaba el desvío de más de la mitad de este monto para la realización de estas fastuosas obras que se creían innecesarias para ese momento.
En el marco de estas complicaciones políticas, no sólo se iniciaron los trabajos sino que se agregó la construcción del portal del parque y otros adicionales como el revestimiento de caliza negra o micrita (Pettijohn, 1980) de las gigantescas letras “RIP” del pórtico del cementerio Central hoy denominado “Único” (Fig. 3). Finalmente, estas ocho obras se materializaron mediante un “crédito privado” instituyéndose de esta manera el grupo de obras arquitectónicas salamónicas más importantes de la provincia de Buenos Aires. Así mismo a este grupo arquitectónico se suma la construcción de una vivienda privada, a pedido del Dr. Daneri que se encuentra ubicada en la intersección de las calles Belgrano y Colón de la ciudad de Azul.



Fig. 3. Identificación de la obra del Cementerio.

El actual Pórtico (Eilers, et al. 2010) es una gran puesta escenográfica en la que se distinguen grandes bloques de color gris, de líneas horizontales y fraccionamientos verticales en los que se apoyan las siglas RIP tan descomunales en tamaño que sólo pueden ser apreciadas a la distancia, las mismas se encuentran revestidas de una caliza

negra, al igual que la cruz latina que corona en forma central a la letra I de la sigla mencionada. Separado de esta estructura, se aprecia la figura de un Ángel adusto apoyado en una espada, en la que no hay una sola línea curva y que vigila la entrada desde sus 10 metros de altura incluyendo el basamento. En esta obra basamos la presente comunicación, realizando un estudio preliminar de los materiales utilizados por este singular artista.

Estudio de los materiales.

La Provincia de Buenos Aires es la de mayor importancia minera en la República Argentina debido a su producción de cales, cementos y rocas de aplicación por tal motivo creemos que no es coincidencia que un profesional como el Ingeniero Francisco Salamone, que conocía profundamente estos materiales, haya realizado más de 70 obras en 31 municipios de esta provincia utilizando la materia prima que más abunda en el territorio bonaerense.

Desde los preludios de la historia de la humanidad, las rocas han sido utilizadas con diversos fines, ya sea como utensilios, armas, resguardo, viviendas, estructuras defensivas, corrales, etc. de manera continua. Estructuralmente las encontramos presentes en una muy variada complejidad de uso, que va simplemente como piedras apiladas unas sobre otras como se pueden reconocer en pircas y corrales que en nuestro país fueron de uso frecuente tanto en el noroeste como al sur del río Salado; con el tiempo su utilización fue haciéndose más sofisticada y no se trató ya de utilizar las piedras en su estado natural, sino que se desarrollaron técnicas para realizar trabajos de corte, pulido y sobre todo de transporte y manipulación, como también para "reducir y desarmar" las rocas para luego "reconstituirlas" en el sitio en el que se requeriría, sin que la distancia sea un impedimento para su utilización. Estos materiales ya sean por su tipo, como por su utilización reciben el nombre de “rocas de aplicación o rocas industriales, “que son seleccionados por su belleza y resistencia para ser utilizadas en construcción, protección y ornamentación de aquellos sectores de los edificios más expuestos a injurias y desgastes.

Entre los materiales más usados pueden citarse algunas rocas ígneas, sedimentarias y metamórficas; destacándose diferentes tipos de mármoles, con gran variedad de colores y dibujos; granitos, basaltos, serpentinas y travertinos, entre otros. En el caso de la obra del Arquitecto Ingeniero Francisco Salamone, observamos que sus estructuras se confeccionan mayoritariamente por “hormigón armado” (Fig. 4), material que etimológicamente procede del término *formicō*, palabra latina que alude a la cualidad de “moldeable” o “dar forma”.



Fig. 4. Detalle del pie del Angel diseñado en la entrada del Cementerio.

Es sabido que en la historia de la construcción se idearon diversas soluciones mezclando agua con rocas y minerales triturados, para conseguir pastas que no se degradasen fácilmente, de esta manera surgió el hormigón, hacia el año 450 A.C. en Grecia donde se mezclaban compuestos de caliza calcinada con agua y arena, añadiendo piedras trituradas, tejas rotas o ladrillos, de esta manera hallamos el origen del primer hormigón de la historia. Más tarde los romanos emplearon tierras y cenizas volcánicas, que contienen sílice y alúmina, que al combinarse químicamente con la cal daban como resultado el denominado cemento puzolánico, al que añadieron en su masa, jarras cerámicas o materiales de baja densidad como la piedra pómez, obteniendo el primer hormigón aligerado.
Con el método de prueba y error, estas mezclas se fueron perfeccionando soportando bien la compresión, en base a sus propiedades pétreas; sometida a tensiones como flexión y tracción, en determinadas situaciones estructurales se fisuraban en forma recurrente. Entonces esta problemática se resuelve con la inclusión de varillas metálicas que soporten dichos esfuerzos, propicios para optimizar sus características y su empleo generalizado en múltiples obras de arquitectura e ingeniería. Francisco Salamone conocía ampliamente estas técnicas y materiales y lo implementó de forma original y genial en todas sus monumentales, obras en las que imprime su sello específico que conjuga el Art decó, con el futurismo y el monumentalismo, desarrollando de este modo un estilo irrepetible y notable en nuestro país y específicamente en la pampa húmeda bonaerense.
Lo original de su obra artística se basa en un sistema que incluía armaduras de hierro para la mejora de la construcción y la concreción de sus proyectos que se complementaban con fórmulas únicas de hormigón y en oportunidades complementa sus obras con rocas de aplicación, como el caso de la portada del Cementerio Único de Azul, cuyas letras RIP (requiéscat in pace)”descanse en paz” (Fig.5), cual escenografía de fondo de la portada es revestida con una caliza negra, que se explota en el centro de la provincia de Buenos Aires y que comercialmente es conocida como micrita, es una roca de color negro que al estar expuesta a la erosión y meteorización se decolora ligeramente y puede presentar tonos achocolatados o amarronados. Es de origen marino, compuesta por calcita microcriptalina en una matriz de grano muy fino.



Fig. 5. Vista en perspectiva de altura de la entrada del Cementerio, donde las letras RIP están realizadas en caliza negra.

La otra roca ornamental utilizada por Salamone resulta ser una roca de tipo ígnea, granito de Sierra Chica, de grano grande (los cristales de feldespato potásico miden entre 1y 2 cm) resultando una roca muy noble para este tipo de construcción (Fig. 6).



Fig. 6. Sector lateral de la entrada del Cementerio donde se puede apreciar la disposición del granito tipo Sierra Chica.

CONCLUSIONES

Los materiales que empleó Francisco Salamone para realizar esta obra son las rocas de aplicación u ornamentales. Se comenzó con el estudio de las rocas lo que permitió identificar rocas graníticas y una caliza de tipo sedimentario posiblemente extraídas de localidades cercanas.

En una segunda etapa se continuará con estos estudios a fin de conocer la composición de los morteros utilizados para la estructura en el resto de la portada como particular mortero verde del altar de la capilla interna, pisos y revestimientos de las oficinas municipales que actualmente funcionan en el interior de la portada , los resultados que obtendremos serán utilizados para compararlo con otras obras arquitectónicas realizadas por el Ingeniero Arquitecto Salamone en Azul otras localidades fin de conocer el uso y utilización y proporciones de materias primas locales como foráneas.

BIBLIOGRAFÍA.

- **"Francisco Salamone. Sus Obras municipales y la identidad bonaerense**". Longoni R. y Molteni J. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Dr. Ricardo Levene. La Plata. 2004
- ***Rocas sedimentarias.*** Pettijohn F.J. Manuales Eudeba.731 pp. 1980
- ***Identification des marbres***. J Dubarry, de Lasalle. (Ed. Vial, H.). 303 pp. 2000.
- ***Libro I de Contratos de Municipalidad de Azul.*** Archivo Histórico, Museo Enrique Squirru. Azul
- ***Art-Decó en la pampa. La obra de Francisco Salamone***. Suhurt A. y Lallée L. Azul. 2002
- ***Arquitectura y poder. Francisco Salamone, el desconocido constructor del gobernador Manuel Fresco.*** Potenze, Pablo L. Revista Todo es Historia, Nº 439: 66-77. Buenos Aires.

- "***Salamone, la recepción de su obra y el convivir cotidiano en la sociedad azuleña"*.** Eilers Gabriel Andrés; Adam Sandra Gabriela; Uriarte Susana Lucinda, Aguirre Juliana Vanesa. Trabajo en prensa. "1ras. Jornadas Salamone Azul 2009. Patrimonio de la Provincia de Buenos Aires". 6-9 de agosto 2009
- ***"Salamone en el museo y algo más".*** Eilers G. A; Adam S. G.; Uriarte S. L.; Aguirre J. V. Trabajo Publicado en Revista "En Sepia" Nro. 1 .Noviembre de 2009. Museo Etnográfico y Archivo Histórico Enrique Squirru Azul pp.8-13. 2009
- ***"Revalorización Patrimonial y acogida social de la obra del Ingeniero Francisco Salamone, en la necrópolis de Azul, Provincia de Buenos Aires".*** Adam, Sandra G.; Aguirre J.; Caggiano Ma. A; Carrasquero S. I.; Eilers G. 2010. Libro de actas del XI Encuentro Iberoamericano de valor y gestión de cementerios patrimoniales. Paysandú, Uruguay.

VITRALES MONOCROMOS, UNA SINGULAR MANIFESTACIÓN ARTÍSTICA DE POSIBLE SIGNIFICACIÓN DUAL

Sandra Gabriela Adam[1], Gabriel Andrés Eilers[2] y Juliana Vanesa Aguirre[2]

[1] UNLP, UNCPB, Archivo Histórico, Museo Etnográfico y Archivo Histórico "Enrique Squirru"
[2] Museo Etnográfico y Archivo Histórico "Enrique Squirru"
sanadam@ceal.com.ar

INTRODUCCIÓN

Las sepulturas han revestido diversas formas o modalidades según el contexto social e histórico de la región que se lo ubique, en ellos se puede distinguir, variadas influencias de las pautas estéticas a través de los elementos materiales muchas veces vinculados a diferentes creencias, cultos o filiación. Estas pautas se identifican como una forma constante del arte que es el estilo donde se expresa el artista comprometido con el sentir de un grupo pero, con una forma propia determinada y ordenada en un patrón estético que indica el espacio y el tiempo.

Este trabajo forma parte de un proyecto de extensión universitaria acreditado en la Universidad Nacional de La Plata y nace a raíz de una prospección exhaustiva que actualmente estamos realizando en el Cementerio Municipal Único de la ciudad de Azul, provincia de Buenos Aires, que dada la imponencia monumental y artística que reviste su arquitectura es reconocido a nivel nacional.

Al estar realizándose en cada unidad arquitectónicas descripciones estilísticas e interpretaciones iconológicas que nos ayudaran a diagnosticar los rasgos que conforman el arte funerario local, nos encontramos con dos bóvedas, realizadas por el mismo arquitecto, Blas Dhers, en las cuales se destacaban de forma singular sus vitrales con ciertas particularidades, que los hacen exclusivos y únicos en su estilo.

Nos pareció interesante ponerlos en valor y tras describirlos, poder indagar los motivos que llevaron al artista para ejecutar un proyecto tan bello como original.

MATERIALES Y MÉTODOS:

Se realizó una exhaustiva heurística de los antecedentes en la materia, los cuales nos ayudaron a profundizar sobre la temática de los vitrales sacros. Se analizaron las vidrieras desde el diseño, buscando encontrar una respuesta simbólica a través de la interpretación iconográfica y de la elección particular de los colores seleccionados por el artista.

Desarrollo

Creemos necesario realizar un breve recorrido histórico a cerca de la historia de los vitrales para comprender las particularidades localizadas en dos de las bóvedas de la necrópolis local.

Génesis y tradición de los vitrales.

Hace más de 3000 años los egipcios habían descubierto que, sometiendo a altas temperaturas una mezcla de arena, producían un vidrio opaco con el que fabricaban esmalte cerámico. También datos provenientes del Nínive del siglo VII a.c, hacen referencia a esta mágica sustancia.

Los primeros vitrales artísticos conservados datan del período carolingio. Se trata de un rostro de Cristo del siglo IX, procedente de la iglesia abacial de Wissembourg, en la región de Alsacia, Francia. (1) Es la imagen más antigua de Cristo conservada intacta en una

vidriera. Estos restos tienen una gran semejanza estilística y pueden considerarse las primeras muestras de vitral occidental. Hoy la pieza se halla conservada en el museo de Oeuvre Notre-Dame de Estrasburgo, Francia. En la cual se observan los rasgos perfilados con grisalla, característicos del incipiente estilo románico. (foto1)

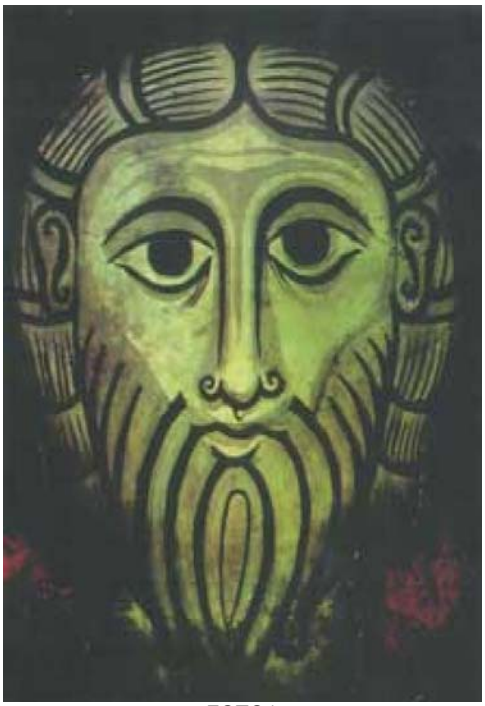


FOTO1

Con el Estilo Románico durante los siglos XI, XII y parte del XIII, Francia fue una de las regiones europeas que desempeñó un papel más relevante. Los vitrales más importantes de éste estilo en Francia se encuentran emplazados en las zonas de Le Mans y Poitiers. En Alemania los vitrales más antiguos preservados son los de la catedral de Augsburgo. En Inglaterra la catedral de York alberga la vidriera más antigua de ese país, siglo XII. Mientras que en España no quedan restos de vitrales de época Románica. El estilo arquitectónico llamado “gótico” nace en el siglo XII, cuando hacen reconstruir Saint Denis, Paris. En la arquitectura anterior (románica) no era posible abrir ventanas, ya que las paredes sostenían el pesado techo mientras que en el “gótico” el techo es sostenido desde el exterior. Esto hace posible el desarrollo del arte del “vitreaux”, alcanza su esplendor y cumpliendo, una doble función: la práctica (tapar aberturas dejando pasar la luz) y la didáctica, enseñar a los fieles, que eran en general analfabetos, las narraciones del Antiguo y Nuevo Testamento. Como los sacerdotes y sus fieles realizaban sus actividades de día (con luz diurna), los vitrales con sus vidrios de color se podían apreciar en su plena belleza, con la luz que llegaba desde el exterior. Poco más tarde personificaban en cada uno asuntos no solo religioso, sino que se incluían los histórico o simbólico. (5)

Los vitrales, constan de vidrios cortados de distinta manera, algunos esmaltados, otros de color, otros blancos, unidos entre sí por perfiles de plomo. En el gótico, los vitrales en las iglesias representan escenas religiosas las cuales sirven para adoctrinar al pueblo en la fe cristiana. Los relatos que están basados en el antiguo testamento se llaman TIPOS que se relacionan con su correspondiente en el nuevo testamento ANTETIPOS. Jonás tragado por la ballena representa la Resurrección. La genealogía de Cristo es y la leyenda dorada, son temas populares en los vitrales. Las ventanas con los santos tienen un sentido de intercesión (agradecer un favor recibido por un santo). Los bordes tienen guardas, círculos, follajes. Hacia el siglo XVI los bordes desaparecen haciendo más importante la figura. Las imágenes religiosas son simbólicas, no se basan en el realismo. El Arbol de

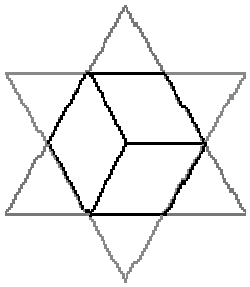
Jesé representa la profecía de Isaías, que plasma que Jesús desciende del rey David. Ejemplo: Saint Denis, Chartres. En algunos vitrales aparece el retrato del donante arrodillado con su esposa e hijos o sosteniendo la maqueta de la iglesia. Detalles de la ropa indican el rango de la persona, la corona, el rey, la mitra, el obispo. Al comienzo del siglo XIV, 80 catedrales en Francia y 500 iglesias han sido comenzadas siguiendo el ejemplo de Saint Denis. En Inglaterra estaba la catedral de Lincoln, Wells y Salisbury. Más tarde el estilo gótico es llamado "estilo francés". En el siglo XV a pesar de la guerra de las rosas en Francia e Inglaterra, el vitral se desparramó por Europa. El gótico se difundió y con este estilo se difunde el vitral. Marcas de mercaderes, de oficios aparecen en el vitral introduciéndonos en la vida de la edad media. Redondeles mostrando los doce trabajos del año son populares en Europa del norte, aparecen vitrales en casas, colegios y gremios. A finales del año 1400 la imprenta hizo que los grabados fueran de fácil difusión. Esto influye en el vitral ya que es posible reproducir figuras de artistas consagrados sin la presencia del artista. Se busca más el realismo. Los vitralistas se acercan más a la pintura ignorando las líneas de plomo, llegando a la "pintura sobre vidrio" y no ya a la "pintura con vidrio". Cuando comienza el siglo XVI con las revoluciones protestantes en el norte de Europa, provocó migraciones, vidrieros flamencos y alemanes emigraron a Inglaterra. Las figuras ocupan todo el espacio como un gran cuadro y la figura del vitralista está subordinada a la del pintor y aparecen los vitrales en cuadrícula pintados. El siglo XIX trajo cambios. Las comunicaciones más fluidas, los viajes, la industria, el aumento de la demanda. Se redescubre la belleza del vidrio en sí y la belleza del vitral en las obras del gótico. El comienzo de este renacimiento lo debemos buscar en el siglo anterior cuando se encaran serios estudios de la Antigüedad y de la Edad Media, de lo que surge luego el neogótico. Augustus Welky Pugin (1812-52) es uno de los más prestigiosos arquitectos del neogótico: Primera iglesia, ST Mary en Derby coincide con la ascensión de la reina Victoria al trono en 1837. Con la era victoriana surgen nuevos talleres de vitral en Inglaterra. Se realizan alrededor de 80.000 vitrales en iglesias nuevas o reformadas. Se usa el término de “art nouveau” en significado más amplio incluyendo a los movimientos de vanguardia análogos: JUGENDSTIL; MODERN STYLE; LIBERTY (1892-94) Casa Tassel de HORTA en Bélgica.
Todos estos movimientos incorporan en la arquitectura el uso del vitral renovado. En este sentido en España nos encontramos con el MODERNISMO CATALÁN y las obras arquitectónicas de LUIS DOMENECH DE MONTANER, JOSE PUIJ Y CADAFACH; y por supuesto GAUDI que incorporan el vitral. En Estados Unidos, Luis Confort Tyffany revoluciona el vitral incorporando el vidrio “favrile” – un vidrio opalino, con vetas, que permite que el vitral sea en ambas caras, visto de día y de noche, e incluso con luz artificial, lo cual no sucedía con los vitrales anteriores que solo podían verse en una dirección y además un nuevo método de soldar los vidrios entre sí lo que permite el vitral tridimensional, las lámparas y esculturas. El siglo XX abre un nuevo abanico de posibilidades con la incorporación de nuevos materiales y técnicas en el arte del vitral abriendo un horizonte increíble para este arte. (1)

Los casos estudiados en Azul:
Como describimos en la parte histórica, el arte de los vitrales religiosos, desde el paleocristianismo, tienen un dominio sobre las demás técnicas de pintura a las que impone sus estatutos, los colores vivos y saturados con formas delimitadas y precisas que son modelos de este tipo de estética. Donde la policromía es una de las características que lo identifican.
En la necrópolis local encontramos dos bóvedas, que no cumplen con el estándar esperado. Se trata de 3 vidrieras, que se ubican en dos bóvedas diseñadas por el arquitecto Blas Dhers -junto a su socio arquitecto Garbarini- quienes en la primen mitad

del siglo XX han plasmado en Azul tanto en el casco urbano como en la necrópolis, reconocidas e imponentes obras de un exquisito estilo ecléctico francés.
Las bóvedas a las que hacemos referencia pertenecen, una de ellas a la familia Lafontaine-Dhers y la otra a Aztiria-Astorga; encontrando tres vidrieras, con diferente ubicación, pero con características similares, como la monocromía en blanco, gris y negro.
Creemos que en la selección del blanco y negro se utiliza como una manera de exponer la dualidad y diálogo entre opuestos. Como ocurre en la simbología masónica, mientras que el color gris es una fusión de alegrías y penas, del bien y del mal, es el centro de todo ya que se encuentra entre la transición entre el blanco y el negro, y el producto de la mezcla de ambos. Simboliza neutralidad, indecisión y ausencia de energía. Muchas veces también expresa tristeza, duda y melancolía.
El color blanco, es el de mayor sensibilidad frente a la luz. Es la suma o síntesis de todos los colores, y el símbolo de lo absoluto, de la unidad y de la inocencia, significa paz o rendición. Mezclado con cualquier color reduce su croma y cambia sus potencias psíquicas, la del blanco es siempre positiva y afirmativa. Los cuerpos blancos nos dan la idea de pureza y modestia. El blanco crea una impresión luminosa de vacío, positivo infinito. Mientras que el color negro simboliza al error, el mal, el misterio y en ocasiones simbólica algo impuro y maligno. Es la muerte, es la ausencia del color.
Quizá esta elección pueda referir a la mencionada técnica de grisalla (6) que se utilizó en el primer vitral sacro del siglo IX del que ya hemos hecho referencia (Foto 1), que está basada en pintura monocroma en camafeo gris que produce la sensación de ser un relieve escultórico. Si bien es una técnica muy antigua, fue puesta de moda por diversos escultores en el siglo XIV, empleándola en bocetos y dibujos preparatorios, ya que con esta técnica conseguían dar la impresión de relieve mediante un claroscuro muy matizado, haciendo diversas gradaciones de un solo color, generalmente gris o amarillo oscuro, el más cercano posible al color de la piedra. Su utilización será una de las características de la pintura nórdica: en el dorso de los retablos se solía representar una "anunciación" en grisalla (*El cordero místico*, Jan Van Eyck, catedral de San Bavón, Gante).
Durante un tiempo, la grisalla recibió una función religiosa siendo asociada al tiempo de cuaresma por la liturgia católica, pero pronto perdió esta función: en tiempos de Bruegel y El Bosco donde se convirtió en un procedimiento pictórico que, traduciendo la falsa perspectiva.

***Bóveda de la familia Lafontaine Dhers*:** Esta unidad tiene un sobrio estilo que si bien es ecléctico (foto III), prima la original aplicación de volúmenes geométricos y la aridez de las formas geométricas puras aplicadas a gruesos muros con un portal de hierro muy pesado y sólido y sin aberturas que se contrasta con una decoración en los laterales de escenas bíblicas referidas a la muerte confeccionadas en broncería artística (foto II) y remata con una gran vidriera monocroma ubicada a modo de altar, centrada y de grandes dimensiones, que solo puede apreciarse al entrar en la unidad arquitectónica. (foto IV)
La iconografía que podemos describir es el rostro adusto de una figura antropomorfa que apoya en sus labios de manera vertical el dedo índice, de una mano derecha que no surge en su totalidad a modo de "apelación de silencio". Esta figura se encuentra encerrada en un hexágono al que circunda una guarda conformada por 42 triángulos isósceles, que se dispones en forma lineal 7 por cada lado de la figura geométrica. Los lados en disposición vertical del hexágono apoyan en la guarda rectangular que enmarca la totalidad del vitral, mientras que los espacios que surgen entre ésta y los lados inclinados, son resueltos con 4 arcos uno por lado, que se divide asimétricamente por curvas de diferentes tamaños de las que surgen líneas rectas a modo de radios. En cada ángulo donde nacen los arcos se esbozan en forma esquemática un compás abierto a

90º, que parece el responsable de las líneas curvas sucesivas que tienen el vértice del compás como centro.
La iconología de este vitral la centramos en el uso del hexágono como médula del diseño. Es conocido que la simbología Masónica se apoya en el uso de la geometría. Diferente bibliografía consultada nos habla que los primeros usos del hexagrama se limitaron a la "Kabbalah práctica" esto es, la magia judía, probablemente alrededor del siglo VI A.C.. Las leyendas conectan este símbolo con el "Sello de Salomón" que según la tradición es el anillo mágico grabado y usado por el Rey Salomón para controlar demonios y espíritus. Aunque el anillo original tenía inscrito el Tetragrammaton, el sagrado nombre de Dios de cuatro letras. A la estrella inscripta en estos anillos se llamó generalmente el "Sello de Salomón." La leyenda del maravilloso sello anular que Salomón recibió del cielo, es común al judaísmo, al cristianismo y al Islam. Esto lo relacionamos con el vitral en cuestión por ser el dedo anular el que se destaca y se muestra de una forma muy particular. El Sello de Salomón, que tiene su base en el suelo y cuyo ápice llega al cielo, simboliza la armonía de los elementos opuestos al igual que los colores que se esgrimen; su significado es a un tiempo múltiple y pluricultural, y quizá indique trascendencia o eternidad, refleja el orden cósmico, los cielos, el movimiento de las estrellas en sus esferas propias, y el flujo perpetuo que se establece entre el cielo y la tierra, entre los elementos aire y fuego.
Por otro lado, podemos observar al hexágono en el interior de la estrella, otro símbolo senario al que los geómetras concedieron importancia especial, por la perfección que implica el hecho de ser el único polígono regular cuyo lado mide exactamente igual que el radio del círculo que lo circunda y aun podemos ver en el interior del hexágono al cubo, otro símbolo fundamental de la Masonería relacionado con el senario por el hecho de tener seis caras.



El cubo nace también del cuadrado, el que llevado a la tridimensionalidad, o a la geometría espacial, adquiere forma cúbica. La primera potencia es la unidad; la segunda, el cuadrado; la tercera, el cubo.
Del cubo son visibles a la vez únicamente tres de sus seis caras; las otras tres se mantienen ocultas. He ahí otro símbolo del equilibrio entre lo inmanifestado y la manifestación, lo invisible y lo visible; quizá en esto se encuentre el silencio o el secreto que esconde la figura que nos atañe.
Mientras al paraíso terrestre se lo figura en forma circular o esférica, a la Jerusalem Celeste se la representa como un cubo, pues son "iguales su longitud, su latitud y su altura" (Apocalipsis, XXI, 16).
Pendientes en el friso superior e inferior, casi en las esquinas del cuadro observamos cuatro Borlas que nos recuerdan las "Cuatro Virtudes Cardinales": Templanza, Justicia, Fortaleza, Prudencia. Mientras que en el inferior lo centra la clepsidra alada.

Mausoleo familia Aztiria-Astorga: El otro mausoleo pertenece a la familia Aztiria y sobre la puerta de acceso se puede leer "Homenaje a Antonia Aztiria de Astorga". Diseñada por el mismo arquitecto que la anterior Blas Dhers, muestra un elegante estilo art decó que en el recinto central y a los lados de un suntuoso altar revestido por no menos de seis tipos de mármoles diferentes e importados, encontramos en los dos laterales dos grandes vitrales o vidrieras monocromos con diseños muy complejos y diferentes en cada paño.

En el de la derecha centra el diseño una cruz aparentemente latina, formada por dos segmentos de diversa medida que se intersecan en un ángulo recto, donde el segmento menor está a una proporción de tres cuartos con respecto al más largo. Pero tiene como particularidades geométricas al igual que el vitral que describimos con antelación. En la unión de los dos fragmentos que forman la cruz encontramos la diagramación de un cuadrado que en el centro se destaca otro de menor tamaño y ubicado con el apoyo sobre uno de sus ángulos, de esta manera se reitera la figura geométrica que utilizaban en el diseño ya descripto, dejando un espacio hacia el fondo en el que se completa con 8 triángulos, y con el juego de las tonalidades grises aparece una cruz isomorfa en forma inclinada. (foto IV)

Es de destacar que todo el recorrido de la cruz es con figuras geométricas triangulares o letra delta del alfabeto griego que para la masonería representa el Delta Luminoso, que era venerado por los pitagóricos en la forma de la *Tetraktys*, la cual tiene también una forma triangular, y era considerada como el símbolo de la Mónada y del Universo al mismo tiempo, pues esa forma triangular está constituida por diez puntos dispuestos a cuatro niveles: 1, 2, 3, 4, cuya suma da efectivamente diez. Esos cuatro niveles están indicando la idea del Cuaternario, del número cuatro y no deja de ser interesante observar que en el alfabeto griego la letra *delta* ocupa el cuarto lugar. Esos diez puntos o diez números, que repetimos constituyen la suma de los cuatro primeros dígitos, son el símbolo de la Manifestación Universal, del discurso cósmico en el despliegue indefinido de todas sus posibilidades. El mismo simbolismo está sugerido, bajo una forma geométrica distinta, por el círculo y la cruz inscripta en su interior, es decir por el símbolo universal de la Rueda, siendo esa cruz la expresión misma del Cuaternario, que es el que hace posible conectar el centro a la circunferencia, y por tanto la Unidad a la multiplicidad, y viceversa. En realidad la *Tetraktys* reúne, como el Delta masónico, o la Rueda, los símbolos geométricos y numéricos que mejor explican el acto misterioso de la Creación, y más allá de ella nos enseña a concebir en nuestro interior la idea misma de la Unidad o Gran Arquitecto, didáctica que no sólo va dirigida a la mente racional, sino sobre todo a despertar la "intuición intelectual" que reside en el corazón y que es la que verdaderamente nos conduce en el camino del Conocimiento. De ahí que para la Masonería sea tan importante el Delta Luminoso como representación simbólica del Gran Arquitecto. (7)

Otro aspecto de destacar en el diseño es que el pedestal de la cruz mayor consta de tres escalones representando las tres virtudes masónicas teologales: Fe, Esperanza, y Caridad. La fe en nuestras potencialidades, la Esperanza en nuestro perfeccionamiento moral, la Caridad con nuestros semejantes. También demuestra con sus infinitos escalones que cuando llegamos al final de una etapa, el siguiente es el comienzo de un nivel superior.

El humo de un insincero redondo con los mismos símbolos envuelve la cruz y de fondo se observan círculos concéntricos y radios asimétricos que nacen de los diferentes círculos. Este tipo de fondo se hace presente en los tres vitrales tratados.

El último vitral que describiremos es el que se encuentra ubicado hacia la izquierda del recinto. En él se observan varios elementos de la simbólica masónica, como es la columna trunca, el libro sagrado, la piedra bruta – que se despojará de sus asperezas y cuando se encuentre pulida – podrá hacer uso del compás, que justamente la figura indicada encontramos como fondo. Y en modo idéntico o en espejo, en el friso superior del vitral observamos dos borlas que nos recuerdan las Cuatro Virtudes Cardinales: Templanza, Justicia, Fortaleza, Prudencia; y en forma central -lo que sería el zócalo del vitral- se ve la clepsidra alada que para la masonería significa que el espacio y el tiempo son conceptos elaborados por la mente humana y lo único que existe es la eternidad. (foto IV)

CONCLUSIONES

Creemos que estas vidrieras encierran una dualidad en la significación, ya sea en sus colores como en la iconografía uno para el común de la gente y otro que solo lo interpretan los iniciados en alguna logia o sociedad hermética que serán los que pueden reconocer en ellos la verdadera interpretación simbólica de los elementos composicionales.

Para concluir nos pareció interesante una definición que da el gran artista Marc Chagall acerca del arte del vitral, que decía “Para mí, el vitral de una iglesia es la pared transparente que separa mi corazón del corazón del mundo. Un vitral parece sencillo: materia, luz. Para una catedral o para una sinagoga es lo mismo: algo místico entra por la ventana".



FOTO II



FOTO III



FOTO IV

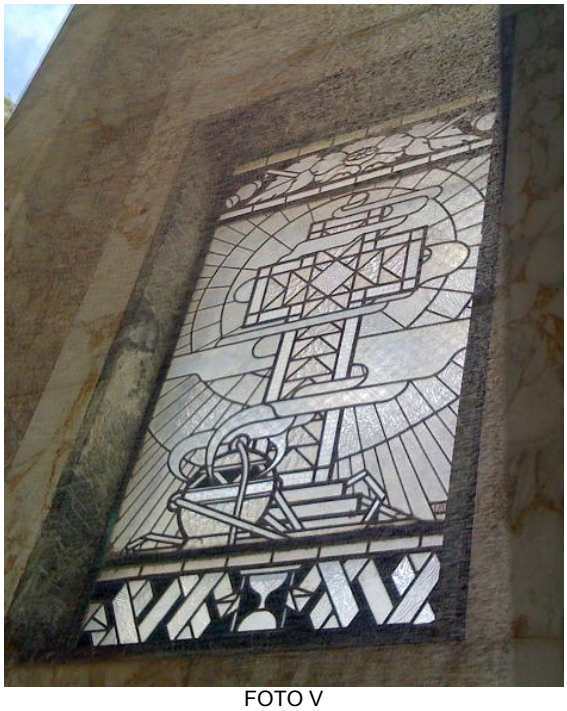


FOTO V



FOTO VI

BIBLIOGRAFÍA

- www.vitralesexclusivos.com.ar
- Cristian Gadea Saguier, *Geometría y números en la masonería*. Logia Concordia #15, Gran Logia Simbolica del Paraguay 2001
- *COSMOGONIA MASONICA: SIMBOLO, RITO, INICIACION.* El número seis. Fernando Trejos. www.portalvitriol.com/fernandoarticulossimritiniseis.htm
- Franz Wegener: *Der Freimaurergarten. Die geheimen Gärten der Freimaurer des 18. Jahrhunderts*. Gladbeck 2008.
- Nieto Alcaide, Víctor (1998). *La vidriera española, ocho siglos de luz*. Editorial Nere
- Onians, John (2008). *Atlas del arte*. Ed. Blume, Barcelona
- WWW.hermetismoymasoneria.com/discurso_simbolos.htm
- RIZZO, A. SEMPÉ, M.C., CATULLO M.R. Y SHIMKO S**.,** 2000. Ideología y Funebria a fines del siglo XIX y principios del XX en el cementerio de La Plata. En Unidad y Diversidad en América Latina: Conflictos y Coincidencias. Centro de Graduados en Historia. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Imprenta Rago

Patrimonio tangible e intangible

RESCATANDO EL PATRIMONIO CULTURAL, UN CASO DE ESTUDIO: CEMENTERIO DEL CARMEN, RÍO TERCERO, CÓRDOBA

Gisele Anahí Ragout, Graciela Neyra y Edith Valverdi

Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca
giseragout@yahoo.com.ar

"Del empeño que pongamos en recordar y hacer presente de dónde venimos, tal vez dependa la claridad que tengamos para saber hacia dónde vamos"
Pbro. S. Fernández, 1997.

Introducción

El patrimonio cultural es uno de los aspectos en los que se plasma la cultura de una sociedad, y es a través de la cultura y sus múltiples rasgos (como la lengua, las relaciones sociales, los objetos, los espacios, la arquitectura, la percepción de la vida y de la muerte etc.) que se conforma la identidad. Ésta cultura tiene la capacidad de expresar de forma sintética y emocionalmente afectiva una relación entre un espacio y las personas que lo utilizan, lo cual forma parte de la identidad. La memoria está estrechamente vinculada a la construcción de identidad, que se expresa en el posicionamiento cotidiano de las personas. La identidad se materializa en las narrativas sobre el pasado que los miembros de una comunidad realizan en la interlocución entre "ellos". (Islas, 2003)

Entendiéndola cómo los lugares analizados, donde los sujetos se forman y transforman en un juego que genera nuevos rasgos de identidad. Esta noción es apropiada para el abordaje que pretendemos realizar, al adentrarnos en los discursos que se manifiestan en torno a la muerte y a través del cementerio que estamos investigando, considerándola como generadora de prácticas y representaciones, que sin ser forzadas ni impuestas, sino simplemente adoptadas otorgan cierto valor simbólico.

Novomosky considera que habitus, es un factor que contribuye a asegurar la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden con mayor seguridad que todas las reglas formales y normales explícitas a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. (Novomosky, 2005)

El Patrimonio Cultural de una comunidad está representado, en primera instancia, por el conjunto de signos depositados en el transcurso del tiempo sobre el territorio que ésta habita y es la base de su identidad geográfica, política y cultural. Tiende a ser considerado como el producto más exclusivo de la comunidad misma, y muchas veces se reduce a una entidad nacionalista que se presta a un juego de distinciones opuestas sobre su superioridad, o sobre la autenticidad respecto al patrimonio de otros países.

Patrimonio y memoria

El patrimonio representa lo que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y es nuestra obligación conservarlo a su vez para las generaciones futuras. Las formas visibles de la cultura, monumentos, libros y obras de arte son tan preciosas que los pueblos tienen la responsabilidad de asegurar su protección. Las razones por las cuales el patrimonio cultural de una comunidad sufre operaciones de conservación y restauración, aparecen tan claras que resultan obvias. Cualquier comunidad se define como tal sobre la base de la memoria que tiene de sí, y esta memoria se identifica, sustancialmente, con el patrimonio cultural. La memoria, en tanto no es automática o del todo inclusiva: es voluntaria y selectiva, y se nutre casi más de cosas que decide no

recordar, que de manufacturas y eventos que se intenta conservar. En la dimensión de la memoria hay, sin duda, un vector ideológico y político que lleva a seleccionar determinados aspectos del patrimonio cultural, a exaltarlos como ejemplos de los cuales obtener enseñanzas y modelos. La memoria es uno de los principales instrumentos de construcción de una comunidad, pero este rol no agota las razones que llevan a conservar y a restaurar el patrimonio cultural. Otra razón consiste en el aprender del patrimonio mismo, en cuanto depósito de temas y de procedimientos, cuyo conocimiento se considera necesario. En este sentido, el patrimonio cultural es un archivo construido, paisajístico y arquitectónico, un lugar donde los saberes del pasado buscan revelarse de nuevo. (Purini, 2004)

En un principio fueron considerados patrimonio cultural sólo los monumentos, conjuntos de construcciones y sitios con valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico y antropológico. Sin embargo, la noción de patrimonio cultural se ha extendido a categorías que no necesariamente forman parte de sectores artísticos pero que también tienen gran valor para la sociedad. Este patrimonio basa su importancia en ser el conducto para vincular a la gente con su historia. Encarna el valor simbólico de identidades culturales y es la clave para entender a los otros pueblos. Contribuye a un ininterrumpido diálogo entre civilizaciones y culturas. (UNESCO, 1972). Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (UNESCO, 2003)

Las ciudades están, indudablemente, entre las formas principales de patrimonio cultural de una comunidad. Sean ellas predominantemente históricas, o alberguen centros históricos en el interior, o, aún, completamente modernas.

Consideramos que es importante reconstruir la historia del Cementerio del Carmen, ya que forma parte de nuestro patrimonio cultural, y por ende de la identidad de Río Tercero como sociedad. Creemos que es un medio eficaz para rescatar parte de nuestro pasado y a la vez, una herramienta para poder trasmitir todo lo estudiado a las próximas generaciones.

Se ésta perdiendo el sentido de estos bienes culturales, no se los visita y no son utilizados para trasmitir y contar nuestra historia. Somos los depositarios y los transmisores de esa memoria, como señala Hassoum (1994), somos los pasadores de la memoria. Que seamos escépticos frente a lo que nos ha sido legado y en lo que estamos inscriptos, no excluye que nuestra vida sea en mayor o menor medida deudora de eso.

Antecedentes de los Cementerios

La forma y el lugar de enterramiento han variado a lo largo de la historia como un elemento más, inherente a cada cultura, sociedad, tradición o época histórica. Los cementerios reflejan de un modo u otro nuestro mundo, nuestra sociedad, de ahí su importancia e interés para el científico. Estos lugares sagrados, que han llegado hasta nosotros, no sirven tan sólo para el estudio de la muerte sino también para el de la vida, ya que suponen la expresión de un momento histórico.

Hasta el siglo XIX los cementerios eran parte activa en la vida de las ciudades. Estaban dentro de éstas y eran puntos de encuentro como pueden serlo una plaza, una calle o el mercado público. El cementerio era la otra ciudad, la que habitaron, pensaron, caminaron e imaginaron nuestros antepasados. Recorrerlo es, de alguna manera, reconstruir la historia de la ciudad, las costumbres, las familias, las aspiraciones comunes y los ritos.

Un cementerio es el lugar donde se depositan los restos mortales de los difuntos y dependiendo de la cultura del lugar, los cuerpos pueden introducirse en ataúdes, féretros o sarcófagos, o simplemente envolverse en telas, para poder ser enterrados bajo tierra o depositados en nichos, mausoleos u otro tipo de sepulturas.

La palabra cementerio viene del término griego koimetérion, que significa dormitorio porque, según la creencia cristiana, en él los cuerpos dormían hasta el Día de la Resurrección. Usualmente, los cementerios son comunitarios, es decir, en dicho lugar se encuentran las tumbas de los miembros de la comunidad, sin llegar a ser tumbas colectivas, pues cada difunto tiene su propio espacio determinado, aunque por decisión familiar también pueden enterrarse varios familiares en un mismo lugar.

Un poco de Historia

Antecedentes sobre el Curato del Río Tercero

Doscientos años después de la fundación de Córdoba (1573), se tiene antecedentes del establecimiento de algunos asentamientos coloniales a la vera del río Tercero. El primero denominado Estancia Yucat (actualmente la zona que ocupa la localidad de Tío Pujio y James Craik), dónde se encuentra el primer centro religioso de la región, un oratorio que en 1775 se convierte en Capilla pública perdurando hasta el presente. El segundo es conocido como El Paso de Ferreyra, actualmente en la zona de Villa María y Villa Nueva. En ésta zona a la orillas del arroyo Totoralejo se crea una Capilla que se denominó de los "Puestos" de Ferreyra o del Totoralejo, donde se veneraba a la imagen de la Virgen del Rosario, fue el centro más importante en cuanto a cantidad de población durante el siglo XVIII. El tercero, corresponde a otro centro de evangelización que se instaló sobre la rivera norte del río en 1728, era una Capilla consagrada a la Inmaculada Concepción. Dicha Capilla fue conocida con el nombre de Capilla Rodríguez (actualmente dónde de ubica la localidad de Villa Ascasubi). Es el antecedente más cercano a nuestra ciudad (25 km), como núcleo de evangelización y religiosidad, y fue el asiento o cabecera del Curato del Río Tercero también conocido como "de las setenta leguas" el que se dividió por su gran extensión en el año 1772.

Hay antecedentes historiográficos que la primer Capilla de Rodríguez fue construida en 1660, se cree que fue destruida por aborígenes después de 1723, volviéndose a edificar 5 años después sobre los mismos cimientos.

Otro sitio donde ya se reunían varias viviendas y que podría ser considerado como punto de referencia geográfica de la época, fue El Salto, una posta cerca de la actual ciudad de Almafuerte. En esta zona se reutilizó una tapera donde concurrían los fieles para la celebración de misa durante años, hasta que se construyó la "Capilla El Salto". Poco a poco, la pequeña población fue abandonando la posta, pero la capilla siguió siendo utilizada hasta que el área fue inundada al construirse el Dique Piedras Moras en el año 1970.

Estos asentamientos son el resultado de la colonización que se inició en la zona, tras el reconocimiento y exploración del río Tercero. (Pautasso, 1998)

Ciudad de Río Tercero

Hacia 1700 no existía donde se asienta actualmente la ciudad de Río Tercero ningún poblado, aunque no se descarta que haya habido alguna incipiente vivienda rural.

El surgimiento de aldeas y el poblamiento de esta zona se dio como consecuencia de la preexistencia de dos aspectos fundamentales: las vías de comunicación (caminos y luego ferrocarriles) y la ocupación de tierras con fines productivos.

La historia de Río Tercero no es diferente a la de muchas poblaciones que nacieron a partir de propietarios de estancias, por donde pasó el ferrocarril a principios del siglo pasado. Estos hacendados, lotearon sus tierras en torno a las estaciones que iban construyendo los ingleses.

Fue Modesto Acuña, un cordobés de origen español, quien imaginó aquel pueblo, luego de hacerse cargo de la administración de la estancia familiar Media Luna, nombre primigenio de esta ciudad. Los planos del incipiente pueblo, fueron aprobados el 9 de septiembre de 1913, fecha adoptada como la fundacional.

Los trazados provisorios permiten las primeras construcciones y el 10 de julio de 1913, por el expediente N° 1 de pueblo o Villa de la Dirección General de Catastro, Don Modesto Acuña, se dirige al Ministerio de Obras Publicas de la provincia solicitando que se aprueben los planos de Media Luna ubicada en el lugar dónde se está construyendo la estación férrea y comprometiéndose a suministrar agua corriente y otros elementos de primera necesidad. El 9 de septiembre, mediante Decreto que lleva la firma del Gobernador Ramón J. Cárcano, se aprueban los planos del trazado del nuevo pueblo.

Don Modesto Acuña realizó varias donaciones: una hectárea en el Barrio Norte para la construcción de una Capilla, otra para la construcción de un parque infantil, terrenos para el Cementerio Local, para un Templo y Colegio Religioso y terrenos para edificios públicos, etc.

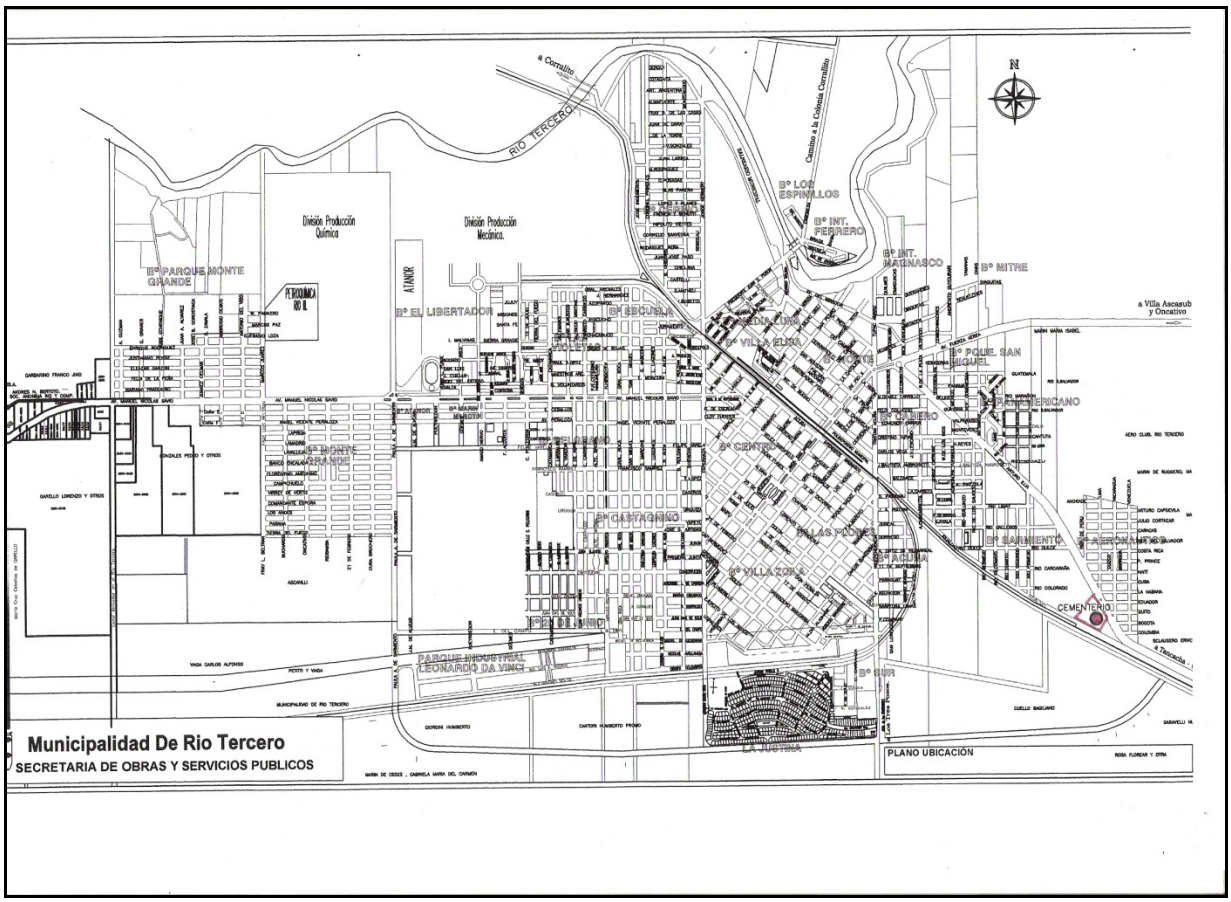
El ferrocarril hizo que Río Tercero pasara de aldea a pueblo.

Quien imaginó realmente el perfil fabril de la ciudad fue Pedro Marín Maroto, yerno de Acuña casado con Zoila la única hija del fundador. En la tercera década del siglo veinte, con el apoyo de otros pioneros, inclusive con autoridades comunales, logró que en aquel poblado se radicara un establecimiento dedicado a la fabricación de municiones militares Finalmente se consiguieron las parcelas necesarias y el 30 de enero de 1938 se colocó la piedra fundamental de la “Fábrica Militar de Munición de Artillería Río Tercero” permitiendo con ello que el pueblo se convirtiera en ciudad. (Colautti, 1999)

Ubicación de la localidad de Río Tercero



La ciudad de Río Tercero está ubicada en el Departamento Tercero Arriba, a 99 Kilómetros al Sur Este de la Ciudad de Córdoba Capital. Se encuentra a 380 metros sobre el nivel del mar. Es bordeada en su costado Este por el Río Tercero, que nace en la localidad de Embalse a unos 30 Kilómetros de hacia el Oeste. El Río Tercero desemboca en el Río Carcarañá subsidiario del Río de La Plata el cual desemboca en el Océano Atlántico.



Ciudad actual de Río Tercero, en color, ubicación del Cementerio.

Cementerio del Carmen

A comienzos de 1900, las reuniones religiosas se realizaban en un pequeño oratorio de la Estancia Media Luna, propiedad de los futuros fundadores del pueblo, allí se veneraba la imagen de Nuestra Señora del Carmen.

Ante el crecimiento de la población y por ende el aumento de concurrencia a las celebraciones religiosas, se hizo indispensable habilitar un lugar más amplio, utilizándose por un tiempo el salón del primer hotel del pueblo y/o un galpón de cereales.

En nuestra búsqueda de información documental encontramos un artículo de 1922 publicado en "Los Principios", diario de la época (recortes periodísticos tomados del archivo personal de don Pedro Marín Maroto, preservado por sus descendientes), con noticias de Río Tercero en el que se incluía el siguiente párrafo:

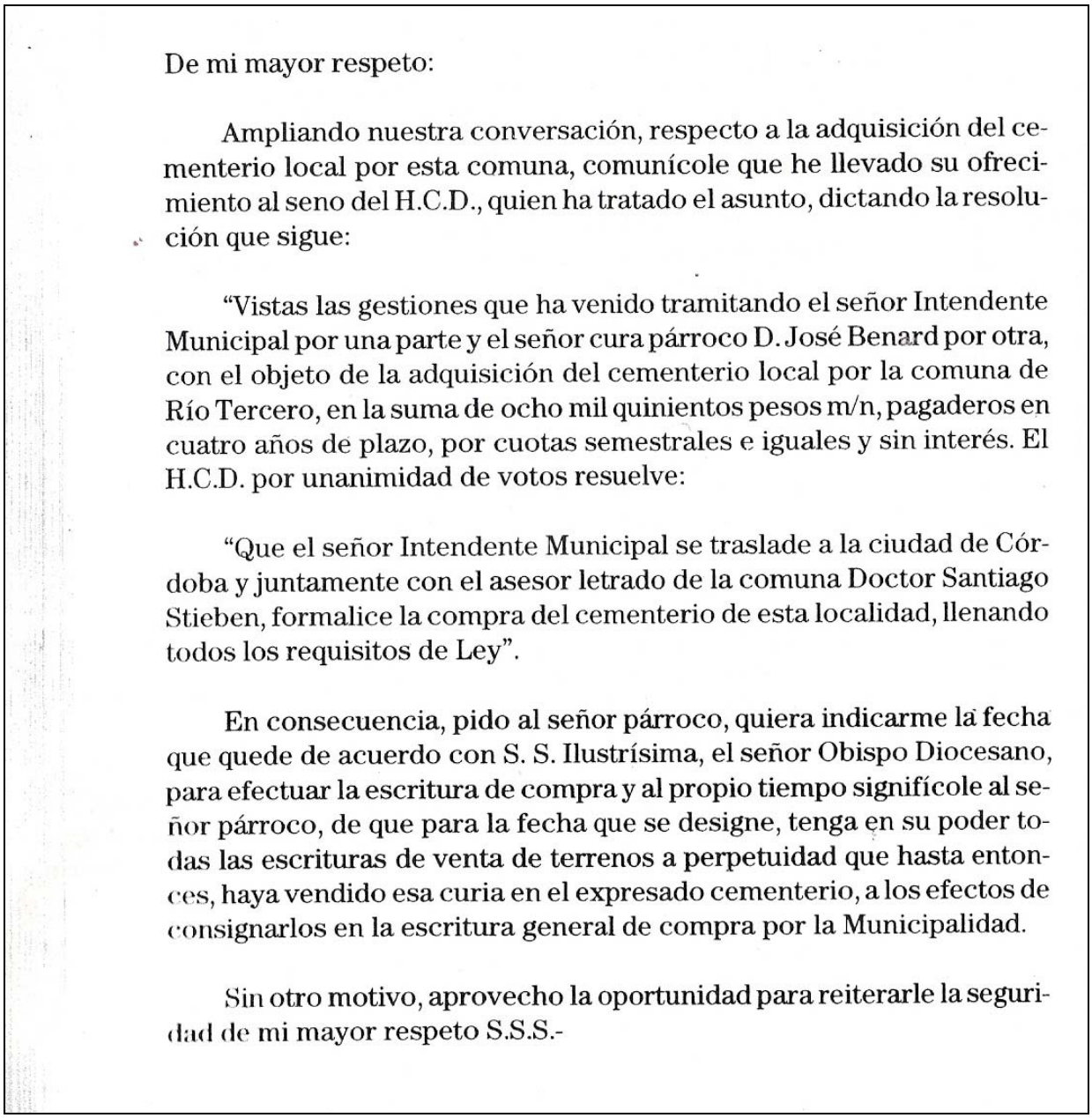
"…se ha constituido ya la comisión pro-templo, que presiden los prestigiosos vecinos Antonio Moretto y Pedro Yoda, habiéndose ya levantado los cimientos de la obra y recolectando una fuerte suma de dinero a fin de dejar terminada la nueva iglesia (…) Y no es sólo la iglesia mencionada la que va a tener el respetable pueblo de Río Tercero. También tendrá otro templo y una gran colegio católico: las beneméritas Hermanas de las Huérfanas tienen ya colocado un molino y acarreados los materiales para iniciar en breve la construcción de un gran colegio católico…"

Recién en octubre de 1923 se inaugura el primer templo. (Britos, 1995)

Un acontecimiento importante, desde el punto legal y pastoral para nuestro pueblo, fue la adquisición del Cementerio Local por el gobierno municipal al Obispado de Córdoba, en el año 1929. El predio había sido donado en 1914 por Modesto Acuña, junto con otros lotes a la Diócesis de Córdoba, y las autoridades municipales venían

gestionando su compra, a la que las autoridades eclesiásticas se oponían. Lo vendieron a 8.500 pesos de entonces, en cuotas; y para hacer frente a este gasto, la Comuna recurrió a un crédito del Banco Nación, para el que figuraron como garantes el propio intendente y varios concejales. (Colautti, 1999). Antes de ésta fecha el cementerio dependía de la administración de la jurisdicción de Capilla Rodríguez, lo que significaba que para cada entierro se debía pedir autorización a aquel curato, con las complicaciones propias de esa época.

La documentación que se expone a continuación es la Carta que testifica el paso del cementerio a la administración municipal, fue extraída de Britos (1995):



De mi mayor respeto:

Ampliando nuestra conversación, respecto a la adquisición del cementerio local por esta comuna, comunícole que he llevado su ofrecimiento al seno del H.C.D., quien ha tratado el asunto, dictando la resolución que sigue:

"Vistas las gestiones que ha venido tramitando el señor Intendente Municipal por una parte y el señor cura párroco D. José Benard por otra, con el objeto de la adquisición del cementerio local por la comuna de Río Tercero, en la suma de ocho mil quinientos pesos m/n, pagaderos en cuatro años de plazo, por cuotas semestrales e iguales y sin interés. El H.C.D. por unanimidad de votos resuelve:

"Que el señor Intendente Municipal se traslade a la ciudad de Córdoba y juntamente con el asesor letrado de la comuna Doctor Santiago Stieben, formalice la compra del cementerio de esta localidad, llenando todos los requisitos de Ley".

En consecuencia, pido al señor párroco, quiera indicarme la fecha que quede de acuerdo con S. S. Ilustrísima, el señor Obispo Diocesano, para efectuar la escritura de compra y al propio tiempo significole al señor párroco, de que para la fecha que se designe, tenga en su poder todas las escrituras de venta de terrenos a perpetuidad que hasta entonces, haya vendido esa curia en el expresado cementerio, a los efectos de consignarlos en la escritura general de compra por la Municipalidad.

Sin otro motivo, aprovecho la oportunidad para reiterarle la seguridad de mi mayor respeto S.S.S.-

La escritura de Adquisición del Cementerio recién se realizó en el mes de mayo de 1944. En la cual se menciona al Cura Párroco de Río Tercero, Ernesto Company, en nombre y como mandatario especial del Arzobispado de la Arquidiócesis de Córdoba y los señores Justo José Magnasco y don Tristán Acuña, vecinos en carácter de Comisionado Municipal.



Plano del Cementerio del Carmen

Se observa remarcado el primer predio donado por Don Modesto Acuña cuya entrada principal se ubica al sur, con el tiempo el predio se fue ampliando hacia el este, con la incorporación de nuevos terrenos, construyéndose sin una planificación previa. En la actualidad se conservan y pueden ser visualizados rastros de la antigua tapia de ladrillos que marcaba el perímetro del predio original.

La fachada actual del Cementerio es una ampliación de la fachada original, a la que se incorporó una segunda entrada peatonal, ambas entradas ubicadas a los lados de la pequeña Capilla. Presenta dos entradas de vehículos fúnebres al Oeste y al Sur.

Vista de los Muros perimetrales Sur-Oeste del Cementerio





Entrada principal del Cementerio, parte antigua



Evidencias del muro perimetral original – Sectores Norte y Este







Palabras finales

En este simposio hemos presentado los primeros avances de las investigaciones que estamos realizando en el Cementerio del Carmen, ciudad de Río Tercero, provincia de Córdoba.

El patrimonio cultural de una comunidad está representado por el conjunto de signos depositados, a lo largo del tiempo, sobre el territorio que ésta ocupa y es la base de su identidad geográfica, política y cultural. El Cementerio del Carmen forma parte de éste patrimonio cultural, por lo tanto, es parte de nuestra identidad como miembros de la sociedad de Río Tercero. Recuperarlo es rescatar nuestra propia historia que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y que es nuestra obligación conservar para las generaciones futuras, como lo planteábamos al comienzo de éste trabajo.

A través de su recuperación aprendemos de él, en tanto reservorio de temas y de procedimientos cuyo conocimiento se considera necesario, como lo expresara Purini, (2004) al considerarlo un archivo construido, paisajístico y arquitectónico, un lugar donde los saberes del pasado buscan revelarse de nuevo.

Bibliografía

- Britos, R. (1995). Historias de mi pueblo. Recopilación y redacción final: Prof. C. H. Avalos. Río Tercero. Córdoba.
- Colautti F. R. (1999). Río Tercero tiene historia. Biblioteca Popular “Justo José de Urquiza”. Río Tercero. Córdoba. Argentina.
- Hassoun, J. (1994). Los contrabandistas de la memoria. Ediciones de la Flor.
- Islas, A. P. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. En: Estudios Atacameños Nº 26. pp. 35-44.
- Novomosky, S. (2005). Nuevos rasgos de identidad. Espacios sociocomunitarios como formadores de sujetos. Tesis de Licenciatura Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la U.N.L.P. La Plata.
- Pautasso, A. M. (1998). Cien años de fe y devoción. En el tiempo. Primera Jornada de Historia Diosesana. Obispado de Villa María. Ed. Bellvigraf. Río Tercero. Córdoba.
- Purini. F. (2004). Las Formas del Patrimonio Cultural. Facultad de Arquitectura de la Universidad de Buenos Aires,
  En www.fadu.uba.ar/sitios/forumunesco/download/l_f_p.pdf
- UNESCO. (1972). Convención sobre la Protección del Patrimonio mundial, cultural y natural. Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. París.
- UNESCO. (2003). Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas.

PATRIMONIO CULTURAL Y OLVIDO SOCIAL. CEMENTERIO VIEJO DE SAN ISIDRO - VALLE VIEJO CATAMARCA

Rita Rodríguez

Laboratorio de Estudios Bioantropológicos - Escuela de Arqueología
Universidad Nacional de Catamarca.
yobyrodriguez@yahoo.com

Introducción

El patrimonio cultural está formado por todo aquello que un grupo social ha creado a lo largo del tiempo, identificándolo en relación con otros, a través de un proceso creativo donde una sociedad funde, protege, enriquece y proyecta su cultura.

El patrimonio cultural material y el patrimonio cultural inmaterial de igual manera contribuyen a relatar la biografía de una comunidad.

La trascendencia de prácticas sociales llevadas a cabo en la comunidad de Valle Viejo por más de dos siglos, desde el año 1671 hasta 1902, tuvieron como escenario al Cementerio Viejo de San Isidro. Este se encontraba emplazado en el antiguo camino de la Virgen, a unos 200 metros de la Plaza Principal en la actual calle Pedro de Maidana, se ubicaba enfrente de la Segunda Capilla de la Virgen del Valle, junto a ésta y a viejas casonas que lo rodeaban formaban un conjunto cultural muy importante que identificaba a esta sociedad chacarera.

Posteriormente este escenario dejó de ser un espacio antropológico como lugar de inhumaciones y de oficios religiosos, comenzando su paulatino deterioro.

Las administraciones eclesiástica y municipal que tuvieron a su cargo los monumentos, no implementaron acciones de protección y resguardo de este patrimonio.

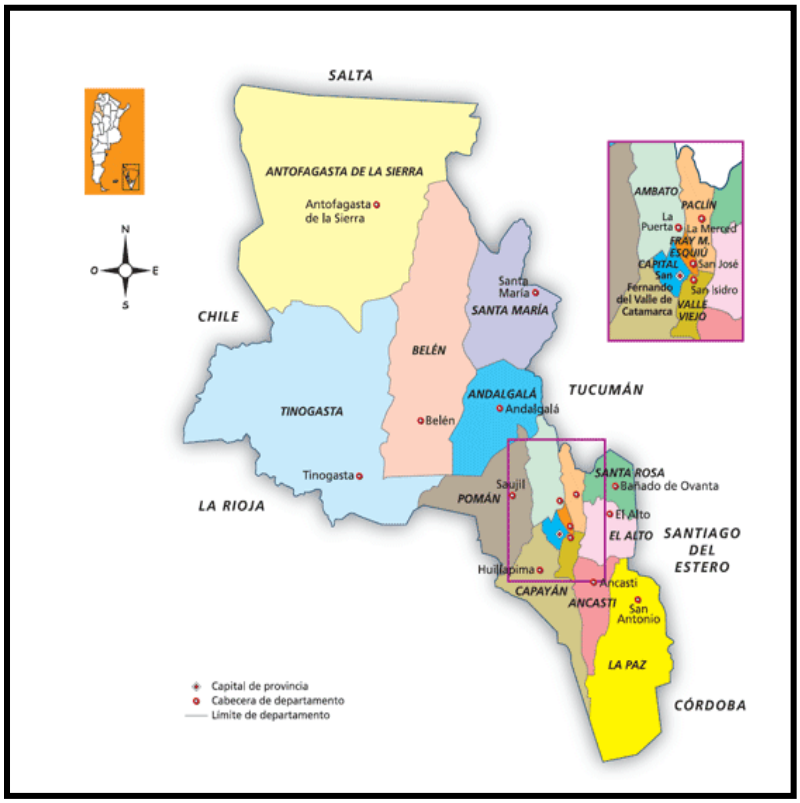
El viejo cementerio pasó a una instancia de olvido y abandono a lo largo del tiempo comenzando a sufrir el deterioro en paredes y estructuras funerarias, con la proliferación de pastizales entre bóvedas y nichos que aún se mantenían en pie, hasta que en el año 2003 se procedió a su demolición con la finalidad de utilizar el espacio para la construcción de un establecimiento escolar. (Rodríguez: 2010)

El abandono del monumento por parte de las instituciones y de la sociedad fueron algunas de las causas de su desaparición física, aún existiendo normativas nacionales, provinciales y municipales que contemplaban su protección.

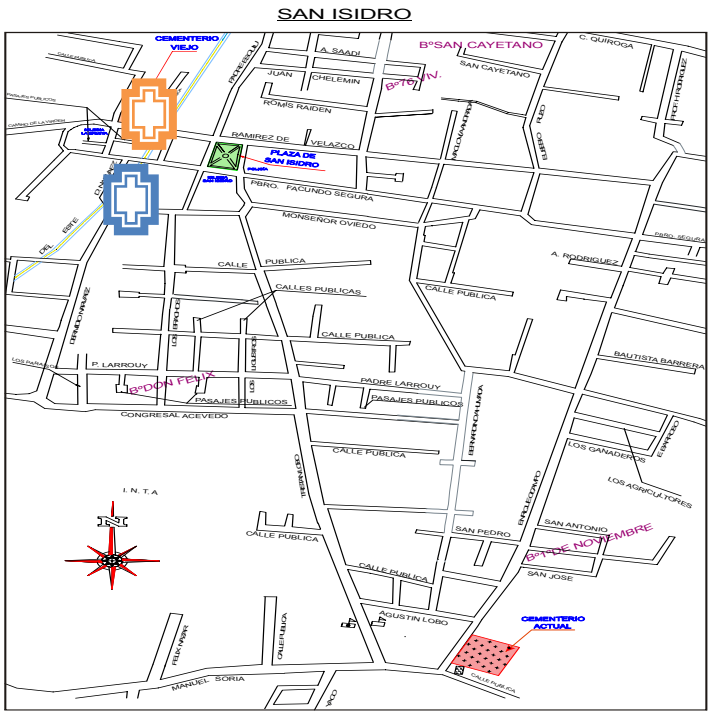
Ubicación geográfica

En el Noroeste Argentino se encuentra la provincia de Catamarca, en su Valle Central se ubica el Departamento Valle Viejo cuya cabecera departamental es la ciudad de San Isidro. Se sitúa a unos 400 metros de la margen derecha del Río del Valle.

El Cementerio Viejo objeto de investigación en este trabajo, se encontraba emplazado sobre una antigua barranca del río mencionado.



Mapa provincia de Catamarca: localización del departamento Valle Viejo



Cementerio Viejo **Segunda Capilla de la Virgen**

Plano de la localidad de San Isidro

Breve Historia de San Isidro

Considerado como uno de los primeros asentamientos hispanos en nuestra provincia, San Isidro que comenzó su desarrollo alrededor del año 1600, constituyéndose en un núcleo poblacional importante dadas las condiciones ambientales favorables para los cultivos y la proximidad de un curso de agua permanente, el Río del Valle, (antiguamente Río Grande de Choya) y posiblemente por las características pacíficas de los aborígenes que habitaban estas tierras,.

El pueblo aborigen que vivía en el actual distrito de San Isidro, denominado Motimogasta, tuvo como primer encomendero a Don Pedro de Maidana, a quien el gobernador Alonso de Rivera le concedió la encomienda y media legua de tierra cercana al mencionado pueblo en 1608.

Luego con autorización del Gobernador del Tucumán, Quiñones Osorio, compró las sobras de tierras a los Motimo (por el valor de 200 ovejas de Castilla) y en 1617 compra unas tierras a Luis de Medina, las que abarcaban lo que en la actualidad son las localidades de San Isidro y Sumalao.

A partir del hallazgo de la imagen de la Virgen del Valle, hacia 1620, la vida religiosa de esta comunidad comienza a tener notoriedad, luego de diversos milagros adjudicados a ella, se difundió una ferviente devoción más allá de la provincia.

Siguiendo a Olmos (1992) la devoción a la sagrada imagen, al finalizar el siglo XVII se encontraba extendida por todo el Tucumán, constituyendo su santuario un poderoso centro religioso, donde feligreses de diferentes regiones acudían como promesantes.

La sagrada imagen en un primer momento fue venerada en la casa de Manuel de Salazar, otro encomendero de la época, con posterioridad se erigió una pequeña capilla, que los primeros colonos y devotos edificaron en la margen del Río del Valle, la que fue arrasada por crecientes en años siguientes.

Datos historiográficos dan como primer lugar de inhumaciones en el Valle de Catamarca a esta Primera Capilla, donde en el año 1625 aproximadamente fue sepultado el encomendero antes mencionado.

En el año 1671, con la donación de un predio por parte del terrateniente Don Luis de Hoyos, se construyó la Segunda Capilla que fue la morada de la Virgen del Valle, al igual que la Primera Capilla sirvió como lugar de inhumación. Se encontraron referencias documentales que Hoyos expresó en su testamento el deseo de ser sepultado en la misma al igual que su familia.

La situación de esta Segunda Capilla cambiaría en el año 1695, al ser trasladada la imagen de la Virgen del Valle hacia la Iglesia Matriz, actual Catedral Basílica en la ciudad Capital, con motivo de la fundación de San Fernando del Valle de Catamarca. A partir de ese acontecimiento las celebraciones en su honor se trasladaron al nuevo templo.

La muerte anunciada de un monumento

El Cementerio Viejo creado en 1671 estuvo activo hasta el año 1902, fecha en la que es remplazado por el Cementerio de Pozo El Mistol de Valle Viejo, el que fuera emplazado en las afueras del centro urbano de acuerdo a las normativas vigentes del modelo higienista imperante.

Este espacio social, construido por la comunidad chacarera en el siglo XVIII hasta el siglo XIX, integró a la Primera Capilla, reemplazada posteriormente por la Segunda Capilla de la Virgen, y al Cementerio Viejo, siendo escenario de vivencias sociales y

religiosas que mantuvieron a esta sociedad rural vinculada entre sí y con su entorno, identificándola.

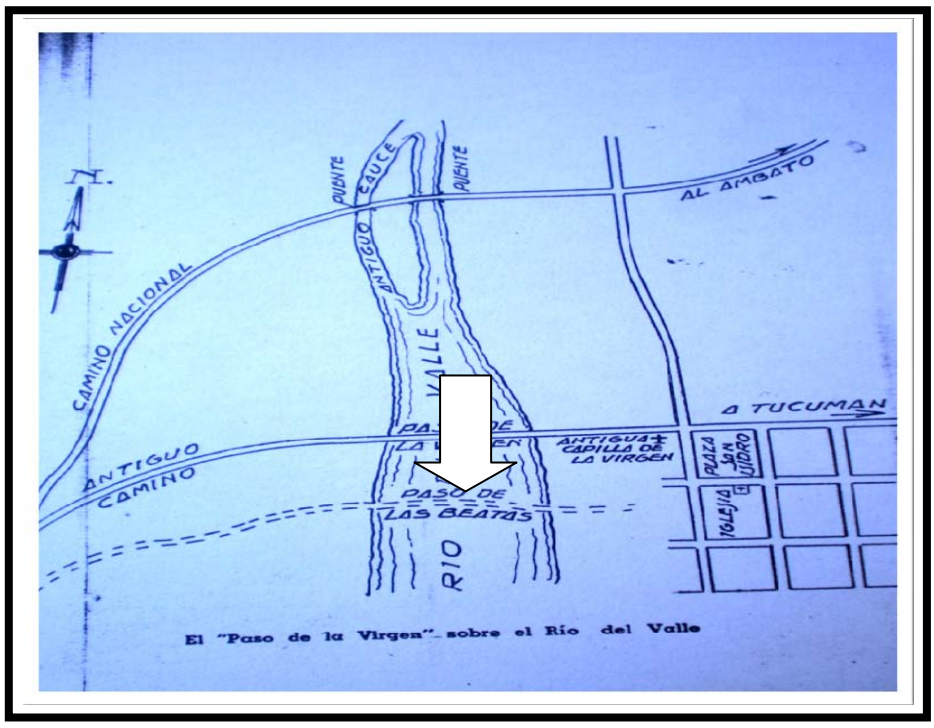
Este espacio era apropiado por la comunidad mediante actos religiosos como: celebraciones litúrgicas, inhumaciones y visitas a los fieles difuntos, donde la participación comunitaria reafirmando su pertenencia como comunidad chacarera.

Las prácticas sociales fueron cambiando a partir del traslado de la imagen de la Virgen, el paulatino deterioro y la destrucción de la Segunda Capilla (espacio en él que fuera construida, en el año 1916, como recordatorio la Ermita de la Virgen) y la inactivación del Cementerio Viejo en 1902.

De manera que este *lugar antropológico*, siguiendo a Augé (1993), considerado como un lugar cargado de sentido y significación cultural que permitió el despliegue de prácticas sociales y culturales, dejó de tener significado por que no era más un espacio practicado.

Este autor considera tres rasgos importantes que caracterizan a un lugar antropológico, los *identificatorios, los relacionales y los históricos*. El primer rasgo contempla que los individuos no están simplemente "situados" en una superficie, ocupando un lugar, este está cargado de significados que constituyen la identidad de quienes lo habitan. El segundo rasgo considera que los elementos del lugar que lo configuran no están dispuestos al azar, hay un cierto orden, una cierta relación entre sí por un significado asociado a la identidad del lugar común. El tercer rasgo hace referencia a que estos lugares están cargados de señales reconocibles por sus habitantes y que los constituyen también en "lugares de memoria".

Estas consideraciones nos llevan a valorar al espacio configurado por la Segunda Capilla de la Virgen, el Cementerio Viejo, el antiguo Camino de la Virgen y las antiguas casonas como un lugar antropológico, que caracterizó a la sociedad chacarera de Valle Viejo entre los siglos XVIII y XIX, el que perdió su significación social a partir de distintos eventos acaecidos, tales como: la destrucción total de la Segunda Capilla de la Virgen, la apertura de un nuevo camino que dejó de lado al antiguo Camino de la Virgen y el cierre del Cementerio Viejo con la apertura de un nuevo lugar de inhumación, los cuales desdibujaron las prácticas sociales llevadas a cabo en este espacio.



El "Paso de la Virgen" sobre el Río del Valle

Croquis según Cano 1941: Lugar de emplazamiento del Cementerio y de la 2º Capilla de la Virgen del Valle.



Foto Nº 1: Fotografía aérea año 1995. La flecha señala el Cementerio Viejo.

Reflexión

El conocimiento y cuidado del patrimonio cultural, compromete a todos los miembros de una comunidad, debido a que éste le pertenece a todos y porque de su existencia depende la supervivencia de ella. La comunidad se apropia de este patrimonio que a la vez le otorga supervivencia y cohesión social, vigorizando las relaciones comunitarias. (Mendoza: 1983)

El Cementerio Viejo formaba parte de una sociedad rural tradicionalista, con una cosmovisión impregnada del simbolismo y de los rituales que la comunidad católica profesaba. Aquí las prácticas litúrgicas y mortuorias eran consideradas sucesos solemnes y trascendentes de la vida de esta comunidad.

Aquellos marcos temporales y espaciales que fueron el soporte de estas vivencias compartidas de manera comunitaria, dejaron de tener significación para las nuevas generaciones, que si bien recuerdan al Cementerio Viejo por que durante muchos años permaneció en pie y era parte del paisaje cotidiano, persistiendo como lugar de la memoria en el relato de sus habitantes, que rememoran parte de su historia, acontecida entre 1671 y 1902.

La indiferencia social y la falta de aplicación de las normativas vigentes al momento de la demolición del Cementerio Viejo, en el año 2003, condujo a la pérdida del bien cultural que permaneció como referente identitario.

A pesar de existir legislación al momento de su destrucción, tal es el caso de la Ley Nacional 12655, Ley Nacional 25197, Ley Provincial 4843/95, la Carta Orgánica Municipal de Valle Viejo (1995), entre otras, que preveían la salvaguarda del bien cultural, no fueron aplicadas con la consecuente pérdida de parte del patrimonio.

Las instituciones responsables no tomaron decisiones referentes al resguardo y protección del bien cultural. Situación que pudo haber estado motivada por factores de índole económica y/o de gestión, la que no permitió preservar el monumento.

La desintegración de este espacio antropológico y la pérdida del sentido de pertenencia en los integrantes de esta comunidad rural tradicionalista y fuertemente religiosa, se tradujo con el tiempo en indiferencia social para con aquellos espacios que por más de dos siglos la identificaron. Los marcos temporales y espaciales que fueron el soporte de vivencias compartidas de manera comunitaria, dejaron de tener significación.

Las generaciones actuales recuerdan al Cementerio Viejo por que por años permaneció en pie y fue parte del paisaje cotidiano.

Es evocado por la sociedad a pesar de su desaparición, porque su recuerdo todavía forma parte de su historia.

BIBLIOGRAFIA

AUGÉ, Marc.; 1993. Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad. Ed. Gedisa, España. Citado por: Urrejeola Davanzos, Luisa.; 2005.Hacia un concepto de Espacio en Antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Antropología, En:
http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2005/urrejeola_l/...

CANO, Rafael.; 1941**.** Historia de la Morenita del Valle. Impreso en Bs.As. Talleres Gráficos de Jacobo Kordon.

CARTA ORGANICA MUNICIPAL de la Ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca 1993.En:
http://www.sfvcatamarca.gov.ar/portalmunicipal/descargar.php?...carta

CARTA ORGANICA MUNICIPAL Departamento Valle Viejo.1995.En:
http://www.diputados-catamarca.gov.ar/siledi_web/cart/c-org-vv.pdf

MENDOZA, C.;1983.”Consideraciones para definir el Patrimonio Cultural Urbanistico”.Apuntes Nº20.pp.47-54.En:
http://www.apuntes.javeriana.edu.co/sccs/plantil...

OLMOS, Ramón.; 1992. “Historia de Catamarca”. Editorial Sarquis. Catamarca.

RODRIGUEZ, Rita.; 2010. “Sitio Histórico Cementerio Viejo-San Isidro-Valle Viejo Catamarca: Patrimonio Cultural y Arqueología.”Tesis para optar al grado de Licenciado en Arqueología. EDA. Universidad Nacional de Catamarca.

EL CEMENTERIO DE BERUTI:
"PIEDRA FUNDAMENTAL DE NUESTRA HISTORIA ORAL"

Natalia Cortes

Museo del Agro de Beruti, Municipalidad de Trenque Lauquen
bttinaty@yahoo.com.ar

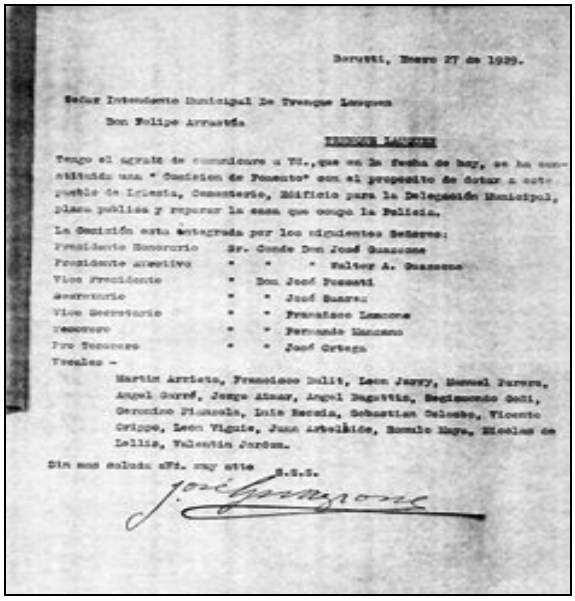
El Pueblo de Beruti, nace a partir de dos colonias agrícolas, General Paunero, fundada por Pedro de Cousandier y Cía. en 1886 y La Luisa, fundada por el Conde Giuseppe Guazzone en 1889, los pobladores eran inmigrantes italianos, españoles y franceses, que habían llegado buscando una mejor oportunidad de vida.

Las colonias estaban cerca del pueblo de Trenque Lauquen, fundado en 1876, por el General Conrado Villegas, durante las Campañas al Desierto.

Por este motivo, durante los primeros años, carecían de una administración pública propia que rigiera la vida diaria; recayendo esta tarea en los dueños de la tierra donde se había fundado la colonia.

Por los documentos encontrados en diferentes Archivos Históricos, sabemos que el tendido del Ferrocarril Oeste, y la inauguración de la Estación, el 25 de Agosto de 1890 en homenaje a Antonio Luis Beruti (héroe de la Revolución de Mayo), le dan nombre y fecha fundacional a nuestro pueblo; también, que para suplir la falta de administración, la comunidad se reunía en torno a Asociaciones que los representaban ante las autoridades municipales en Trenque Lauquen

La más importante de ellas, la Asociación de Fomento (conformada por un representante de cada comisión y asociación existente en el pueblo) en el año 1929 busco solucionar de forma definitiva el problema administrativo, juntando fondos para dotar al Pueblo de Beruti, de Iglesia, Cementerio, Plaza Pública, Edificio para la Delegación Municipal, y el mejoramiento de la casa que ocupaba la Comisaria.



Beruti, Enero 27 de 1929.

Señor Intendente Municipal de Trenque Lauquen

Don Felipe Arrarteta

S / D

Tengo el agrado de comunicarle a VS., que en la fecha de hoy, se ha constituido una " Comision de Fomento" con el propósito de dotar a este pueblo de Iglesia, Cementerio, Edificio para la Delegación Municipal, plaza publica y reparar la casa que ocupa la Policia.

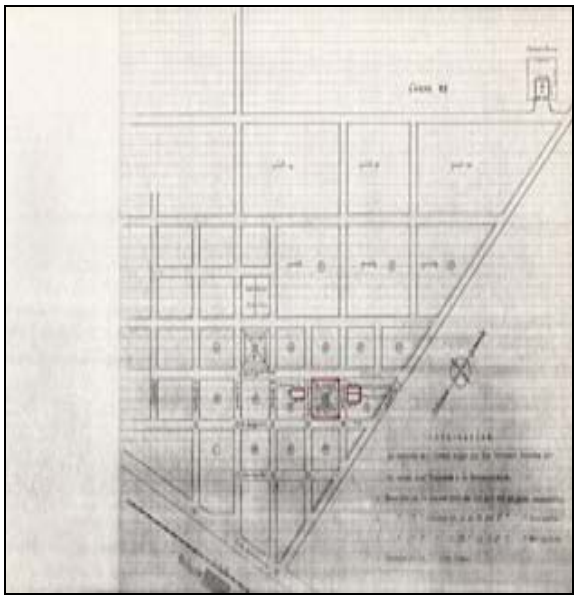
La Comisión esta integrada por los siguientes Señores:

Presidente Honorario Sr. Conde Don José Guazzone
Presidente efectivo " " " Walter A. Guazzone
Vice Presidente " Don José Pessatti
Secretario " " José Suarez
Vice Secretario " " Francisco Lamacone
Tesorero " " Fernando Lanzano
Pro Tesorero " " José Ortega
Vocales -

Martin Arrieta, Francisco Dulit, Leon Jerry, Manuel Parera, Angel Curet, Jorge Anaar, Angel Dagotto, Segismundo Goti, Gerardo Plancarte, Luis Escala, Sebastian Colombo, Vicente Grippo, Leon Viguie, Juan Arbelaiz, Romulo Lupo, Nicolas de Lellis, Valentin Jordan.

Sin mas saludo aFt. soy atte S.S.S.

José Guazzone



Copia de la nota enviada al Sr Intendente Municipal de T. Lauquen, con detalle de plano de ubicación de edificios públicos

El fundador de la Colonia La Luisa, el Conde Guazzone,dono dinero y tierras para este proyecto ,pero el problema mas importante y urgente de resolver ,era la falta de asistencia medica y un lugar donde sepultar a sus muertos.

Ambos problemas estaban ligados, por que la solucion a ellos estaba en Trenque Lauquen.

Al no contar con un medico que residiera en la localidad, el servicio se cubria con los medicos que vivian en la cabecera del distrito o en los pueblos vecinos.

A partir de 1914,la Municipalidad de Trenque Lauquen les ofrecia un contrato de un año de duracion a los profesionales que quisieran vivir y trabajar en el pueblo.

Pero diferentes factores, como el escaso sueldo, la distancia geografica y la falta de una infraestructura minima en salud, complicaba que el cargo fuera cubierto.

Cuando no había medico, las primeras atenciones a un enfermo, se hacían en el núcleo familiar; si empeoraba se solicitaba ayuda a la Administración de la Colonia, o a la Delegación Municipal para recibir asistencia médica, pero en muchos casos ya era tarde. Así lo muestran las sucesivas muertes, sobre todo de niños pequeños, y el pedido de asistencia para sepultarlos en el Cementerio de Trenque Lauquen.





Copias de notas enviadas por la Administración de la Colonia General Paunero, notificando muerte de dos niños y el pedido de asistencia para sepultarlos como Pobres de Solemnidad en el Cementerio de Trenque Lauquen

Con la donación de una hectárea de tierra, por parte del Conde Guazzone, se inician los trámites para contar con un cementerio propio. La Comisión de Tierras y Obras Públicas de la Municipalidad de Trenque Lauquen, aprobó el plano del Cementerio en el mes de Febrero de 1930.Enseguida se comenzó con la construcción del tapial perimetral de ladrillos de 50 m por 50 m, las dependencias para el personal, y nueve nichos cerrados con planchas de mármol que se ubicaron cerca de la entrada.

La habilitación de la obra se realiza el 9 de Julio de 1930, y la administración del mismo correspondía a la Delegación Municipal, comenzando con la venta de parcelas para los nichos y bóvedas particulares, y ocupándose de los trámites, por pedido de sus familiares, para trasladar a los residentes de Beruti fallecidos antes de 1930, y sepultados en otros pueblos.







Fotos del frente y fachada de acceso al Cementerio de Beruti

No existe un reglamento sobre las funciones que debían cumplir los empleados del Cementerio, ni tampoco regulaciones sobre el modo de construir las bóvedas y nichos. La mayoría de las bóvedas están situadas sobre la calle central del cementerio y los nichos más antiguos las rodean.



Vista calle central del Cementerio, primera nichera construida, y los diferentes estilos de nichos y sepulturas a su alrededor.

La construcción la realizaban los albañiles locales, no hay diseños arquitectónicos complejos, ni vitraux de gran tamaño, solo pequeños detalles ornamentales, que no rompen visualmente la uniformidad del conjunto.

Una razón para esto, fue la economía local, que giraba en torno a pequeños chacareros dedicados a la agricultura y la ganadería, y a que los dueños de grandes extensiones de tierra, no eran sepultados en Beruti.






La ausencia de una arquitectura imponente no le resta importancia a sus moradores, y sus historias de vida y muerte cobran protagonismo, nuestra historia oral se nutre de ellas y las tradiciones se mantienen vigentes.

Dialogando con los visitantes del Museo y algunos vecinos criados en la localidad, les pregunte su opinión sobre:

- ¿Hay un día particular en la semana para visitar a nuestros muertos?

La mayoría me respondió que iba al Cementerio los domingos, porque de pequeños, lo visitaban ese día acompañando a algún familiar, y que iban a menudo, antes de ir a misa.

-¿Qué historias recuerdan asociada al Cementerio?

Las opiniones estaban divididas, algunos de los entrevistados hizo referencia a la historia del primer sepulturero, que fallece el 24 de agosto de 1930, cuarenta días después de habilitado el Cementerio, y se convierte así en el primer morador.

Otros se refirieron a la muerte de un niño durante su bautismo

- ¿Cuál es la tumba que más le llama la atención?

Todos coinciden en que es, la que replica la Iglesia de Beruti.

Esta tumba en particular, encierra una historia que quiero contarles: la sepultura es una reproducción a escala de la Iglesia Santa Clotilde de Beruti, se construye en 1939, para sepultar en ella a un niño que fallece a los dos meses de edad.

El niño se llamaba Charles Accatoli, y padecía una afección gástrica que, por no contar con un medico en la localidad en ese momento, no pudo ser tratada de forma inmediata, cuando agonizaba, sus padres lo llevan a la Iglesia para que reciba el bautismo, y muere durante la ceremonia, por ello su padre encarga al constructor que su tumba sea una réplica de la Iglesia.

La familia se muda de la localidad algunos años después, pero los restos de Charles permanecen en Beruti.



Iglesia Santa Clotilde





Sepultura de Charles Accatoli

Otro hecho destacable es, que se aprecia un cambio significativo en la forma de los sepulcros.

Esto se debe, a que en el año 1982, la Cooperativa de Electricidad de Trenque Lauquen, se hizo cargo del Servicio de Sepelios en Beruti, que hasta ese momento prestaba una cochería privada, construyendo nichos para sus asociados. A través de una pequeña suma mensual, los afiliados al servicio, obtienen cobertura completa del sepelio, y la posibilidad de disponer de un nicho durante 30 años, sin más costo que la cuota mensual que está incluida en el Servicio Eléctrico.

… la calle de tierra, el blanco inmaculado de sus muros, los rosales en la entrada, el canto de los pájaros que acompaña el silencio, y la belleza de los campos que lo rodean se conjugan para transmitir una sensación de paz y serenidad, y sus moradores, son los protagonistas nunca olvidados, de nuestra historia.

Agradecimientos Especiales

-Al Sr Delegado Municipal de Beruti, Dn Carlos Bassani.
-Al Sr Fabián Balditarra, empleado administrativo de la Delegación Municipal.
-Al Sr Ricardo Digiacoma, empleado del Cementerio de Beruti.
-A la Sta. Susana Cau, secretaria de la Iglesia Parroquial de Beruti.
Mi agradecimiento a todas las personas que me facilitaron documentación y ayuda, para poder escribir este trabajo, que es un pequeño aporte a la historia de nuestro pueblo, y será objeto de una investigación con mayor profundidad a futuro.

Bibliografía

-Registros del Cementerio. Delegación Municipal de Beruti.
-Libro de Bautismo de la Iglesia Santa Clotilde de Beruti.
-Libro “Huellas”, Tomo 2 Historia de Beruti.
-Archivo del Museo del Agro de Beruti.

UN LUGAR PARA EL RECUERDO Y UN LUGAR TURÍSTICO. LA TUMBA DE KARL MARX EN LONDRES

María Carlota Sempé y Emiliano Gómez Llanes

CONICET- UNLP y U de La República. Uruguay. Facultad Sociología.
carlota_sempe@yahoo.com.ar

The philosophers have only interpreted the world,
in various ways; the point is to change it.
***Karl Marx (1845)**, Theses on Feuerbach (Thesis XI)*

Introducción

El cementerio es una institución social que liga el pasado con el presente y el futuro de una comunidad. Para Thomas (1993) "*el cementerio como hábito cultural ocupa una posición relevante que contiene a los monumentos y da lugar a ritos y visitas periódicas*", consideramos que es un lugar donde se preserva la memoria, a través de la acción de los vivos permitiendo que las figuras que se han destacado por sus méritos se puedan convertir en arquetipos de una sociedad como el científico, el escritor, el deportista, el político, etc.

Los monumentos funerarios, en su arreglo y organización espacial son parte de los ritos de incorporación al mundo de los muertos. Su iconografía y epitafios dan identidad al muerto y con el tiempo se convierten en lugares conmemorativos de hechos y personas, a los cuales se visita y homenajea, como hitos de la historia o como símbolos de ideales. Este trabajo se inició con el relevamiento fotográfico del monumento funerario a Karl Marx durante una visita realizada al cementerio de Highgate en Londres, que fuera construido en 1839.

Marco Teórico

Siguiendo a Bourdieu (1989) en su concepto de *panteón*, consideramos que aquellas figuras merecedoras del reconocimiento social deben ser analizadas en su trayectoria y significación.

Desde este punto de vista conocer cual es el *panteón* de una figura significa llegar a su comprensión, a través de saber quién fue, como actuó, cuáles fueron sus antecedentes sociales, culturales y de formación intelectual. Con quiénes disputó ideas en el campo del que formó parte y actuó. Cuál fue su tiempo y espacio, cómo fue reconocido por sus contemporáneos y generaciones posteriores, cuáles son las adjetivaciones merecidas, qué era lo que lo admiraba, cuáles fueron los temas de su interés y cuáles fueron sus obras.

Podemos, clasificar a las grandes personalidades en *Ilustres*, que son las que se han distinguido por su trabajo, *Meritorios* los que por sus obras personales han beneficiado o llevaron fama a su ciudad y los *Estudiosos* que han contribuido al progreso del país. Los monumentos no son el pasado en si mismo sino que lo representan, ese es el principio fundador de la capacidad de seducción de los monumentos.

La Evidencia Empírica

Este trabajo se inició durante una visita realizada al cementerio de Highgate en Londres, con la búsqueda y relevamiento fotográfico del lugar de inhumación de Karl Marx. Su monumento funerario, ubicado a la vera de un sendero, está rodeado por un

pequeño cerco que delimita el espacio donde se asienta centralmente la estructura cúbica de piedra que en la cara superior sostiene la talla de su cabeza (Fig. B) en bronce obra del artista Laurence Bradshaw. Además de Marx están enterrados su mujer, Harry Longuet su nieto, Helena Demuth su servidora y militante del partido socialista y Eleanora su hija (Fig. C).

Trayectoria y significación de la figura de Marx

Karl Marx nació un 5 de mayo de 1818 en Tréveris, Alemania y murió en Londres el 14 de marzo de 1883 y su tumba se encuentra en el cementerio de Highgate.

Su familia de origen judío pertenecía a una larga línea de rabinos, integrante de la clase media, convertida al protestantismo tuvo una importante actuación pública. Su padre, Herschel Mordechai Marx, se desempeñó como abogado y consejero de justicia en Tréveris y su madre Henrietta Pressburg, era originaria de los Países Bajos. Tuvo seis hermanos Sophie, Hermann, Henriette, Louise, Emilie y Caroline. Se casó con Jenny von Westphalen y tuvo seis hijos. Dos de ellos, Eleonora y Laura tuvieron una importante trayectoria política, la primera como feminista.

Inició la carrera de Derecho en Bonn, estudió filosofía en Berlín doctorándose en 1841. En sus estrecheces económicas siempre contó con el apoyo de su amigo Engels con quien escribiera en 1848 el Manifiesto del Partido Comunista.

Tiempo y espacio donde desarrolla sus ideas

Fue perseguido políticamente y obligado a exiliarse varias veces. Por sus artículos periodísticos fue considerado un revolucionario, razón por la cual siempre, en Europa, le cerraron las revistas que dirigía. La crisis económica de 1830 y las revoluciones de 1848 influenciaron en Marx de tal modo que las consideró como crisis propias del sistema capitalista y que los proletarios iban a producir el cambio. Respecto a la historia elabora el concepto de formaciones históricas, que se iban reemplazando unas a otras, sobre la base de la teoría evolucionista morganiana. Sus obras fueron escritas en un tiempo fundante del conocimiento sociológico, publicó sus investigaciones en las más destacadas revistas históricas de la época. Tuvo una importante labor periodística desarrollada en Estados Unidos, donde escribió para el New York Daily Tribune, destacándose su tratamiento sobre la España revolucionaria (1854).

Su trayectoria de vida

Si quisiéramos hablar de la existencia de una trayectoria de vida, esta se puede dividir en dos momentos claros: en la primera prevalece la actividad política y en la segunda la científica.

Durante su juventud su pensamiento estuvo fuertemente influenciado por Ludwig Feuerbach, estuvo permeado por el humanismo y sus temas de interés fueron la alienación y la ideología.

Su círculo intelectual estuvo formado por Arnold Ruge, con quien funda los *Anales franco-alemanes* en 1844, en cuyo único número Marx proclamó su nueva concepción del mundo. Sus amigos de París fueron Federico Engels, con quien trabará una amistad imperecedera de mutuo enriquecimiento intelectual. *La Sagrada familia* es la primer obra conjunta, donde critican al idealismo alemán y la economía burguesa (Luckacs, 1955). Conoció y discutió ideas con Proudhon, Louis Blanc y Bakunin. Tuvo una especial amistad con el poeta alemán Heine. Su rompimiento ideológico con Proudhon significo el comienzo de la separación conceptual con los anarquistas, hecho que se concreta en el enfrentamiento con Bakunin, en la primera Internacional socialista (1864) que finaliza con la expulsión de este último y de todo el anarquismo en 1872 del socialismo.

Sus sucesivos exilios en París, Bruselas e Inglaterra, marcaran su pensamiento filosófico y sociológico profundamente. En Bruselas junto a Engels escribe el Manifiesto y funda la Liga de los comunistas. Es aquí, que se define como apátrida, ateo y revolucionario. Londres representa su madurez intelectual, allí escribe la primera parte de su obra cumbre El capital. Crítica de la economía política (Fig. A), escrito en 1867 aplicando el método materialista histórico a los temas de economía e historia, teoría del valor, la explotación como apropiación de plusvalía y la teoría explicativa sobre las crisis capitalistas.

Su pensamiento

Uno eje del pensamiento de Marx fue que el motor de la historia era la lucha de clases; el otro que el cambio social estaba inducido por las fuerzas económicas y no por las ideas y los valores, a los cuales ubicó en la superestructura de la sociedad.

Al definir las formaciones históricas, a las cuales dio una base económica, sostuvo que el capitalismo genera un sistema de clases en conflicto permanente, donde la clase dominante es la dueña del capital. En su obra Miseria de la Filosofía (1847) sostuvo que "*El sistema capitalista no precisa de individuos cultivados, solo de hombres formados en un terreno ultraespecífico que se ciñan al esquema productivo sin cuestionarlo*". En su lógica, el socialismo y la propiedad comunitaria resolverán las contradicciones del capitalismo, dando lugar a un orden social igualitario de plena participación.

Es importante señalar que nunca desarrolló el concepto de clase social, porque usó alternativamente como sinónimos los términos clase, estrato y estamento. Definió dos modelos de dominación uno general "puro" y otro más específico referido a coyunturas históricas (Giddens 1973).

En la *Ideología alemana* (1845) escrita con Engels, establecerán la concepción materialista de la historia, basada en que las condiciones materiales de producción determinaran lo que son los individuos. "*No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia*".

La forma en que el hombre produce no es ahistórica, consideran que a través del tiempo pueden reconocerse diferentes modos de producción. En sus propias palabras "*El modo de producción de la vida material condiciona los procesos de la vida social, política y espiritual en general*".

Temas de su interés

Su vida estuvo dedicada al estudio de la filosofía de la historia y su pensamiento giró en torno a que "la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas". Su gran interés fue el destino y liberación de la clase obrera como vehiculo del progreso social. Al respecto planteó que "la historia de la sociedad humana es una historia de lucha de clases". Sobre la burguesía dijo "… que no solo forja su propia destrucción sino también a su propio sepulturero: el proletariado" Materialismo dialéctico.

Respecto al comunismo sostuvo que este "…no es un estado que debe implantarse, un ideal al que hay que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual".

Con quienes discutió ideas

Proudhon escribió *Filosofía de la Miseria* y Marx le replicó con *Miseria de la Filosofía.* Según Sorel (1935) la enemistad entre Marx y Proudhon, se transfiere a la metodología revolucionaria. En una carta escrita por Proudhon a Marx, el 17 de Mayo de 1846, rechaza la idea de provocar luchas sangrientas análogas a las de la Revolución

Francesa diciendo "*Tales me parece que son las disposiciones de la clase obrera de Francia: nuestros proletarios tienen tan gran sed de ciencia, que hallaría entre ellos desfavorable acogida al que no les ofreciese más que sangre para beber*".

Del enfrentamiento entre ambos surgirá la posterior separación de la Primera Internacional de Trabajadores.

Reconocimiento de sus contemporáneos y generaciones posteriores

La obra de Marx ha influenciado fuertemente el campo de la política sufriendo diversas interpretaciones. En Rusia sus epígonos fueron los leninistas, los trotskistas y los stalinistas. En China Mao Tse Tung, quien señala la capacidad del campesinado para producir la revolución proletaria. En Francia su pensamiento ha modelado a intelectuales franceses como Levi Strauss, Sartre, Simon de Beauvoir y Bourdieu.

Lenin en "El Estado y la Revolución" (1986), obra escrita en 1917, realizó una interpretación de las ideas de Marx, con la finalidad de sostener y legitimar que la clase obrera tomara el poder para construir un Estado obrero (la dictadura del proletariado) y fundar una sociedad igualitaria y solidaria basada en la propiedad social de los medios de producción. Algunos autores, como Plejanov (1895, 1896, 1964), Lenin (1917) y Stalin (1938) han dicho que Marx y Engels originaron un sistema filosófico: el marxismo, basado en el materialismo dialéctico.

Althusser (1967, 1969) otro intérprete de la obra de Marx opinó que no existe una ciencia marxista sino un científico pionero en el estudio de los mecanismos de funcionamiento de la sociedad moderna, que da su gran contribución al reinterpretar la teoría del valor. Dentro de sus críticos, Karl Popper ha señalado lo que llama '*profecías*' marxistas, no cumplidas como el caso del proceso de cambio de las formaciones económicas. Respecto al método, no lo considera ciencia, remarcando su historicismo.

Obras publicadas.

Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro (1841)
Sobre la cuestión judía (1843)
La crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)
Manuscritos económicos y filosóficos (1844, publicado póstumamente en 1932)
Tesis sobre Feuerbach (1845, publicado póstumamente)
Trabajo asalariado y capital (1845)
La sagrada familia (con Engels, 1845)
La ideología alemana (Engels, 1845, publicado póstumamente)
La miseria de la filosofía (1847)
Manifiesto Comunista (con Engels, 1848)
Circular del Comité Central a la Liga Comunista (con Engels, 1850)
Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 (1850)
El 18 brumario de Luis Bonaparte (1851–1852)
La España revolucionaria (1854)
[Simón] Bolívar y Ponte (1858)
Contribución a la crítica de la economía política (1859)
La tecnología del capital: Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del manuscrito de 1861-1863)
El Capital (1864–1877. Sólo el libro primero fue terminado por Marx)
Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores (1864)
Salario, precio y ganancia (1865)
La guerra civil en Francia (1870–1871)
De las resoluciones de la Conferencia de Delegados de la Asociación Internacional de los Trabajadores Londres (con Engels, 1871)
Crítica del programa de Gotha (1875, publicado póstumamente)

Frases de Marx

"Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de lucha de clases".
"Charlar y hacer son cosas diferentes, más bien antagónicas".
"El estado moderno no es sino un comité que administra los problemas comunes de la clase burguesa".
"El hombre es el ser supremo para el hombre".
"El obrero tiene más necesidad de respeto que de pan".
"El poder político es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a otra".
“Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa”.
“La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo".
"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas formas el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".
"La peor lucha es la que no se hace".
"La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos".
"Yo no soy marxista".

El monumento como lugar de memoria y peregrinación

Lowenthal (1998) ha sostenido que “el pasado es un país extraño”, razón por la cual los objetos que lo representan y las reliquias así como los monumentos funerarios permiten actualizar la memoria colectiva sobre los hechos y personajes importantes de la historia de la humanidad.

Para este presente, Karl Marx escudriñó el pasado quiso darlo a conocer y explicarlo. Por sus méritos intelectuales y su aporte al desarrollo de la ciencia social es una figura merecedora del reconocimiento de las personas y del mundo científico.

Para Ribeiro Durham (1998:134) “…*entre mayor sea la carga simbólica otorgada en el pasado a un bien cultural, tanto mas ricas serán las posibilidades de su utilización futura. De ese modo, podemos concebir que haya ciertos bienes privilegiados en virtud de los significados que acumularon durante su historia*…”.

La historia de su lugar de entierro muestra este proceso de transformación desde un simple lugar de inhumación hasta un Monumento conmemorativo por expreso deseo de las generaciones posteriores.

Al fallecer Marx se lo inhuma en la parte Este del cementerio en una tumba de dimensiones modestas. En 1954, el partido Comunista de Londres decidió tributar un gran homenaje a su figura (en el marco de la guerra fría entre Estados Unidos y Rusia). Para ello, tomo la decisión de levantarle un gran monumento y procedió a trasladarlo a un lugar más preeminente y en 1955 creó un Fondo en Memoria de Marx.

El proyecto fue realizado por Laurence Bradshaw, escultor marxista, quien consideró que "*no solo es un monumento a un hombre sino a una gran mente y a un gran filósofo*". Tuvo el convencimiento que Marx “*hubiese preferido el tipo más simple de monumento*” y que “*él hubiese preferido estar en la tierra y no en el cielo*”. Es por esta razón que quiso "*expresar la dinámica de la fuerza de su intelecto, la amplitud, la visión y el poder de su personalidad junto con una sensación de energía, resistencia y dedicación al propósito"* (Lindsey 2007).

Bradshaw volcó la mayor fuerza expresiva en la cabeza y los hombros, el resultado fue un diseño de alto realismo agudizado por el material elegido, bronce fundido, que contrasta con la geometría del cubo de piedra (Fig. B), que implícitamente representa al

cuerpo. En un grado de mayor sutileza, colocó frases escritas por Marx eligiendo una tipografía de letras simples y de estilo modernista, creando un juego de fuertes oposiciones.

La totalidad del monumento duplica la talla de un hombre (Fig. D), sin embargo su ubicación espacial, en desnivel, al costado del sendero permite su contemplación a la altura de la visual del ojo. Esta disposición fue intencional pues el escultor intentó transmitir la idea que *"Marx estaba entre nosotros y no por encima de la gente"* y que la obra *"produciría el mismo efecto que si el mismo Marx lo hubiera hecho contrastando su silueta contra el cielo" …"No elevándose sobre la gente".* El escultor debió aceptar la conservación de la antigua lápida en el nuevo monumento, porque también se traslado a su familia.

Esta nueva tumba se ha convertido en un lugar de peregrinación política y turística, durante nuestra visita a Highgate encontramos junto a su tumba, como ofrenda, una fotografía que testimonia la visita de unos turistas (Fig. D). Existen evidencias documentales y fotográficas (Figs. E, F, G y H) que muestran a grupos y comitivas de provenientes de China y Rusia (© English Heritage 1970–1985) y de particulares (como matrimonios con sus hijos y jóvenes) que pasan por allí y le dejan flores.

Las peregrinaciones son viajes o recorridos que realizan las personas a un lugar significativo, santuario religioso o cívico, donde se homenajea un hecho histórico o a personalidades, tal el caso de la tumba de Napoleón, el monumento al soldado desconocido y otros similares.

La memoria colectiva esta basada en las necesidades del presente, a través de ella se construyen arquetipos sociales que sirven de referentes y en los cuales nos espejamos. El monumento funerario de Marx es un lugar de memoria que sirve a las generaciones sucesivas como forma de revalorizar su pensamiento y actualizar el pasado.

CONCLUSIONES

Si bien Karl Marx representa el ideal del sabio del siglo XIX con extensos trabajos, algunos realizados en colaboración con Engels y mucho de lo que la sociología es hoy se debe a él, su trascendencia y reconocimiento mundial se gestó por su actuación en el campo social como político que definió y dio identidad a la clase obrera y sentó las bases ideológicas de los partidos comunistas en el Mundo.

La trascendencia de la figura de Karl Marx en los campos de la filosofía, la sociología y la política, junto a su repercusión social le han otorgado un reconocimiento mundial y la lectura de su obra ha ayudado a conformar el pensamiento y la visión del mundo de sucesivas generaciones.

Son estas características las que permiten sostener que la construcción de su actual monumento funerario originó un lugar de referencia y peregrinación.

Es un ejemplo claro de lugar conmemorativo debido a la acción intencional de los vivos para conservar su memoria, que fue concebido para predicar sobre el significado que su existencia tuvo para la humanidad. Su finalidad es la de reforzar la identidad y pertenencia de los individuos mediante peregrinaciones periódicas de delegaciones oficiales de países de la órbita socialista. Esta actividad y su resonancia lo convirtieron, a su vez, en lugar turístico, donde lo importante es mostrar el "yo pasé", "lo visite" y aquí dejo mi recuerdo.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis
1967 *La revolución teórica de Marx.* Siglo XXI
1969 *Para leer el capital*. Siglo XXI.

blogs.laweekly.com/westcoastsound/noagemarx.jpg Figura G

BOURDIEU Pierre
1989 Homo Academicus Siglo XXI.

© English Heritage. NMR Reference Number: AA074720 Caption: A group of Chinese visitors at the tomb of Karl Marx, the political philospher. He was originally buried in a more modest grave in the East Cemetery, but his remains were moved to the current grave in 1954. Photographer: John Gay. Date Taken: 1970 - 1985 Collection: John Gay Archive Holder: English Heritage NMR http://viewfinder.english-heritage.org.uk/gallery. Figura E

© English Heritage. NMR Reference Number**:** MF001702/04. Caption: A group of Russian diplomats gathered round Karl Marx's tomb in the East Cemetery with a group of police and media approaching in the distance. Photographer: John Gay Date Taken**:** 1984 Collection: John Gay Archive Holder: English Heritage NMR http://viewfinder.english-heritage.org.uk/gallery Figura F

GIDDENS, Anthony
1973 *Estructura de clases en las sociedades avanzadas.* Alianza Universidad. Madrid.

LINDSEY Christine
2007 Laurence Bradshaw. Morning Star abril 3 de 2007
http://www.grahamstevenson.me.uk

LOWENTHAL, David
1998 El pasado es un país extraño. Madrid. Akal Universitaria.

LUCKACS, Gyorgy
1955 *Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme*. En La nouvelle Critique, nº 66, Junio. Paris.

PLEJÁNOV G
1964 OBRAS ESCOGIDAS Editorial Quetzal; Buenos Aires.
1895 Ensayo sobre la concepción monista de la historia.
1896 Ensayos sobre la historia del materialismo.

POPPER Karl, 2006 La sociedad abierta y sus enemigos. Paidos

LENIN V. I.
1986 El Estado y la Revolución (1917) Editorial Planeta-Agostini, Barcelona (España***)***

STALIN Joseph
1938 Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico

RIBEIRO DURHAM Eunice

1998 Cultura, patrimonio y preservación, Alteridades julio-diciembre, vol. 8 nº 16 Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa Distrito Federal.

SOREL, Georges
1935 *Reflexiones sobre la violencia*. Santiago de Chile. Ercilla

THOMAS, Lewis Vincent
1993 *Antropología de la Muerte.* FCE, México.

www.flickr.com/photos/40461422@N04/3879106098/ Figura H

Lámina 1



Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Hamburg
Verlag von Otto Meissner.
1867.

Figura A

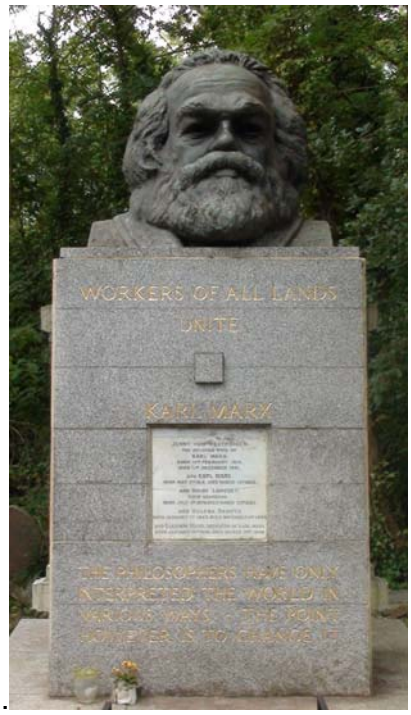


Figura B



Figura C



Figura D

Lámina 2



Figura E



Figura F



Figura G



Figura H

EL CEMENTERIO DE LA PLATA: TESTIMONIO DE LAS PERSONALIDADES DESTACADAS DE LA CIUDAD

Virginia Dubarbier y Susana Shimko

CONICET - Facultad de Ciencias Naturales y Museo UNLP
virginiadubarbier@yahoo.com.ar

El cementerio da pruebas del origen y asentamiento de una población que ha habitado y permanecido en el tiempo, en un territorio. Este valor histórico del cementerio refleja, si la comunidad aún permanece establecida en ese territorio, la continuidad de la existencia de sus habitantes, su vigencia. Por otra parte, en caso de haber desaparecido esa comunidad, el cementerio es revelador de su tránsito en una determinada franja temporal, su memoria. A su vez, contiene gran número de indicios sobre la comunidad que lo levantó y permite identificar a sus integrantes y reconstruir su genealogía. A través de los monumentos, por la ubicación espacial de los mismos, se puede individualizar a sus ocupantes y documentar, entre otras, sus pertenencias sociales y profesionales.

Estructura del Cementerio de La Plata

El Cementerio de La Plata cuenta con sectores claramente determinados que mencionamos a continuación: el de nichos, el de bóvedas y panteones, el de inhumaciones en tierra, el del osario general, el destinado a dos salas para velatorio, el del Oratorio Santo Cristo (Iglesia) y el del edificio administrativo.

El sector de Bóvedas y Panteones está constituido, sin contar los lotes especiales, por dos mil ciento once construcciones funerarias ubicadas en dos mil doscientos diez lotes. Cada uno, de tres metros de frente por tres metros de fondo, constituye un módulo que a veces se presenta aislado o, en otros casos, se encuentra agrupado formando manzanas de dos, cuatro, seis u ocho lotes. En sus orígenes, según el plano de 1915, cada sección, de planta cuadrada, estaba cruzada por diagonales y ostentaba un entramado ortogonal y simétrico a cada uno de los ejes vertical y horizontal. En la actualidad quedan algunos vestigios de las diagonales en las cuatro secciones más antiguas del sector. En la planificación reflejada en el plano mencionado las secciones eran diez (A-B-C-D-E-F-G-H-I-J) y tenían la misma cantidad y distribución de lotes, excepto H e I que poseían la mitad de la superficie que las restantes. En la actualidad las secciones son diecisiete, con cantidad desigual de lotes y están denominadas en orden alfabético desde A hasta R, quedando excluidas las letras E y Ñ. Cada construcción lleva en su fachada una letra mayúscula y un número que indican, respectivamente, a que sección pertenece y qué ubicación tiene dentro de la misma (Figura 1).

En las plazas y en los lotes especiales de las diagonales se encuentran monumentos destinados a homenajear a personalidades destacadas y a entidades públicas.

A partir del recorrido del cementerio, especialmente del sector de bóvedas y panteones, se señalan figuras relevantes de la historia de las letras de nuestra ciudad. En este trabajo se evocarán, entre otros, a los poetas de la llamada “primavera fúnebre”. Parte de ellos han sido homenajeados con monumentos en el ámbito público del mencionado sector del Cementerio Municipal de La Plata (CMLP).



Figura 1. Sector de Bóvedas y Panteones.

Representantes significativos del primer momento platense por su aporte a la cultura nacional

Hacia el momento en el que se planificó La Plata, la Ciudad de Buenos Aires era la única, en la "vasta extensión argentina" que tenía contacto con las ciudades europeas. La Nueva ciudad capital se proyectó en la planicie pampeana a sesenta kilómetros de distancia de la Capital Federal sobre un área cuadrada sin historia. Sobre esta se erigió la ciudad planificada con su Bosque, sus calles perpendiculares con arboledas propias, diagonales, plazas, construcciones que permitieron su funcionamiento, levantadas a partir de 1882, año de su fundación. Entre estas, el Museo de Ciencias Naturales, la estación de trenes, la Universidad, la Catedral, la Parroquia San Ponciano, el Teatro Argentino, de estilo neoclásico, el cementerio, que fue construido fuera y lindante al cuadrado de la propia ciudad. Esta situación de ciudad en construcción favoreció a que La Plata fuese la primera ciudad, en todo el país, en contar con iluminación eléctrica. El museo arqueológico fue uno de los primeros del mundo. Los hombres que la abordaron en los comienzos no eran oriundos de ella, provenían de Europa y tenían asiento en la ciudad de Buenos Aires. Fueron los que crearon los cimientos materiales e inmateriales donde se asentarían las nuevas generaciones nativas. El carácter incipiente de este paisaje urbano y social, sin símbolos ni tradiciones, generó una ciudad con idiosincrasia propia que favoreció el surgimiento de hombres dedicados a la creación literaria que fueron los que hicieron que La Plata fuese reconocida como la ciudad de los poetas. "….*El medio ambiente es, ineluctablemente el intermediario entre la sensibilidad de un poeta, por ejemplo, y las modalidades de la belleza que canta…"* (García Saraví, p 542,1963)

Matías Behety

La actividad creativa del poeta uruguayo Matías Behety, considerado el primer poeta platense, no fue influenciada por la nueva ciudad debido a su corta vida. Este poeta que nació en Montevideo el 18 de mayo de 1849, de ascendencia vasco-francesa, vivió y se formó en la ciudad de Buenos Aires, donde siguió la carrera de derecho aunque le faltó presentar su tesis para recibirse. Fue invitado a venir a La Plata por Ismael Uzal para trabajar como periodista en el Diario La Plata, de su propiedad, inaugurado el 1° de

septiembre de 1884. Este poeta reconocido por su inteligencia en las aulas universitarias, vino a pasar sus últimos días a La Plata. Trascendió más que por su obra literaria por los avatares de su muerte. Estos permitieron que su figura y obra no quedaran en el olvido.

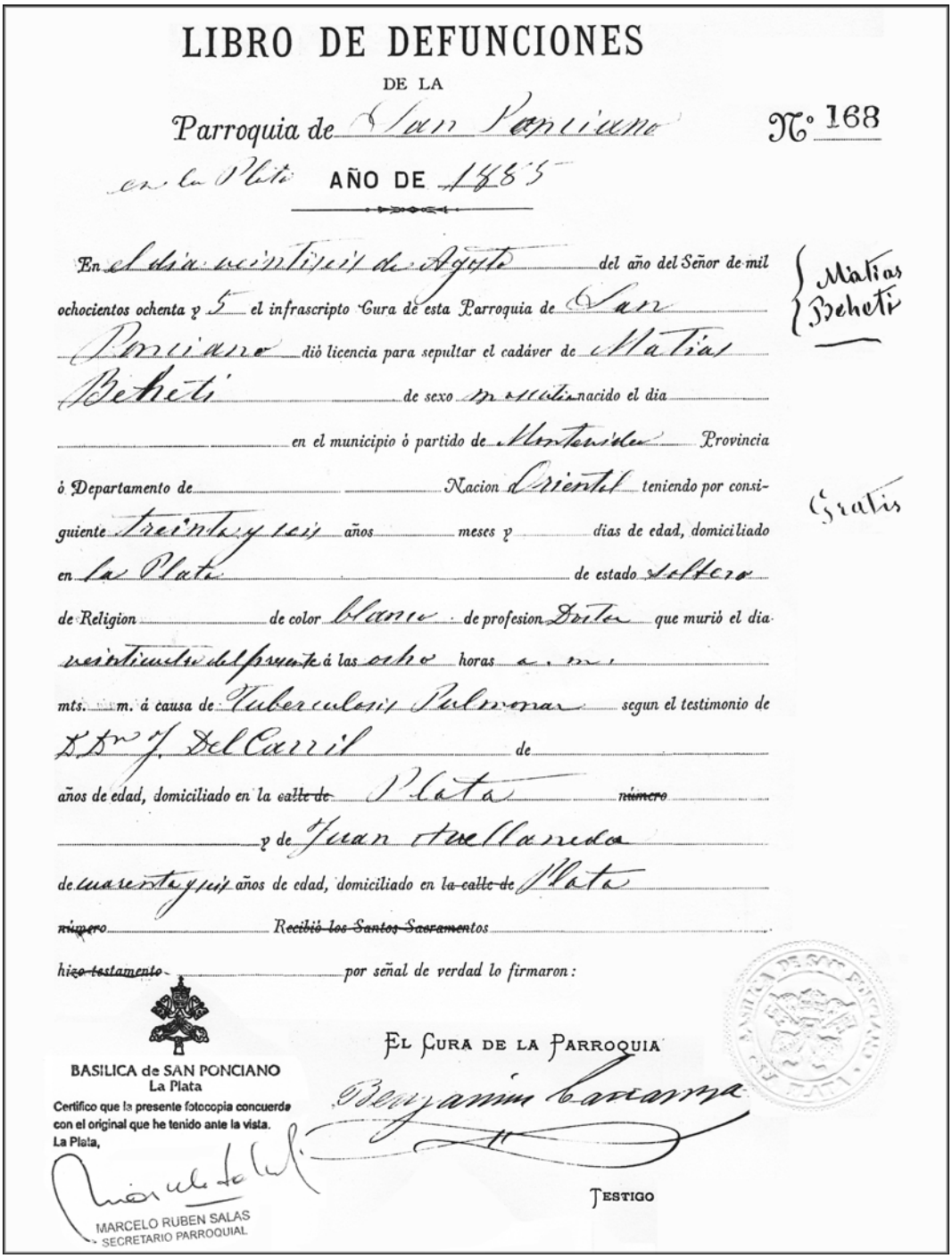
Behety residió, hasta mayo de 1885, en la ciudad de Buenos Aires, fecha en que decidió radicarse en La Plata, en diagonal 80 entre 4 y 5, en las proximidades de la imprenta del diario y de la estación de trenes. Accedió, de esta manera, a la invitación de su amigo Uzal, quien había pensado que la pujanza de la ciudad, recién fundada, podría influenciar, en forma favorable, en el ánimo de su amigo y hacer que saliera de su estado de abandono a la bebida. Llegó a escribir sólo algunos artículos periodísticos y dejó de escribir poesía. Debilitado, fue víctima de una "tuberculosis pulmonar" (diagnóstico del Dr. Francisco Del Carril). Falleció a los treinta y seis años, en el Hospital General de la Provincia de Buenos Aires en Melchor Romero, el 24 de agosto de 1885 (según datos asentados en el Folio 168 del libro de Defunciones N°2 de la Parroquia de San Ponciano, lugar donde se registraban los nacimientos, matrimonios y defunciones).

En el Acta de defunción el apellido "Beheti" está mal escrito y la palabra "gratis" indica que se trataba de una persona indigente. Fue llevado al enterratorio general del hospital y rescatado del mismo a las horas, por su amigo Uzal cuando se enteró del destino que había tenido el cuerpo de Matías. Luego de la ceremonia fúnebre que sus amigos oficiaron fue sepultado en el cementerio de Lomas de Tolosa. El cortejo fúnebre fue presidido por Monseñor Benjamín Carranza, clérigo de San Ponciano, seguido por Antonino Lamberti y Leandro N. Alem, entre sus más allegados. Cuando este camposanto fue clausurado, los cuerpos depositados en él fueron trasladados al cementerio de La Plata inaugurado al público el 19 de enero 1887. El cuerpo de Matías Behety, sin identificación por la pérdida de su cruz no fue reclamado, pasaría entonces al osario. Quedó en el depósito hasta marzo de 1908, cuando por el llamativo estado de conservación del ataúd despertó curiosidad y fue abierto; descubrieron un cuerpo momificado. Hecho que impactó en la sociedad y en los científicos platenses. El cuerpo momificado fue llevado al cementerio de La Plata y expuesto allí, por varios años, a caravanas de visitantes. Finalmente fue reconocido el 11 de abril de 1923 por Antonino Lamberti, su mejor amigo y hermano de su novia. Ella había muerto a temprana edad, el 11 de septiembre de 1880. Al día siguiente de su muerte, Behety escribió, quizás, su último poema, "María", dedicado a su amigo Lamberti. La pérdida de su novia fue la causa de la ausencia de horizonte en la vida de Behety que se abandonó a la bebida y a la enfermedad. Su cuerpo momificado descansa en el lote 104 de la Sección J del Sector de Bóvedas y Panteones del Cementerio de La Plata (Expediente B-104- Sección J de Obras Particulares de la Municipalidad de La Plata-AOPMLP) en un mausoleo (hipogeo) de granito pulido rodeado por barandas de bronce, en sus laterales y en su parte posterior (según una foto sacada en el momento de su inauguración). El mismo fue erigido por iniciativa de su sobrino Alejandro Menéndez Behety, con la intervención del arquitecto Ceferino Corti, del constructor Pedro Bellingeri y del escultor F. P. Scalamandré quien esculpió el busto, en mármol blanco, sobre un pedestal, antepuesto, a la altura de la base del obelisco que lleva esta inscripción: "*A Matías Behety. Falleció el 28 de agosto de 1885*", fecha que no concuerda con la registrada en el certificado de defunción (Figura 2). En la base cóncava sobre la que se asienta el busto del poeta, hacia el fondo del hueco hay una placa recordatoria con el siguiente epitafio: "*Monumento erigido a la memoria del Doctor Matías Behety por la familia Menéndez Behety 1925*". Inmediatamente debajo del busto, sobre el pedestal otra placa que dice "Sociedad Argentina de Escritores SADE Filial La Plata / Al poeta Matías Behety 1885-24 *agosto-1975.* Los planos de este hipogeo fueron presentados el 22 de octubre de 1924 y el final de obra fue otorgado el 21 de julio de 1925 (AOPMLP). El 1° de noviembre de 1925 el cuerpo de Matías Behety fue ingresado al monumento (Figura 3).

Ese domingo, junto con alrededor de cincuenta personas, Alejandro Menéndez Behety y Antonino Lamberti, encabezaron y dirigieron la ceremonia en homenaje al poeta, frente a su mausoleo (Manacorda, 1948).

En la actualidad, al monumento le faltan los barrales de bronce; el busto presenta roturas en la zona de la nariz y la cabeza está fracturada y separada a la altura del cuello (Figura 4).

Desde 1949, en homenaje a este escritor, mediante Ordenanza Municipal Nº 1765, la calle 57 (ex *Catamarca*) fue asignada con el nombre de “Matías Behety”.



LIBRO DE DEFUNCIONES

DE LA

Parroquia de San Ponciano N° 168

en la Plata AÑO DE 1885

En el dia veintisiete de Agosto del año del Señor de mil ochocientos ochenta y 5 el infrascripto Cura de esta Parroquia de San Ponciano dió licencia para sepultar el cadáver de Matias Behety de sexo masculino nacido el dia en el municipio ó partido de Montevideo Provincia ó Departamento de Nacion Oriental teniendo por consiguiente treinta y seis años meses y dias de edad, domiciliado en La Plata de estado Soltero de Religion de color blanco de profesion Rentista que murió el dia veintisiete del presente á las ocho horas a. m. mts. m. á causa de Tuberculosis Pulmonar segun el testimonio de D. Dn. J. Del Carril de años de edad, domiciliado en la calle de Plata número y de Juan Otero Maneda de cuarenta y seis años de edad, domiciliado en la calle de Plata número Recibió los Santos Sacramentos hizo testamento por señal de verdad lo firmaron:

Matias Behety

Gratis

El Cura de la Parroquia

Benjamin Lacanna

Testigo

BASILICA de SAN PONCIANO
La Plata
Certifico que la presente fotocopia concuerda con el original que he tenido ante la vista.
La Plata,

MARCELO RUBEN SALAS
SECRETARIO PARROQUIAL

Figura 2



Figura 3



Figura 4

Miguel Cané, en su obra *Juvenilia,* publicada en 1884, se refiere a Matías Behety en estos términos:

"…. Había bebido. Apenas la luz dio en su rostro, sentí mi sangre afluir al corazón y oculté la cara para evitarle la vergüenza de reconocerme. Era uno de mis condiscípulos más queridos, con el que me había ligado en el Colegio. Una inteligencia clara y rápida, una facilidad de palabra que nos asombraba, un nombre glorioso en nuestra historia, buena figura, todo lo tenía para haber surgido en el mundo. Había salido del Colegio antes de terminar el curso y durante diez años no supe nada de él. ¡Cómo habría sido de áspera y sacudida esa existencia, para haber caído tan bajo a los treinta años!" (Cané, p11)

En otro párrafo el mismo autor continúa

"…¿Recordaré otra inteligencia brillante, apta para la percepción de todas las delicadezas del arte, fina como el espíritu de un griego, auxiliada por una palabra de indecible encanto y un estilo elegante y armonioso? ¿Recordaré ese hombre, que sólo encontró flores en los primeros pasos de su vida, que marchaba en el sueño estrellado del poeta, al amparo de una reputación indestructible ya? Era bueno y era leal, amaba la armonía en todo y la mujer pura le atraía como un ideal…" (Cané, pp 11/12)

Pedro B. Palacios (Almafuerte)

Otro poeta, maestro y orador que vivió sus últimos trece años en la ciudad fue Pedro Benjamín Palacios, o Almafuerte (uno de sus seudónimos entre otros tantos).

Nació en San Justo, en la provincia de Buenos Aires, el 13 de mayo de 1854 y falleció a los 62 años en La Plata, el 28 de febrero de 1917, por "esclerosis renal", según certificado médico del Dr. E. Bejarano. El día 2 de marzo de 1917, a las 16:00 horas fue tumulado provisoriamente (según Resolución del Honorable Concejo Deliberante que obra en el Expediente A-150-1917) en el nicho 32, arcada F de la Sección 2ª del Cementerio de La Plata. El médico que certificó la defunción fue el Dr. E. Bejarano (Acta de tumulación N°1123- Acta de Registro Civil N°90- Sección 3^{era}).

Sus restos, desde 1965, descansan en el monumento (hipogeo) que se encuentra en la plazoleta central de la Sección D. Fue construido por la Ordenanza Municipal N° 2901 del 19 de junio de 1962. Esta dejó sin efecto la ubicación anterior dispuesta por el

artículo 1° de la Ordenanza N° 2853/1961, que destinaba los lotes 124 a 129 de la Sección I del Cementerio Municipal.

El monumento está emplazado en un entorno arbolado sobre una plazoleta de diseño curvilíneo construida en piedra. En 1965 René Palermo lo construyó siguiendo el proyecto de los arquitectos Manuel José Sorarrain y su hermano Ubaldo Antonio, quienes contaron con el asesoramiento del Profesor Lázaro Seigel.

Tres escalones amplios, de escasa pendiente permiten acceder al mausoleo.

Este presenta una plataforma hexagonal que tiene dos escalones en sus lados libres y en los otros, lleva tres grandes alerones, cóncavos hacia afuera, de base ancha que se estrechan en su ascenso (Figura 5).



Figura 5



Figura 6

Sobre esta plataforma, en su centro, se emplaza otra de unos cuarenta centímetros de alto, también hexagonal, de lados desiguales pero simétricos. En las caras perimetrales más grandes de esta plataforma se hallan inscripciones cinceladas. En una de ellas, en la cara que mira al Este: "*Educar no es convencer, es vencer"*, en la orientada al Oeste: "*El hombre se debe a todos, no a uno solo"* extraído de "Evangélicas" (Almafuerte, sin año, p187) en la orientada al Sur, se lee el siguiente epitafio extraído de su poesía "Confiteor Deo" (Parte I: 2da estrofa, vv. 3 y 4) "*Las notas de mis versos son notas graves / Como la de los Salmos de la Escritura*" (*Ibíd.*, p86) (Figura 6).

Cada uno de los alerones de hormigón blanco, lleva una palabra en bronce cromado. En uno de ellos, "*Almafuerte*", su seudónimo, acompañada de una cruz grande y estilizada, en otro, "*Maestro"* y en el tercero "*Poeta".*

El acceso al monumento tiene una pendiente suave. Podemos recorrer el mausoleo, entrar en él, transitar alrededor de los alerones. Está abierto hacia dentro, hacia afuera y hacia la bóveda celeste; sus formas aluden movimiento. Los alerones no terminan en sí mismos, la proyección de sus líneas tienden al infinito: se impone accesible y al mismo tiempo, inalcanzable.

Almafuerte en su obra deja ver su sentimiento religioso. Piensa al hombre como víctima del mal. Para el poeta la maldad es una fuerza superior que se impone a los seres humanos y les quita toda posibilidad de resistirse a ella. El Dios de Almafuerte es responsable del mal, es "esa potencia inhumana y oscura" que le impide al hombre enfrentarlo y vencerlo. Quedó expresado en el *Trémolo* y *Páginas Negras* (Di Paola*, 1963)*.

Palacios se indigna al reconocer la omnipotencia e inconmensurabilidad de Dios y en su impotencia recurre a la blasfemia. En las estrofas que siguen la Tierra es el calabozo y Dios el carcelero

> Señor: ¿Cuándo dejarás de ser silencioso, como el capataz de un ingenio de azúcar o de una cuadrilla de camineros?
> ¿Por qué permites que los hombres hagan fatalmente aquello mismo que repudian?
> ¿Por qué pusiste en mis manos esta mala bujía, si no me sirve nada más que para comprobar las tinieblas?
> Dios adusto, Dios frío, Dios con libreto de entrada y salida como un carcelero, Dios que necesita del dolor, Dios que inventó las lagrimas/¡Vete a tu Olimpo...! (Páginas Negras, capítulo XII, vers. 4, 7, 9 y 25) (Almafuerte, sin año, pp 121-122)

Minellonó menciona en su libro una de las cartas que Francisco López Merino envió a su amigo Marcelo Saraví Cisneros en 1921, desde La Plata. En ella escribe acerca de los hombres de la cultura nacional y universal, entre ellos, de Pedro B. Palacios de la siguiente manera:

> "Pero… hablemos de algo… de Almafuerte, de "Roldán", de Shakespeare, de Goethe, de Beethoven, de Chopin, de cualquiera de nuestros viejos camaradas coronados en el limbo de los inmortales. De Almafuerte, hace ya tiempo que no tengo noticias; desde que el pobre dejó de sufrir no he oído su voz clara ni admirado su gesto rudo. Sin embargo, a menudo lo evoco, o más bien evoco su gigantesca sombra, pero se me hace pedazos la voz en la garganta cuando intento recitar alguna de las colosales estrofas del "Apóstrofe", ese poema tan poco perfecto y tan preferido por mí"

La obra de Almafuerte, considerada por los críticos de la época como opuesta a las estéticas imperantes, adquiere en la percepción de López Merino una justa valoración (Minellonó, 2000, p27)

Es de destacar en Palacios la profunda convicción de sus ideas. Él ejerció la docencia en Mercedes (1881/1883) y luego en Chacabuco (1883/1887). En 1884, en ocasión de la visita que Sarmiento hiciera a esta última localidad, Almafuerte demostró, una vez más, su aptitud como orador en el discurso de bienvenida que había preparado para recibirlo. Sarmiento conmovido por sus palabras le ofreció instalarse en Buenos Aires. Fue entonces cuando Palacios le respondió "Yo me quedo en el desierto; y cuando la pampa se haya poblado, me iré de maestro al Chubut"

El 23 diciembre de 1916, la cámara de Diputados de la Nación le concedió una pensión de $200 mensuales de por vida. En la ceremonia el Dr. Oyhanarte y Joaquín V. González le expresaron la admiración y gratitud de sus contemporáneos. Esta suma nunca la llegó a cobrar debido a que falleció.

Los últimos diez años de su vida se había instalado en la casa de la calle 66 N°530. La Municipalidad platense adquirió este inmueble en 1921 (ordenanza N° 27). En 1929 la Agrupación Bases se hace cargo de la propiedad y el Concejo Deliberante le otorga una remuneración mensual para la creación de una biblioteca pública; de un Museo, con las pertenencias de Almafuerte; para acondicionar la casa y, para difundir su obra literaria. En 1936 la propiedad es declarada Monumento Provincial y en 1961 pasa a ser considerada Monumento Histórico Nacional (Decreto N° 932). Veinte años después, la biblioteca fue trasladada. Actualmente se encuentra en 49 N° 835 entre 10 y 11, sede del Complejo Bibliotecario Municipal "López Merino" que funciona en el Palacio del mismo nombre.

Desde 1945, hasta el presente, el Museo Almafuerte está a cargo del municipio (Museo Almafuerte, 200?).

En la ciudad de La Plata, la calle 43 lleva el nombre del poeta (Ordenanza 10/1917)

Escritores de la Primavera Fúnebre

Otros de los escritores que hicieron que la ciudad fuese reconocida como favorable a la poesía y dieron inicio a la escuela platense de poetas, fueron los de "la primavera fúnebre" llamados así porque los vinculó un destino trágico que truncó sus vidas a temprana edad, a causa de enfermedad en algunos de los casos o, en otro, por la decisión de haber puesto fin a su vida. Ellos nacieron entre la última parte de del siglo XIX y principios del XX, compartieron los inicios de la ciudad y formaron parte de los notables que la marcaron.

Entre ellos citamos a Abigail Lozano, Pedro Mario Delheye, Héctor Ripa Alberdi, Francisco López Merino y Alberto Mendióroz.

Abigail Lozano, nació el 15 de junio de 1892. En su breve existencia, escribió su único libro *Los ojos en los astros* que fue publicado el año de su muerte, acaecida el 11 de septiembre de 1914, a los veintidós años. El libro fue el resultado de una recopilación de poemas que escribió entre los 17 y 20 años. En su poema "*El poeta conoce su destino*" anticipó el inevitable fin de su existencia

No, no puedo morir… Quiere mi sino
que cumpla un fin mi formalismo humano,
y si me postra ahora en el camino,
resurgiré mañana soberano…

No, no puedo morir, pues el Destino
tiene un Ritmo fatal, y no es en vano
marchar de decadente peregrino
a quien lleva un infante de la mano…

En el prólogo dirigido al "Lector" anticipa su despreocupación formal y sintetiza en la siguiente expresión su tendencia romántica e incipiente hacia la vanguardia futurista iniciada en Europa con Felipe Tomás Marinetti: "*consulté el oído y obedecí al espíritu*". Los poemas *Nirvana* y *Dijo la muerte* entre otros, ejemplifican sus palabras. Su corta vida sólo nos dejó entrever a un poeta que potencialmente pudo haber sido el primer vanguardista argentino (Degiuseppe, 1980 Pp 51/52).

Falleció a causa de "tuberculosis miliar" diagnosticada por el Dr. G. Cavazzutti.

Sus restos se encuentran, desde el 17 de diciembre de 2007, en el Osario del Cementerio de La Plata. Al día siguiente de su deceso, el 12 de septiembre de 1914 (Acta del Registro Civil N° 344 - Sección 2ª y según el Acta de inhumación N°35450 del Archivo del Cementerio Municipal de la Plata (ACMLP) fue inhumado en la sepultura número 25, Tablón E, Sección 11 ª. El 11 de septiembre de 1919, fue trasladado al nicho 21, arcada 63, de la Sección 1ª.

Pedro Mario Delheye es otro de los jóvenes poetas fallecido a temprana edad; a los 24 años. Al cumplirse un año de este hecho trágico, en su homenaje, sus amigos editaron *La vida interior y otros poemas*, una selección de sus mejores poesías que dejan ver el mundo de este escritor, sus preferencias literarias, su fe cristiana, su formación mística. Esta última trasciende en su poesía y aparece como un rasgo que lo caracteriza e identifica en el entorno de sus contemporáneos. La poesía "Autorretrato" testimonia: su forma de vida, sus lecturas bíblicas, su mirada y su afinidad literaria europeas: "*Mejor que en estas urbes de América, estaría/en Brujas o en cualquier ciudad de lejanía como mi noble amigo Rodenbach…"*

En la poesía "Bajo la tarde de oro plena de luz cristiana" se refleja su creencia religiosa y su pensamiento místico. Este último es un rasgo que lo identifica entre los poetas de su generación que queda ejemplificado en las siguientes dos últimas estrofas del poema "Mística (Degiuseppe, 1980 Pp. 57/59)":

Una mirada suave,
unas manos tranquilas,
la costura olvidada
por sobre las rodillas,
y el pensamiento ausente
del mundo y de la vida."

En la ciudad, la diagonal 107, que va de 6 esquina 37 a 8 esquina 39, lleva su nombre y existe una placa con la siguiente inscripción: Diagonal Pedro M. Delheye. Ordenanza N°1613. 1949.

Nació en Buenos Aires, el 6 de febrero de 1894 y falleció el 9 de octubre de 1918 en La Plata.

Pedro M. Delheye, de profesión abogado y estado civil soltero, falleció de "Tifoidea" según diagnóstico del Dr. M. Cieza Rodríguez. Al día siguiente de su deceso fue tumulado en los lotes 75 y 76 de la Sección F. (Según ACMLP, acta N° 2883 –Acta Registro Civil N° 157- Sección 1ª). El 18 de abril de 1927 fue trasladado a la bóveda 72 de la Sección J. Expte. D188/927 y desde el 25 de octubre de 1937 sus restos descansan en la bóveda 65 de la Sección M.

Esta construcción (Figura 7) fue un proyecto del Ingeniero Orión Berga Brambilla, la construyó Julián Zarate y su final de obra se obtuvo el 15 de septiembre de 1937 (Según datos del AOPMLP). Presenta líneas simples tiene, en su parte superior, un frontón rectangular. Detrás de este, otras dos áreas rectangulares, de escasa altura, se suceden escalonadamente y culminan en una cruz (Figura 8).



Figura 7



Figura 8

En la parte inferior presenta un zócalo martellinado de menos de un metro de altura, con aristas resaltadas. Una pilastra decorativa, a cada lado de la puerta, le da a la

fachada una lectura rítmica, por la superposición de planos. Dos escalones de mármol blanco permiten el acceso, a través de la puerta de varillas de hierro torsionadas. Una placa, sobre la puerta, nos indica que la construcción pertenece a la familia Delheye; no se halla ninguna otra que esté referida al poeta. En la fachada quedaron las marcas de una placa que fue quitada, pero no sabemos si estaba dedicada a él.

Héctor Ripa Alberdi fue otro de los poetas que falleció muy joven, a los 26 años. No era platense, nació en Juárez el 26 de enero de 1897. Luego se radicó en La Plata donde cursó la escuela secundaria y luego sus estudios universitarios. Se destacó como conferencista. Viajó a México y Perú por muy poco tiempo.

En México expuso *"Por la unión moral de América*" en la sesión inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudiantes. En esa oportunidad también estuvo por breve tiempo en Perú. A su regreso, por su meritoria trayectoria, la Facultad de Humanidades lo nombró profesor de la cátedra de Lectura y Comentario de Textos Literarios. Se destacó por sus trabajos de crítica literaria y como ensayista. En 1920 se publicó su libro de poemas *Soledad* y en 1923, *El reposo musical*. En algunos versos de este último se pueden leer el vaticinio de su muerte: *"…El frío muerde sin piedad mis carnes./Crece en mi pecho una letal congoja…/¿será la vida que de mí se aparta?/¿será la muerte que invisible ronda?..."*

En la poesía de Ripa también aparece la influencia de Virgilio, en aquellos versos referidos al trabajo y al paisaje campestre inspirados en las vivencias de sus primeros años de vida (Degiuseppe, 1963 Pp. 61/65) : *"…Entre una nube de gaviotas blancas,/ en la tendida placidez del llano,/ labra el labriego la olorosa tierra/ al paso lento de los bueyes mansos…*" (El labriego del alba)

Héctor Ripa, estudiante, soltero, falleció en La Plata el 13 de octubre de 1923, de "neumatosis espontánea" (Según diagnóstico del Dr. Cavazzutti). Fue tumulado en la bóveda 41 de la Sección D (Según ACMLP -acta de defunción N°4397 – Acta del registro Civil N°319 – Sección 1ª). Desde el 12 de octubre de 1925 sus restos se encuentran en la bóveda 6 de la Sección J. La construcción la proyectó el Ingeniero Juan Urrutia, la construyó Pedro Bellingeri y el 2 de octubre de 1925, según datos del AOPMLP, se obtuvo el final de obra.

La construcción presenta techo a dos aguas, antorchas flamígeras y una cruz en el extremo acuminado de su frente principal (Figuras 9 y 10). Por encontrarse en una esquina tiene dos fachadas. La puerta que se repite en ambos frentes tiene por encima una franja en granito negro y sobre esta una ventana ojival con un vitral. Todo el conjunto y el vano de la puerta están revestidos con un gran marco perimetral resaltado, con molduras en relieve y escalonadas. La puerta de la fachada principal tiene dos peldaños en granito negro, material que está presente, también, en el peldaño de la otra puerta y en el zócalo de unos treinta centímetros que rodea a la construcción. La fachada gris clara en piedra semipulida contrasta con el negro pulido. De las cinco placas recordatorios que se encuentran en el frente principal, una corresponde a Héctor Ripa Alberdi pero no hace referencia a su actividad profesional. En la ciudad, la diagonal 112 lleva su nombre y se encuentra una placa que dice: "La Ciudad de La Plata al espíritu armonioso de Héctor Ripa Alberdi Ordenanza 709 de 1939".



Figura 9



Figura 10

Francisco López Merino "*Panchito*" nació en La Plata, el 6 de julio de 1904 en el domicilio de calle 53 N°683 (Según Acta de nacimiento 1274 de fecha 3/X/1904) y falleció cuarenta y cinco días antes de cumplir los 24 años. Se suicidó.

Borges en el poema “A Francisco López Merino” incluido en *Cuaderno San Martín* se refiere a su muerte de este modo:

> Si te cubriste, por deliberada mano, de muerte,
> si tu voluntad fue rehusar todas las mañanas del mundo,
> es inútil que palabras rechazadas te soliciten,
> predestinadas a imposibilidad y a derrota.
> Sólo nos queda entonces
> decir el deshonor de las rosas que no supieron demorarte,
> el oprobio del día que te permitió el balazo y el fin...” (Borges, 1974 p 93)

Cuando finalizó la construcción de la suntuosa casa de 49 entre 11 y 12 N°835 (actual Biblioteca Municipal "Francisco López Merino" donde actualmente funcionan tres bibliotecas). Esta vivienda de amplios patios y jardín fue el ámbito de juegos y de actividades creativas que compartió con sus seis hermanas. Cuando “Panchito” tenía siete años, el 23 de junio de 1911 falleció su padre, Francisco Tiberio, a los 43 años, por “hemorragia cerebral”. Este fue tumulado en la bóveda 17 de la Sección C, provisoriamente, y luego trasladado, a fines de 1912, a la bóveda familiar 33 de la misma sección que acababa de ser construida. Su hermana María América (Meque) falleció a los 22 años, el 15 de agosto de 1922 por “tuberculosis pulmonar” y fue tumulada en la misma bóveda familiar que lleva el nombre “Familia de Francisco T. López” (Figura 11). La mencionada construcción es una bóveda de estilo neoclásico que no posee placas recordatorias del poeta. Se encuentran las huellas de dos placas que fueron quitadas, nos queda la duda si alguna de ellas fue dedicada a él (Figura 12). La bóveda la proyectó el arquitecto Scipio Pelanda Ponce y la construyó Natalio Logiudice.

Su nombre completo era Marcelino Francisco López Merino, falleció por herida de bala, el martes 22 de mayo de 1928, en su domicilio de la calle 7 N°1071. (Según Acta de tumulación N° 5901-fecha 23/V/1928 del ACML). Sin embargo la Partida 162 (fecha 23/V/1928) del acta de defunción del Registro Civil de la Sección 1era figura que falleció "en el local de la Asistencia Pública" según certificado médico del Dr. Juan B. Mendy

Fue tumulado al día siguiente en la bóveda C33

Al mes de la muerte de López Merino, el Dr. Henríquez Ureña expresó en ocasión del homenaje que la Facultad de Humanidades le hiciera al poeta "que en sus composiciones había expresado más que los sentimientos, la esencia de los mismos" (Minellono, 2000)

La madre de Panchito, América Merino, falleció el 27 de junio de 1963. Su novia, María Enriqueta Argüello (Chun) nunca intuyó el trágico fin del joven. Ella falleció el 31 de agosto de 2001.

Citamos sus obras publicadas: Tono Menor (Poesía), publicación del autor, La Plata, 1923. Las Tardes (Poesía), Editorial Latina, Buenos Aires, 1925.
Obras Completas, La Plata, Secretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, 1931.

Desde 1931, en el paseo del Bosque, al lado de la gruta, se encuentra su busto realizado por el escultor Agustín Riganelli con la siguiente inscripción en su pedestal, redactada por Pablo Rojas Paz: "*En la mañana buscó la noche*". Además, una diagonal de la ciudad lleva su nombre. Existió una placa en la diagonal 111 y Plaza España que decía "*La Ciudad de La Plata al espíritu armonioso de Francisco López Merino / Ordenanza 709 de 1939"*

López Merino estuvo vinculado al grupo Martín Fierro junto a Jorge Luis Borges, Macedonio Fernández, Oliverio Girondo, Eduardo Mallea y otras figuras destacadas de la literatura argentina pertenecientes al Comité Irigoyenista de Intelectuales Jóvenes. Se relacionó con el Simbolismo francés, con los autores Charles Baudelaire, Francis Jammes, Georges Rodenbach, Albert Samain, Paul Verlaine, Stephan Mallarmé



Figura 11



Figura 12

En su poesía "El alma se me llena de estrellas", incluida en *Tono Menor*, nos da su percepción de la muerte:

> El alma se me llena de estrellas cuando pienso
> que moriré. Imagino espirales de incienso
> decorando la caja mortuoria, luego el canto
> triste de las campanas. (Igual que en viernes santollorarán las
> campanas porque yo fui creyente,
> porque yo hablé de Cristo melancólicamente),
> Después ese silencio divino que buscaba
> día a día en la vida, pero que no encontraba.
> Después la paz profunda. […]"

Alberto Mendióroz fue otro de los jóvenes poetas que falleció a los 28 años. Había nacido en Tucumán, el 13 de junio de 1895. Joaquín V. González lo conoció cuando, el poeta, a los diecisiete años fue premiado en 1912 en los juegos florales de esa ciudad con su poema "Himno humano". Este refleja su conocimiento acerca de los clásicos y la influencia de sus lecturas bíblicas. Por su talento J. V. González le ofreció un empleo en La Plata, para que pudiera costearse los estudios de derecho en la Universidad y lo llevó con él. Allí se recibió de abogado. Más tarde ocupó un alto cargo en la judicatura de Salta. En esta provincia falleció el 13 de febrero de 1924 por peritonitis. Se había casado con la escritora Romilda A. Poggio, con quien había tenido un hijo.

Actualmente está inhumado junto a ella. Se encuentran en la Sección 34, tablón A, sepulturas 1 y 3 del cementerio platense. La tierra donde yacen fue donada por la Municipalidad de La Plata en homenaje a estos dos escritores según Ordenanza 2927, Decreto 9900 del 26 de octubre de 1962. En las sepulturas de ambos están inscriptos el año de nacimiento y el de deceso; en la de ella (1896-1961) y en la de él (1895-1924). Las sepulturas presentan un mural que las abarca, realizado por el artista plástico Juan Antonio Ballester Peña (Figuras 13 y 14). La composición, de carácter religioso, presenta simetría axial aparente. A cada lado se ubican las letras alfa y omega. Dos ángeles suplicantes, desiguales, en actitud de reverencia abarcan la superficie del mural. Están dispuestos simétricamente y enfrentados entre sí, separados por una cruz que está en el eje medio de la obra. Su forma recta y perpendicular contrasta con el entrecruzamiento de formas curvas de los dos personajes. La cruz es de color pardo con acentos en amarillo, tonalidades que, por estar presentes sólo en ella, actúan en la obra, como otro elemento diferenciador. El resto de la superficie presenta colores desaturados con algunos acentos en azul y *bordeaux*. Este color está presente en la túnica de las figuras, a modo de formas envolventes que enmarcan la parte superior de la composición. El color verde, en las manos y las caras de los ángeles, es otro elemento diferenciador en su "cotexto". Constituye otro foco de atención que se suma al de la cruz.

En el lateral de estas sepulturas, que da hacia una de las avenidas, debajo de un arbusto hay un pequeño muro que tiene dos placas recordatorias. Una de ellas, en letras de bronce superpuestas, es la que la Sociedad Argentina de Escritores de La Plata le hizo al poeta al cumplirse el 50 aniversario de su muerte. La otra placa, es la que le hicieron a Romilda A. P. de Mendióroz los compañeros de la Escuela Joaquín V. González al cumplirse dos años de su fallecimiento.



Figura 13



Figura 14

Mencionamos parte de la obra de Alberto Mendióroz. En 1915 el escritor publicó *Horas Puras* que fue su primer libro de poesías. Ya fallecido, en 1932, se publicó *La luz buena del amor.* En 1918 se publicó en la Revista *Atenea* un artículo literario acerca de "Almafuerte" donde alude a su falta de "una evolución tanto en la temática como en el tono de su obra"

Transcribimos los siguientes versos referidos a "Almafuerte": "*Vivió gritando su asombro, su indignación, su dolor*"…

Más adelante, continúa:

> "…Almafuerte era como un hombre grande, más grande que el común de los hombres, algo así como una individualidad humana que encerrase en sí la fuerza de muchas, y que, por consiguiente, ponía grandeza en todos sus actos, los malos y los buenos"

Este juicio fue escrito bajo la percepción sincera de un escritor que tal vez por su impulso joven no hizo mediar la prudencia. No obstante, este rasgo de su personalidad fue un valor más que se sumó a los otros atributos de su producción literaria

Escribió otras obras que aún permanecen inéditas.

Su escritura respondió a la concepción estética de su época. El romanticismo y nihilismo fue una respuesta a la desesperanza e impotencia que la guerra de 1914 generó en los jóvenes de ese entonces. Las estrofas que siguen de "De viaje" de la poesía *Horas puras* trasmiten el estado anímico al que hacemos referencia (Degiuseppe. 1963, pp75/80).

Tomar el tren... ¿Quién dice que es una cosa fútil?
Ir en tren es fingir que se va a alguna parte;
fingir que se ha encontrado por un secreto arte
dirección y propósito a esta existencia inútil...

Me lleva el tren... Y siento la dulzura cobarde
de marchar sin que hiera mis plantas el camino:
Una potencia amiga carga con mi Destino,
y cruzo por la vida como hoy sobre esta tarde:
irresponsablemente...

... El campo despreciable,
nimio, no me interesa... – Se dijera que hay algo
definido que hacer.- Una parada; salgo
pronto... No me detengo sino lo indispensable...

Compañero de viaje: tu timidez ¿No siente
La dulzura cobarde, baja, desconocida,
De soñar que ir en tren es cruzar por la Vida
Irresponsablemente?...”

CONCLUSIONES

En el primer caso que tratamos, Matías Behety fue querido y reconocido por sus contemporáneos. Las casualidades y la perseverancia de su amigo Lamberti, hicieron que su cuerpo no quedara dos veces en un osario. De no haber sido así, hubiera sido destinado a un eterno abandono iniciado, en vida, el día de la muerte de su novia. El busto es un monumento sobrio. La dirección ascendente del obelisco direcciona física y simbólicamente la cabeza del poeta. El monumento se construyó con materiales de calidad que garantizarían su permanencia en el tiempo. Sin embargo se presenta averiado e incompleto. La placa de la Asociación de Escritores es el único testimonio que lo vincula con su profesión.

Almafuerte fue un hombre de fuertes convicciones. Supo cual había sido su misión: estuvo junto a los más desposeídos brindándose por entero en su rol de maestro. No dejó disuadirse, permaneció en el camino que lo llevaría a no obtener réditos económicos. El monumento es contundente, se eleva con ímpetu. Materializa el vigor, la pureza de las ideas y de las acciones de Almafuerte. La cruz en el monumento es un enigma, Almafuerte fue religioso pero estuvo enfrentado a Dios y sintió indignación hacia él. Consideraba que este, con su omnipotencia e infinidad, era la fuente de todos los males. El hombre estaría condenado y sería víctima en esa despareja e irreversible relación.

Los jóvenes poetas de la “primavera fúnebre” se dejaron impactar por el espacio local internalizándolo. Espacio que trascendieron poéticamente y lo llevaron a un ámbito sin referencia territorial.

De Abigail Lozano no queda testimonio material en el cementerio. No hay ninguna placa que nos recuerde que alguna vez estuvo sepultado en el Cementerio.

Pedro Mario Delheye está en la bóveda familiar “Delheye” pero no hay ninguna placa recordatoria en su homenaje.

Héctor Ripa Alberdi se encuentra en la bóveda familiar que tiene una placa recordatoria pero no alude a su actividad profesional.

A Francisco López Merino nos cuesta asociarlo con la bóveda familiar, la construcción lleva el nombre de su padre “Francisco T. López” y actualmente no existe placa alguna en homenaje al poeta.

Alberto Mendióroz junto a su mujer tiene su propio ámbito jerarquizado por el espacio simbólico que genera la presencia del mural, el arbusto que acompaña el muro donde están las placas en su homenaje y además por el reconocimiento de la Municipalidad de La Plata.

Las fuentes documentales fueron las que nos permitieron el seguimiento y la localización de estos escritores después de muertos. Los monumentos por sí solos nos dan un testimonio incompleto, ya sea porque fueron construidos con posterioridad a la muerte de los homenajeados y no dan cuenta de las instancias intermedias hasta llegar a él o por la ausencia de placas recordatorias.

FUENTES

Archivo de la Parroquia San Ponciano. Libros de Actas de defunciones.
Archivo del Cementerio Municipal de La Plata. Libros de Actas de tumulaciones e inhumaciones.
Archivo de Obras Particulares de la Municipalidad de La Plata. Cementerio Municipal de La Plata.
Archivo del Registro Provincial de las Personas

BIBLIOGRAFIA

Almafuerte (Pedro B. Palacios) Sin año *Poesías completas y Evangélicas*. Alfredo J. Torcelli (comp.). Buenos Aires. Munner.

Borges, Jorge Luis, 1974 *Obras Completas*. Buenos Aires. Emecé.

Cané, Miguel 1967 *Juvenilia*. Capitulo N°21. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

Degiuseppe Alcides 1963 "Bohemia literaria platense". Pp 421/437en *Universidad nueva y ámbitos culturales platenses*. La Plata. Departamento de Letras. FAHCE. UNLP.

---------- 1980 *Inicios Literarios de La Plata*. La Plata. Fondo Editorial Bonaerense.

Di Paola, Luis 1963 "El espíritu teológico de Almafuerte". Pp 473/493 en *Universidad nueva y ámbitos culturales platenses*. UNLP. FAHCE. La Plata. Departamento de Letras.

García Saraví, Gustavo 1963 "La poesía joven de La Plata". Pp 539/559 en *Universidad nueva y ámbitos culturales platenses*. La Plata. UNLP. FAHCE. Departamento de Letras.

Manacorda, Telmo. 1948 *Matías Behety*. Buenos Aires. Emecé.

Minellonó, María 2000 *El universo poético de Francisco López Merino*. Estudio preliminar, recopilación de la obra completa. Bibliografía y notas. ISBN N° 987-9248-38-4 La Plata. Al Margen (Colección Letra Mayor).

Museo Almafuerte [Folleto] 200?. *Pedro B. Palacios. Almafuerte*. La Plata. Dirección de Cultura. Municipalidad de La Plata.

Ponce de León, Alberto 1963 "La escuela platense de poesía". Pp 495/538 en *Universidad nueva y ámbitos culturales platenses*. La Plata. UNLP. FAHCE. Departamento de Letras.

LOS MÉDICOS MASONES EN LA ÉPOCA FUNDACIONAL DE LA CIUDAD DE LA PLATA

Karina S. Oldani y Mariano Delledonne

Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP
karinaoldani@gmail.com

Introducción

El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto "Cementerios urbanos. Comunidad, ideologías y modos funerarios", acreditado por la Universidad Nacional de La Plata dentro del programa de incentivos. Está dirigido por la Dra. María Carlota Sempé, quien está al frente de un grupo de investigadores provenientes de diferentes disciplinas, antropólogos, arquitectos, biólogos, semiólogos, que han enriquecido el desarrollo teórico relacionado con la temática de cementerios con más de 10 años de investigación.

Los cementerios son lugares de un alto valor testimonial ya que en ellos están representados los diferentes sectores que conforman la sociedad a la cual pertenecen y nos permiten, con el transcurrir del tiempo, hacer una reconstrucción histórica a través del análisis de sus bienes tangibles e intangibles. Son un resguardo de la memoria social, la cual es parte de los procesos de conformación de la identidad de un pueblo. Al ser una institución dinámica de alto contenido simbólico, en un constante re-significar, manifiesta de forma concreta el sistema de pensamiento de la sociedad.

El Cementerio Municipal de la ciudad de La Plata fue inaugurado en año 1887 en el marco del proceso constructivo de la nueva capital de la provincia de Buenos Aires. El mismo representa una réplica de La Plata, la cual fue concebida como una ciudad masónica. La ideología masónica estaba representada en ese momento histórico por reconocidas personalidades que se desarrollaban en diferentes actividades: políticos, arquitectos, médicos, científicos, entre otros.

Breve reseña histórica

En el marco del proceso de federalización de la ciudad de Buenos Aires en el año 1881 se designa por medio de un decreto la comisión que se encargará de definir el emplazamiento de la nueva capital de la provincia. Después de analizar diferentes localidades se fija como lugar el municipio de Lomas de la Ensenada.

Finalmente, en 1882, por medio de una ley provincial, se declara la fundación de la ciudad de La Plata. Se conforma un departamento de ingenieros dirigido por Pedro Benoit, quien está a cargo de la planificación y trazado de los planos de la naciente ciudad.

En este momento histórico las ideologías propugnadas entre políticos e intelectuales de diferentes disciplinas tuvieron un fuerte enfoque positivista. Estas ideas quedaron plasmadas en la proyección y ejecución de la ciudad La Plata, quedando en evidencia la gran influencia de la ideología masónica. (Fig 1)

En el marco de este proceso constructivo es fundado el Cementerio Municipal de La Plata que representa una réplica de la Ciudad, con un trazado que forma cuadrados perfectos (las secciones), atravesados por calles, avenidas y diagonales, formando manzanas y plazoletas. (Fig. 2). Se designaron diferentes comisiones para administrar la construcción de los edificios públicos de la nueva capital. La comisión encargada del cementerio estaba integrada por Eustaquio Díaz Vélez, Luis Andrade y Bartolomé Novaro.

En el año 1884 son aprobados los planos de la obra y ya en 1887 se considera que el cementerio cuenta con lo necesario para funcionar y se lo habilita. En ese momento estaban en pie la parte administrativa, algunos nichos, y una zona en tierra destinada a los pobres y enfermos (Fig. 3 y 4).

La nueva necrópolis se ubicó en el vértice sur del casco urbano y sus calles y manzanas fueron forestadas, creando así espacios abiertos y sectores arbolados similares a los de la ciudad. Respondió a los principios de la corriente higienista floreciente en Europa hacia finales del siglo XVIII y principio del siglo XIX, que demandaba la necesidad de mantener determinadas condiciones de salubridad en el ambiente, creando espacios ventilados, alejando las industrias, mataderos y cementerios de las áreas centrales de la ciudad, e instalando agua corriente, cloacas, iluminación, etc. (Delledonne, Massola y Corbalán, 2011) (Fig 5).

En este momento histórico las principales ciudades europeas experimentaron un progresivo crecimiento demográfico ya que las poblaciones rurales se trasladaron a la ciudad por la incipiente industrialización. Esto provocó el hacinamiento de la población debido a que los nuevos habitantes se ubicaban en las antiguas ciudades medievales de forma no planificada, degradándose rápidamente las condiciones de salubridad por la falta de servicios públicos esenciales, como un sistema cloacal, una red de agua potable, entre otros.

Masonería en Argentina

La ideología masónica tuvo gran influencia en destacados políticos y militares de nuestro país en los siglos XIX y XX.

Entre sus objetivos principales podemos mencionar la proclama de los principios de la revolución francesa de igualdad, libertad y fraternidad, la búsqueda de la perfección de los hombres a través de la ciencia, la justicia y el trabajo.

Diferentes investigadores acuerdan en que la masonería se organizó en La República Argentina alrededor del año 1857 con la conformación del Supremo Consejo y Gran Oriente para la Confederación (Rizzo y Sempé, 2005).

El número de logias se fue incrementando con el correr del tiempo y ya para el año 1859 estaban constituidas 15 logias.

Una de las primeras logias en conformarse en la ciudad de La Plata fue la Logia La Plata N° 80. Fue fundada el 5 de mayo de 1885 por, entre otras personalidades, Pedro Benoit, quien se inició como masón en la Logia Consuelo del Infortunio N° 3 en 1858. Este ingeniero tuvo una gran influencia en la arquitectura de la provincia de Buenos Aires.

Otro miembro de esta logia fue Alejandro Korn, médico, legislador, escritor y filósofo, nació en Argentina 1860 en la ciudad de San Vicente. Se crió en el seno de una familia de masones. Comienza sus estudios de medicina en Buenos Aires y se recibe a temprana edad (22 años). Se inicia en la masonería en la logia que participaba su padre, Logia Germania N° 19. Fue Vicerrector de la Universidad Provincial y diputado provincial. Gestionó la creación de la Escuela de Obstetricia. Se desempeño como director del Hospital Melchor Romero entre los años 1897 y 1916. Fallece en 1936.

Celestino Arce es considerado el primer médico diplomado que ejerció la profesión en la ciudad de La Plata. Nació en Buenos Aires en 1857. Se graduó en 1881 a los 24 años de edad. Tiempo después es nombrado médico de la policía del municipio de Ensenada. Por ser un funcionario público firma el acta de fundación de la nueva capital de la provincia. Luego de esto, en el año 1883 es designado médico de la policía de la emergente ciudad. Participa activamente en diferentes ámbitos, no sólo médicos sino también educativos, es miembro del Consejo Superior de la Universidad Provincial,

director de la escuela de parteras de la provincia, director del Hospital de la Misericordia (actual hospital San Martín) entre los años 1899 y 1910.

Otro miembro de esta logia fue Jorge Gorostiaga, médico municipal, quien se inicio como masón en el año 1886. Este médico se desempeñaba en 1885 en el actual Hospital San Juan de Dios, en ese momento conocido como “casa de aislamiento”. Este mismo año ingresa a la logia La Plata N° 80 llegando al grado masónico n° 3. En 1887, en forma conjunta con otros colegas, organiza una sociedad profesional con el propósito de unir a los médicos, crear una biblioteca técnica y establecer un museo. En marzo de ese año queda constituida la primera comisión directiva de la sociedad y de la cual Gorostiaga es el vicepresidente. Una de las primeras acciones fue la de establecer un consultorio gratuito para personas de bajos recursos económicos. .

Simbología masónica

La masonería está integrada por un conjunto de símbolos que se asocian a las ideas a seguir. Se han entrelazado de forma sincrética diferentes elementos del simbolismo religioso provenientes del judaísmo, cristianismo y del culto egipcio, que se han resignificado.

El templo griego es una parte importante del pensamiento masón, es un ícono presente en los diplomas de grado y ha sido usado en muchas construcciones edilicias de la ciudad de La Plata. Esto queda plasmado en el cementerio de la ciudad en su pórtico principal (Fig. 3 y 6) y en los pórticos secundarios de las bóvedas que imitan un templo de orden dórico. En las molduras de las construcciones se utilizaban cinco caras representando la armonía pentagonal o perfecta. Es común el uso de ángeles encarnando la transformación de lo visible en invisible. La cinta anudada marca la unión entre los masones.

Otra de las manifestaciones simbólicas masónicas más comúnmente usada es la clepsidra alada o reloj de arena que simboliza la consumación del tiempo del ciclo humano con la muerte (Fig. 7). Hace su primera aparición en las representaciones artísticas de los siglos XV y XVI acompañando a otros íconos como la serpiente que se muerde la cola y la hoz. La serpiente que se muerde la cola representa la unión del todo con las partes. Es un emblema utilizado en la alquimia. El resplandor del sol representa el mensaje del creador al hombre. El triángulo equilátero representa la perfección y sus lados los reinos de la naturaleza. El ojo central simboliza el sol que emana luz y vida (Fig. 8). Las antorchas cruzadas que iluminan hacia abajo son otro típico símbolo masónico. Estarían iluminando hacia la verdadera vida, la que viene después de la muerte.

La ciudad de La Plata fue planeada dentro de un cuadrado. Esto está relacionado con la idea de que estar en un cuadrado es estar en la masonería. En el plano de la ciudad es posible observar dos símbolos masones muy usados y que comúnmente aparecen juntos, la escuadra, que estaría delimitada por las diagonales 74 y 73 junto con 80 y 79, la cual representa la rectitud; y el compás marcado por las diagonales 77 y 78, el cual simboliza la solidaridad, la igualdad entre todas las personas. El eje público marcado por las avenidas 51 y 53, que atraviesa el centro de la ciudad hasta el parque San Martín, replica la plomada, símbolo de equilibrio (Fig.1).

El cementerio fue planificado con un diseño de damero y ubicado en la parte sudeste de la ciudad (Fig.5). Esto para la masonería representaría pasar al Oriente Eterno, visto como una dualidad entre la ciudad de los vivos y la ciudad de los muertos (García, et al).

Palabras finales

Nuestro propósito fue presentar brevemente una primera aproximación al estudio de los médicos que ejercieron su profesión en la época fundacional de la ciudad de La Plata y que además profesaban la ideología masónica. Esta ideología ha estado presente en nuestra sociedad desde el momento de su conformación primigenia y ha sido profesada por personalidades que desarrollaron diferentes actividades. Es en este contexto, que la masonería se presenta como una institución que atraviesa de manera transversal las diferentes profesiones dentro de la sociedad abarcando médicos, abogados, políticos, ingenieros, artistas, científicos, etc., fundada en un sentimiento de unión y fraternidad y teniendo como objetivo principal la búsqueda de la verdad a través de la razón y el impulso del desarrollo intelectual y moral del ser humano.

Los fundadores de la ciudad de La Plata pertenecieron a logias masónicas y esto ha quedado plasmado en la impronta constructiva de ese momento, en todos los edificios públicos, entre ellos el Cementerio Municipal, el cual constituye un importante resguardo de la memoria colectiva de un pueblo. A partir de un lugar de memoria y alto simbolismo como lo es el cementerio podemos rescatar los diferentes sectores que han conformado a nuestra comunidad en distintas épocas. A través del simbolismo funerario es posible percibir la fuerza que tuvo la masonería en América Latina.

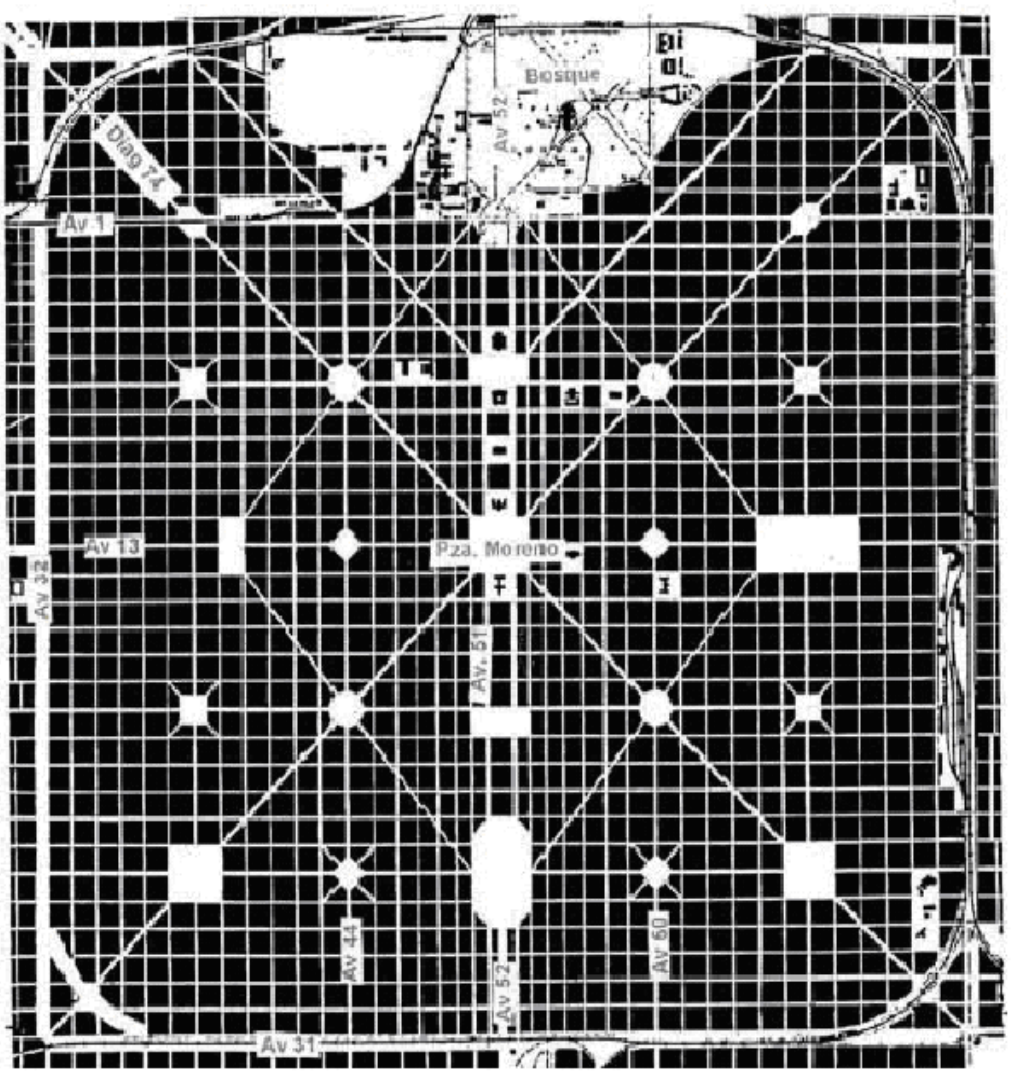


Figura 1. Plano de la Ciudad de La Plata

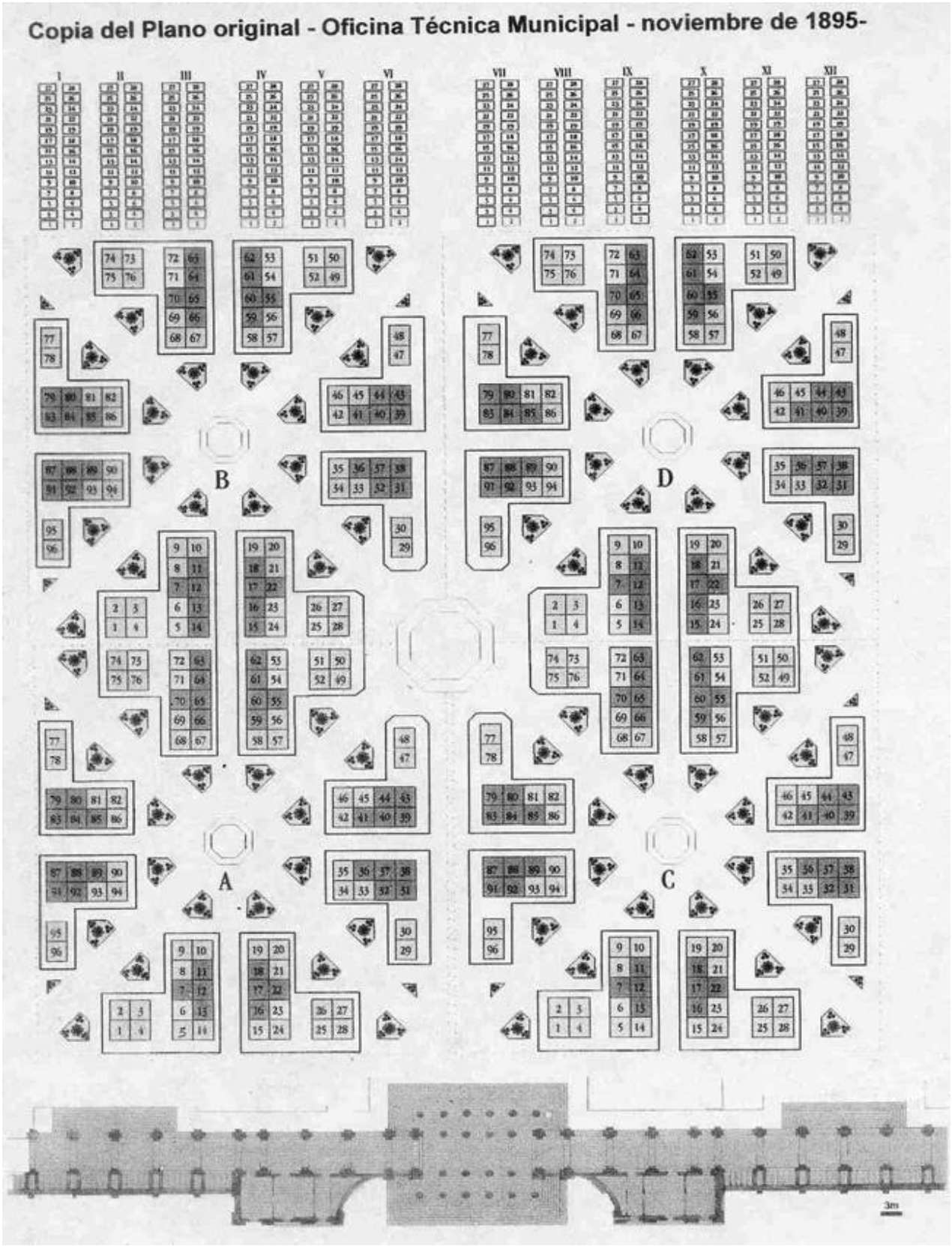


Figura 2. Plano Original del sector de bóvedas del Cementerio Municipal de La Plata.

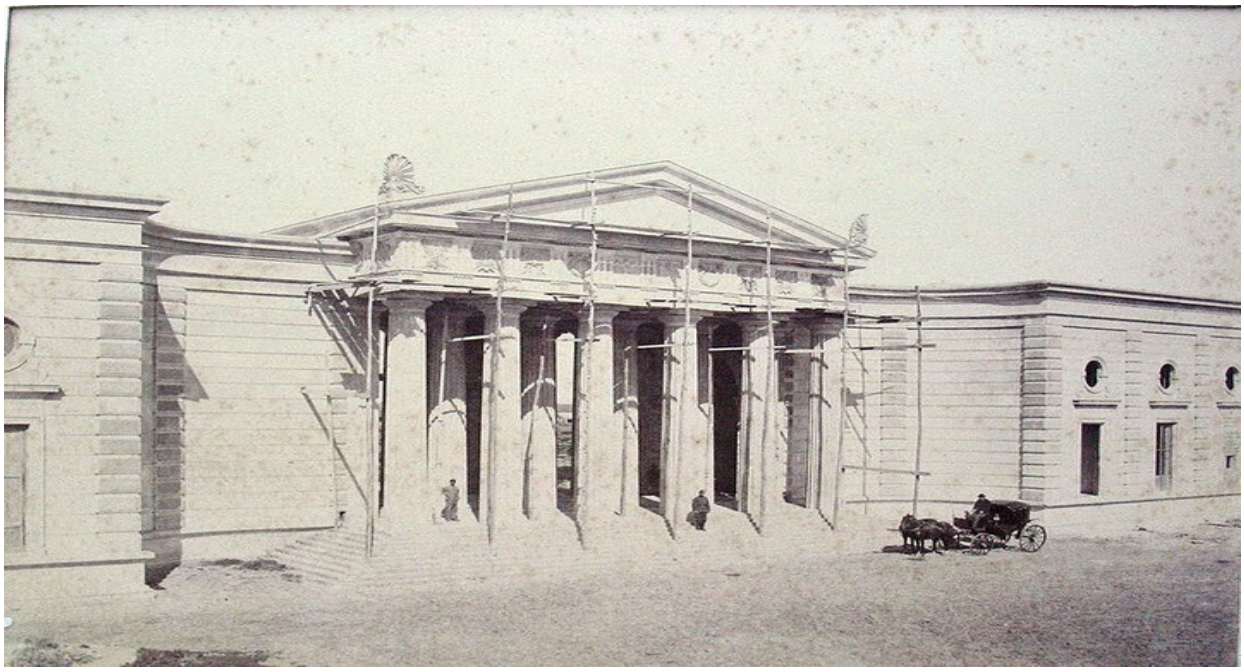


Figura 3. Pórtico principal del cementerio en la etapa fundacional.



Figura 4. Primeros nichos en las antiguas galerías.

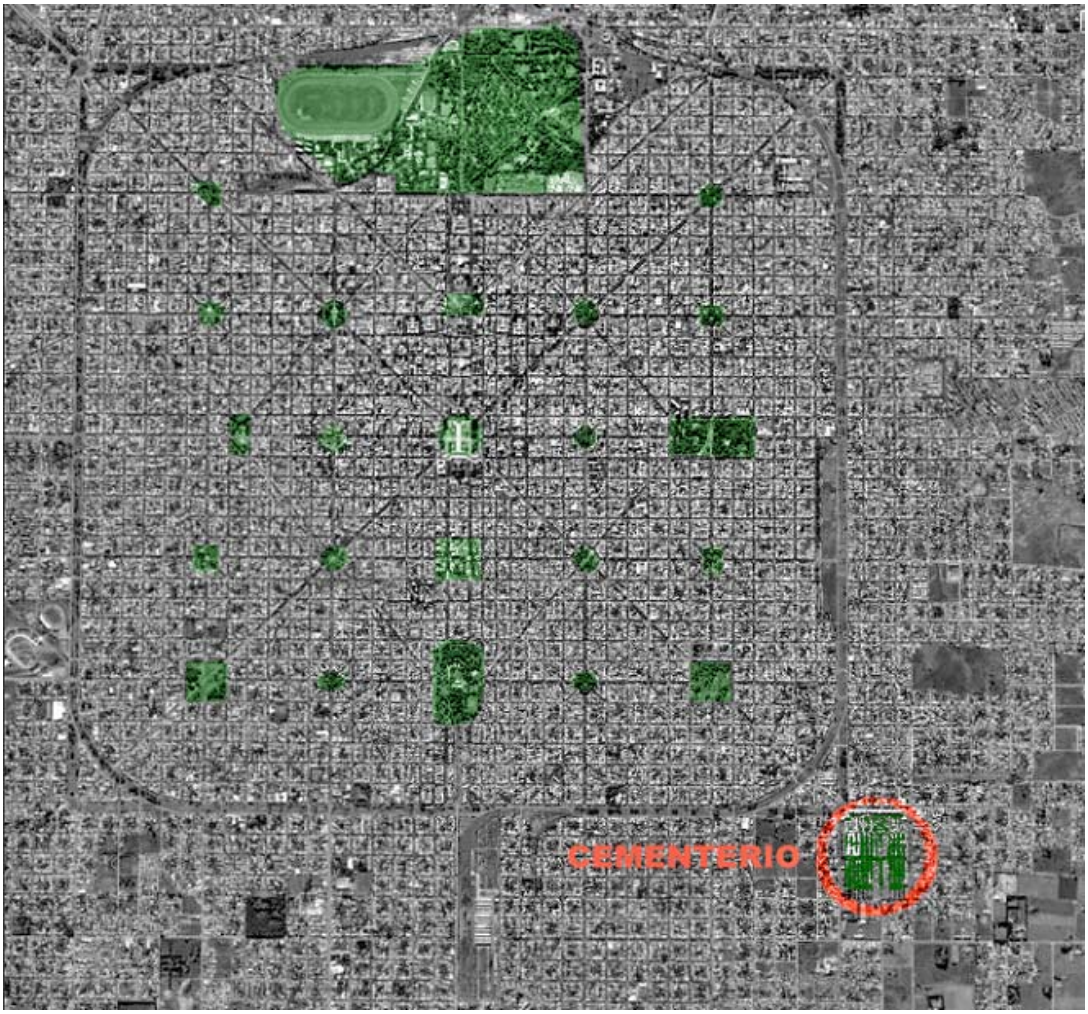


Figura 5. Imagen satelital de la ciudad. Ubicación del cementerio.



Figura 6 Pórtico principal del Cementerio de La Plata.



Figura 7. Clepsidra alada.



Figura 8. Triangulo equilátero con el ojo central.



Figura 9. Antorchas cruzadas.

Bibliografía

Delledonne, M; Massola, P; Corbalán, A. 2011 “Estructura administrativa y ordenanzas municipales del Cementerio de La Plata”. Libro: El Cementerio de La Plata y su contexto histórico. ISBN 978-987-33-0640-2 (en prensa)

De Paula, A. 1887 “La ciudad de La Plata. Sus tierras y su arquitectura”. Ed. Del Banco de la Provincia de Buenos Aires.

García, T; Viera, L; Sempé, M. 2002 “La Plata, ciudad y arquitectura, forma y simbolismo”. V Jornadas de Estudio del Conurbano Bonaerense. Secret. Cultura. Municipio de Almirante Brown.

Grau, C. 1954 “La sanidad en las ciudades y pueblos de la provincia de Buenos Aires”. Publicación del Archivo Histórico de la Provincia.

Oldani, K; Flores, O; Delledonne, M. 2010 “Puesta en valor del Cementerio de La Plata”. XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Paysandú-Uruguay.

Restaino, R. 2004 “La masonería en la provincia de Buenos Aires”. Ed. El Pan de Aquí.

Sempé M. y García C. 2002 "La Plata ciudad simbólica". Arquitectura Teoría del Urbanismo y su Arquitectura en América Latina. México.

Sempé, M; Rizzo, A. 2003 “El caso paradigmático de La Plata. La Plata ciudad simbólica”. En Presencia Masónica en el Patrimonio Cultural Argentino. Temas de Patrimonio 8. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

LA TUMBA DEL FORASTERO DE CAVIC, EL PEÑÓN, ANTOFAGASTA DE LA SIERRA - CATAMARCA

Edith Valverdi y Sergio Álvarez

Dirección Provincial de Antropología, Catamarca
evalverdi@yahoo.com.ar

Introducción

La Dirección Provincial de Antropología es una institución del estado provincial catamarqueño, que cumple varios objetivos entre los que se encuentra la formulación e implementación de políticas culturales referentes a la preservación y puesta en valor del Patrimonio Arqueológico, Paleontológico y Antropológico de la provincia.
Para tal fin esta institución cuenta con varios departamentos que se especializan en diversos temáticas y que trabajan coordinadamente con el propósito de poder cumplir con los objetivos propuestos.

La Sección Bioantropológica fue creada con la finalidad de investigar y preservar el material biológico humano proveniente de las intervenciones realizadas por la Dirección.
El accionar de la sección fue ampliándose desde su creación, hace tres años, respondiendo a las peticiones y necesidades de la sociedad catamarqueña.
Nuestro trabajo consiste en rescatar y analizar material óseo humano, como así también asistir a los juzgados y otras instituciones provinciales en lo referente al hallazgo de material óseo humano reciente.

En este encuentro científico presentaremos los resultados obtenidos de los análisis bioantropológicos realizados al material óseo perteneciente a un individuo, que fue inhumado en una estructura funeraria ubicada en el paraje de Cavic, en la localidad de El Peñon (Antofagasta de la Sierra) y de la decisión acordada con la población sobre el destino final del material.

La estructura funeraria fue localizada por un habitante del lugar, en tierras de su propiedad ubicadas a 50 km. del pueblo.
La denuncia del hallazgo fue canalizada a través de los organismos judiciales pertinentes, que solicitaron nuestra colaboración para realizar la exhumación del material del interior de la estructura funeraria. Los trabajos efectuados por la Dirección, con participación de profesionales especializados, se planificaron en tres etapas: la primera consistió en tareas arqueológicas de campo (prospección y excavación) la segunda en tareas de laboratorio (análisis bioantropológicos del material esqueletal) y la tercera trabajar con la sociedad involucrada (habitantes del pueblo del Peñón) a los fines de definir donde se depositarían los restos.

A diferencia de lo que sucede en otras provincias de Argentina, en Catamarca los habitantes tienen una visión muy particular sobre los estudios que se realizan al material óseo humano. La sociedad catamarqueña, tanto en la capital como del interior se muestran muy interesados cuando realizamos trabajos de campo relacionados con material óseo humano.

En los distintos lugares de la provincia donde fueron encontrados restos esqueletales o momias, las comunidades locales reclaman que los mismos sean guardados en sus museos o centros culturales.

La Sección Bioantropológica envía adjunto al material óseo, un informe técnico con los resultados obtenidos de los análisis realizados con la finalidad de que la información sea utilizada como soporte informativo, al momento de colocar el material en las vitrinas.

En el caso de que no se cuente con centros especializados en los lugares de hallazgo, los restos son guardados en la Dirección en un espacio habilitado para tal fin.

Simultáneamente se envía toda la información recavada en referencia al hallazgo y el informe técnico del material a las Instituciones que solicitaron nuestra intervención, quedando copia en el archivo de la Sección, para ser consultado por investigadores o público que lo solicite.

Es nuestro objetivo colaborar en el estudio, cuidado y preservación del material biológico humano dado que forma parte de nuestro Patrimonio Cultural y porque con la información obtenida de los análisis bioantropológicos, de los materiales asociados al entierro y de la información historiográfica, recuperamos fragmentos de la historia de un grupo determinado, en este caso la de los habitantes del pueblo del Peñón.

Marco geográfico

El nombre de Antofagasta de la Sierra, etimológicamente significa Puerta del Sol. Es el departamento de mayor extensión de Catamarca, está ubicado en el Norte de la provincia en la región de la Puna, a 605 km de la Capital, se encuentra a una altura de 3.700 msnm, ocupa una superficie de 28.097 Km² y su población es de 1282 habitantes.

" … Antofagasta es uno de los departamentos de mayor extensión territorial, pero escasamente poblado, las actividades principales de la población y de donde provienen sus ingresos son de la cría de ganado (ovino, caprino y llamas) venta de lana, carne, subproductos elaborados, empleos del estado y trabajos como jornaleros en emprendimientos mineros, obreros de construcción, etc. El departamento tiene una historia que se remonta a los 9000 años, cuando los cazadores recolectores se asentaron en distintos sitios del área, entre los 2400 y los 1300 antes del presente se producen una serie de ocupaciones identificadas por los arqueólogos como periodos Agroalfarero Temprano y Medio. También se encuentran evidencias arqueológicas vinculadas a la cultura Belén y a la presencia Inca en Antofagasta…" (García y Rolandi, 2000)

En épocas históricas el departamento estuvo involucrado, por varios años, en conflictos limítrofes entre la provincia de Catamarca y la provincia de Salta, estos fueron sorteados con la inclusión muy reciente al territorio catamarqueño.

Brizuela del Moral (1988), dice que Antofagasta de la Sierra formó parte del territorio de la ciudad de Londres fundada en 1633, en cuyo auto de jurisdicción se la incluye junto con Ingahuasi (Incahusasi). Cuando el proceso colonizador se consolidó en el Valle Central la ciudad se trasladó, por Real Cédula de 1679, al asentamiento de San Fernando del Valle, las actas de deslinde y posesión de 1684 y 1685 ratificaron la inclusión de Antofagasta en la jurisdicción de San Fernando del Valle de Catamarca. Según el autor citado en el siglo XIX la soberanía de Catamarca sobre la región de la Puna se vio avasallada por la ocupación boliviana que se extendió desde 1825 hasta 1879, desde esa fecha la ocupación de la zona correspondió al país trasandino, Chile. Producido el arreglo de límites con Bolivia y Chile, la Puna de Atacama en su sector oriental retornó a la soberanía argentina, en el gobierno del General Roca se federalizó con el nombre de Gobernación de los Andes, situación que perduró hasta el año 1943 cuando por ley de la Nación Nº 9.375 se estableció la división de la gobernación y el retorno de los territorios a sus respectivas provincias (Catamarca, Salta y Jujuy)…" (Álvarez y Valverdi: 2010. p. 2)

El departamento de Antofagasta de la Sierra posee tres distritos catastrales: Antofagasta de la Sierra, El Peñón y Los Nacimientos.

El Peñón, localidad donde se encuentra ubicada la estructura funeraria en estudio, se encuentra sobre la Ruta Provincial 43, a 63 km de la cabecera departamental (Villa de Antofagasta) a 221 km del departamento Belén y a 534 km de la Capital.

Tiene una población de 224 habitantes (INDEC, 2001) lo que representa un incremento del 38,27% frente a los 162 habitantes (INDEC, 1991) del censo anterior.

La vida campesina de los pobladores que habitan parte de la puna catamarqueña fue caracterizada por Silvia García y otros (2004), que dicen "… *la forma de vida de los habitantes de la zona estuvo centrada en la cría de ganado ovino, caprino y en menor medida de llamas y en el comercio a lomo de animal para llevar su producción a los valles donde podían adquirir los alimentos de los que carecían. Las mujeres se dedicaron en especial a la cría de esos animales y los hombres al comercio y a empleos tales como el laboreo de minas y canteras y otros que los llevaban lejos de los puestos y aldeas puneñas. Hoy esta estructura básica se mantiene a pesar del incremento de las migraciones y de los cambios culturales generalizados. Si bien debido al clima y a la escasez de agua, la agricultura es mucho menos importante en términos de rédito económico que la ganadería, el comercio y aún el empleo público, es un complemento indispensable para lograr el mantenimiento de los rebaños, ya que se aplica para lograr cultivos forrajeros. Además los habitantes de la aldea de El Peñón riegan álamos, cuyas varas se venden para techar, que constituyen un suplemento económico interesante*…" (García y Otros. 2004. p. 2)

Ubicación de la estructura funeraria

A 50 km de la localidad del Peñón se sitúa el paraje denominado Cavic, en un ambiente puneño caracterizado por grandes planicies cubiertas de pastizal, rodeado de elevaciones montañosas. En él se encuentra ubicado un puesto, propiedad de la familia Quipildor, que en la actualidad vive en el Peñón y visita esporádicamente el lugar.

Aproximadamente a 3 km de dicho puesto, hacia el suroeste, se emplaza un afloramiento cárstico que fue utilizado por los lugareños como lugar de inhumación.

Las rocas fueron talladas por los agentes climáticos formando oquedades, cuyo interior fue utilizado por los habitantes de la zona para inhumación tanto de animales como de humanos.



Tumba del Forastero de Cavic

Trabajos de rescate del material óseo humano

El trabajo de rescate realizado por la Dirección de Antropología, a solicitud del Juzgado del departamento Belén, consistió en tareas de prospección y excavación.

Las prospecciones arqueológicas nos permitieron identificar en el lugar tres tumbas, en la primera se encontraba inhumado un individuo, al frente de ella se ubica la segunda que en su interior contenía un perro y la tercera estructura funeraria estaba vacía. La distancia entre la primera tumba y la segunda es de aproximadamente 25m.

Después de observar el interior de las estructuras se procedió a clausurar la tumba del perro, ya que las piedras que sellaban la entrada estaban removidas, resguardando así el material para análisis futuros.

Posteriormente se procedió a la exhumación del individuo, para lo cual previamente, se analizaron las características propias de la estructura y su relación con el medio circundante.

Característica de la estructura funeraria: se utilizó una oquedad formada en las rocas, las dimensiones del espacio interno son de 40cm de ancho, 70cm de largo y 130cm de profundidad. El extremo norte fue clausurado con una doble fila de piedras, de características y tipología similar al de la tumba, el ancho de la pared es de 50cm y el alto de 30cm.

Para cerrar la abertura superior se utilizaron piedras cuyas dimensiones variaban entre 30cm y 40cm.

Podemos inferir que después de colocar al individuo en el interior de la tumba, se clausuraron los espacios que se encontraban abiertos (norte y superior).

Preservación: el estado de preservación es regular, se observó que la estructura fue afectada por factores extrínsecos, de origen ambiental (animales, suelo y temperaturas) y antrópicos.

Entre los ambientales se encontró que roedores utilizaron el interior de la estructura como refugio y dañaron partes algunos elementos óseos, que el sedimento se infiltró por los espacios entre las rocas colmatando parte de la estructura y cubrió el esqueleto parcialmente y por último que la energía solar manchó los elementos que se encontraban desarticulados sobre el sedimento.

La actividad humana afecto la estructura dañando su homogeneidad, retiraron las piedras que se encontraban cerrando la parte superior y provocaron la rotura de elementos óseos con la caída de éstas al interior.

Tipo de sepultura: sepultura individual primaria, la descomposición del cadáver del individuo se realizó en el lugar definitivo del depósito.

Tipo de descomposición: descomposición de tipo mixta, originada en un espacio colmatado y vacío en la misma estructura funeraria, debido a la infiltración de sedimentos y a la resistencia homogénea del contenedor (tumba).

Ofrendas rituales: en la parte superior de la pared norte se colocaron como ofrendas dos pequeñas vasijas de cerámica sobre una base de vegetales de la zona, también encontramos en la base de la pared un acullico de hojas de coca. (El material cerámico no es arqueológico)

Lamentablemente debido a que removieron parte de la estructura funeraria antes de nuestra intervención no pudimos relacionar las ofrendas con el material esqueletario para estimar su temporalidad. Las ofrendas pudieron haber sido colocadas como parte del ritual de inhumación o como ofrendas post inhumación.

Ajuar funerario: no se encontraron objetos colocados como ajuar. Se rescataron fragmentos de tejido que probablemente formaban parte de la vestimenta del individuo, se observa en él diseño vertical en dos colores. El informe del análisis de la fibra, realizado por especialistas, indica que el material corresponde a lana de llama.

Restos de fauna asociada: elementos de origen vegetal (hojas de coca, raíces de irus) y animal (extremidad anterior de camélido). No se observó una relación directa con este último material, probablemente se introdujo recientemente al interior de la estructura.

Resultados obtenidos de los análisis Bioantropológicos realizados al material óseo.

Características físicas: individuo adulto de sexo masculino, estatura y edad estimadas en 169 cm y entre 40 y 50 años respectivamente.

Patologías: no se observan en los elementos óseos marcas que evidencien traumas ni patologías óseas.

Tafonomía: El material óseo consta de, elementos de parrilla costal, columna vertebral, cintura pélvica y cráneo, unidos por restos de tejido blando, (piel) el que cubre porción posterior de la cintura pélvica y del tórax (parte superior y media). Los elementos de extremidades superior e inferior se encuentran desarticulados del resto del cuerpo, fueron desplazados de su posición original por los animales que utilizaron la tumba como madriguera.

Deposición: decúbito dorsal.

Posición: piernas semiflexionadas, brazos extendidos cerca del cuerpo y cabeza hacia atrás.

Orientación: descansa sobre su parte posterior, con orientación S /N.

Causal de muerte: no se encontró evidencia que permitan inferir causa de muerte.

Intérvalo postmorten: el tiempo transcurrido desde el momento de la muerte del individuo se puede estimar aproximadamente en 100 años.



Tumba del Forastero de Cavic



Tumba del perro







Fragmentos de tejidos y vasijas de cerámicas, materiales asociados al individuo

Encuentro con la sociedad del Peñón

Después de informar a las autoridades que requirieron nuestro estudio los resultados de los trabajos de campo y de laboratorio, se decidió comunicar a la sociedad dichos resultados.

La reunión con los pobladores del Peñón estuvo sujeta a problemas logísticos, por lo cual aprovechamos un viaje planificado por otra institución de la provincia (Dirección de Riego) para realizar nuestro encuentro.

Después de la reunión con los representantes del área de riego, los habitantes de la localidad participaron de nuestra comunicación por las que informamos de los resultados de los trabajos realizados en el paraje de Cavic.

Los temas tratados en la reunión anterior fueron muy complicados, se discutieron entre otros, los derechos a los turnos del agua y el formar una comisión que tenía que regular y hacer cumplir lo estipulado por la Dirección de Riego, este hecho motivó que la

predisposición por parte de las personas presentes no era el propicio para discutir sobre nuestro tema.

Después de culminar con nuestra charla informativa, escuchamos las opiniones de los pobladores sobre lo expuesto y recopilamos algunos datos sobre el lugar del hallazgo y de las personas que lo habitaron.

La mayoría de los presentes sabía de nuestra visita anterior y que nos habíamos llevado "al finadito" hacia la Capital. En referencia a si recordaban algún hecho de épocas pasadas que haya sucedido en el lugar, nos dijeron que teníamos que "*hablar con Don Candelario, que el sabía de esas cosas".*

Se acordaban de que el puesto pertenecía a doña Paula Condori y que lo había cambiado con los actuales propietarios (familia Quipildor) por otro que se ubicaba en Antofagasta de la Sierra.

Nos aseguraron *que el "finao era de Fiambalá"*, otros que "*era un forastero que pasaba por el lugar con intención de llegar a Salta".*

Cuando se preguntó que proponían hacer con el individuo, todos estuvieron de acuerdo en que no debía ser inhumado en el cementerio local, "*porque vaya a saber de que se murió, capaz que tenía una enfermedad mala que se quede donde estaba".*

Con la finalidad de poder recopilar más datos se decidió entrevistar a don Candelario Quipildor. Hombre de 80 años, estaba casado por segunda vez, muy lúcido, cuando nos presentamos y a nuestra pregunta de ¿Cómo está Usted? Respondió "*Bien, bien, a pesar de que últimamente tengo problemas con la vista"* (tenía cataratas en los dos ojos, muy común en la gente de la puna según los especialistas oftalmólogos, debido a la radiación solar que en esos lugares es muy intensa)

Don Candelario visitaba muy a menudo el puesto, pero nunca vió la tumba, recordó que le contaron "*que hace mucho pasaban por ahí gringos con sus mochilas al hombro".*

También entrevistamos a doña Marta Cequillo (50 años), oriunda de Laguna Blanca departamento Belén que se casó con Pedro Quipildor, vivió en el puesto de Cavic hasta la muerte de su esposo, trasladándose al pueblo del Peñón donde actualmente vive.

Nos contó que escuchó decir "*que el finao era un gringo que andaba vicuñando".*

Otra persona entrevistada fue el hijo de doña Marta, Alberto Quipildor de 30 años de edad, quien en una de las visitas que regularmente realiza al puesto, encontró la tumba.

Durante el lapso de tiempo que vivió con su familia en el lugar nunca vió las estructuras funerarias, "*Debe ser porque cuando éramos chicos no nos dejaban salir de la casa".*

En busca de datos sobre el paso circunstancial de personas de las localidades vecinas, encontramos que son numerosos los trabajos de investigación que analizan las relaciones de intercambios históricos entre el pueblo del Peñón y localidades aledañas con poblaciones de departamentos vecinos y con pueblos argentinos y chilenos.

Según Raúl Molina Otarola, las poblaciones de la puna catamarqueña se relacionaban con los poblados del Salar de Atacama.

"… Atravesar la frontera binacional chileno-argentina, que separa el espacio de la puna del desierto de Atacama, cada vez conlleva mayores riesgos para el tránsito tradicional realizado por atacameños y collas, los primeros habitantes de los poblados del Salar de Atacama y los segundos habitantes de la puna y las cordilleras de las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy. Aunque esta distinción etno-territorial generaliza, se debe tener en cuenta que las identidades étnicas señaladas tienen una dinámica histórica compleja con deslindes culturales permeables y en muchos casos simbióticos, ello pues la mayor parte de la población que se autoidentifica con los etnónimos colla y atacameño, comparten historias conectadas por las migraciones, el intercambio cultural y económico, por relaciones de parentesco y en algunos casos vínculos de compadrazgo y amistad. Los viajeros collas y atacameños articularon la puna y el Salar de Atacama a través del

comercio de ganado y productos provenientes de las economías indígenas o manufacturas conseguidas a uno y otro lado de la cordillera…" (Raúl Molina Otarola 2008.pg:1)

Otras investigadoras que señalan el contacto entre pueblos son García y Rolandi (2003), expresan que estas relaciones están documentadas desde la prehistoria y que fueron más que vínculos económicos. Afirman que en el caso del altiplano andino catamarqueño se concretaron en viajes que tenían como destino los valles de la misma provincia y el valle de la provincia de Salta. Los habitantes de la aldea del Peñón parten hacia los pueblos de Fiambalá y Corral Quemado (pertenecientes a los departamentos de Tinogasta y Belén respectivamente) para comercializar sal extraída del salar de Pairiqui.
La localidad de Cavic fue parte de las rutas de comercialización como lo evidencian los antecedentes bibliográficos, por lo cual es esperable que las personas que participaban en los viajes comerciales al fallecer en lugares alejados de sus pueblos, debían ser inhumados donde ocurrió la muerte.

Lejos estamos de poder saber quien era el individuo que fue inhumado en la tumba de Cavic, de dónde venía y si viajaba solo o en grupo, inferimos que el lugar fue elegido para enterrarlo y que probablemente el ritual mortuorio consistió en el sacrificio de un perro (por el momento no pudimos contrastar) y en ofrendas de elementos cerámicos.

Se tiene referencia que los viajes siempre se realizan en grupo, ya que la travesía era muy difícil y peligrosa, con lo cual inferimos que los rituales inhumatorios fueronrealizados por el grupo de pertenencia, también queda abierta la posibilidad de que los rituales fueran realizados por los moradores del lugar y que no lo enterraron en el campo santo de la localidad porque para ellos era un forastero.

No contamos con información que nos posibilite conocer desde época estaba habitado el paraje y si sus habitantes anteriores inhumaron a sus familiares en el lugar.
Los entrevistados tan sólo hacen referencia de dos dueños del lugar y relatan que desde siempre utilizaron los cementerios de la aldea del Peñón para enterrar a sus muertos y los de localidades vecinas.

Reflexiones Finales

Desde que fue creada la Sección Bioantropologica, hace ya tres años, aspiramos a integrar a la comunidad en las tomas de decisiones en lo referente a políticas de protección y cuidado del Patrimonio Cultural.

La Sección Bioantropológica trabaja para lograr una articulación entre comunidad y estado, la cual no es fácil, muchas veces por falta de políticas culturales claras.
Con nuestro trabajo realizamos un aporte a la sociedad del Peñón, que recupera parte de su patrimonio al rescatar fragmentos de su historia a partir del relato oral.

También contribuimos con las instituciones judiciales que intervienen en la resolución de casos de hallazgos de material óseo humano. Y por último cumplimos con uno de los objetivos de la Dirección que es trabajar conjuntamente las instituciones del estado y sociedad para implementar políticas de protección de nuestro Patrimonio Cultural.

Como habíamos acordado con los pobladores, se volvió a realizar inhumación del individuo en su tumba, junto a él se colocaron las ofrendas y todo los elementos que fueron extraídos cuando se excavó la estructura. Después de colocar todo los elementos en el interior de la tumba se procedió a rearmar la misma reforzando todos los orificios abiertos de la oquedad, para evitar que los animales puedan ingresar al interior.

Se trató de que las modificaciones realizadas en el lugar fueran mínimas, tan sólo se reforzaron las paredes de las tumbas del perro y la del forastero para evitar el daño,

tanto por animales como antrópica, cuidando que las evidencias no sufran deterioro y puedan ser utilizadas en futuros estudios.

Estamos seguros que el lugar tendrá un nuevo significado para los habitantes del pueblo de El Peñón.

De un lugar ubicado cerca de la laguna de Cavic, donde hay grandes peñas, pasara a ser el lugar donde está la tumba, de un individuo al que sorprendió la muerte cuando pasaba por la zona "vicuñeando".



Reconstrucción de la Tumba del forastero de Cavic.

Bibliografía Citada

Álvarez y Valverdi. 2010. Cementerio de Antofagasta de la Sierra – Catamarca – Argentina
XI Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Paysandú. República del Uruguay.

García y Otros. 2003. "Para el gasto". Vigencia de redes de intercambio en un área rural del Noroeste argentino. revista-redes.rediris.es/webredes/textos/gasto.doc

García S. y Rolandi D. (compiladoras).2004. ¿Quiénes somos? Entretejiendo identidades en la puna catamarqueña. Asociación Amigos del Instituto de Antropología. Bs. As.

Raúl Molina Otarola. 2008. Relaciones transfronterizas entre atacameños y collas en la frontera norte chilena-argentina. La Desintegración de Espacios y Articulaciones Tradicionales Indígenas. www.institut-gouvernance.org/en/.../fiche-analyse-408.html

VELATORIO EN UN PUEBLITO DE SALTA LLAMADO TASTIL

Héctor O Díaz y Olga B.Flores

División Antropología. Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
Universidad Nacional de La Plata.
hectoroscardiaz39@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

Los antepasados indígenas de la región, a la llegada de los españoles, pertenecían al Imperio Inca. Cuando Adán Quiroga (1) dedica un importante y jugoso capítulo al culto de los muertos en su libro *"Folklore Calchaquí"*, describe los rasgos materiales por él observados, pero apela a los relatos e interpretaciones referidos a otro lugares dentro de la amplia área andina

En el mes de julio del año 1972, se estaba concluyendo con éxito, la campaña de excavación y reconstrucción de las ruinas Preincaicas de Tastil, yacimiento arqueológico (Fotos 1 y 2) que se encuentra ubicada en el área de la pre-puna salteña, a 3200 metros sobre el nivel del mar; en la cima de un morro, con siete colinas, según Boman; y a escasos 150 metros por sobre el pueblo de Santa Rosa de Tastil.

Los trabajos multidisciplinarios —arqueología, antropología, botánica, paleontología y geología- habían comenzado varios años atrás con la participación de investigadores, alumnos y técnicos del Museo de La Plata y de la provincia de Salta.

Después de cada jornada, regresábamos al pueblo alrededor de las dos de la tarde, este horario estaba condicionado al clima ventoso de la región. Antes de continuar con la limpieza y registros sistemáticos de los objetos obtenidos en las tareas de excavación pasábamos por el "club", donde almorzábamos y nos entreteníamos en partidas de "sapo", entre nosotros y con los lugareños.

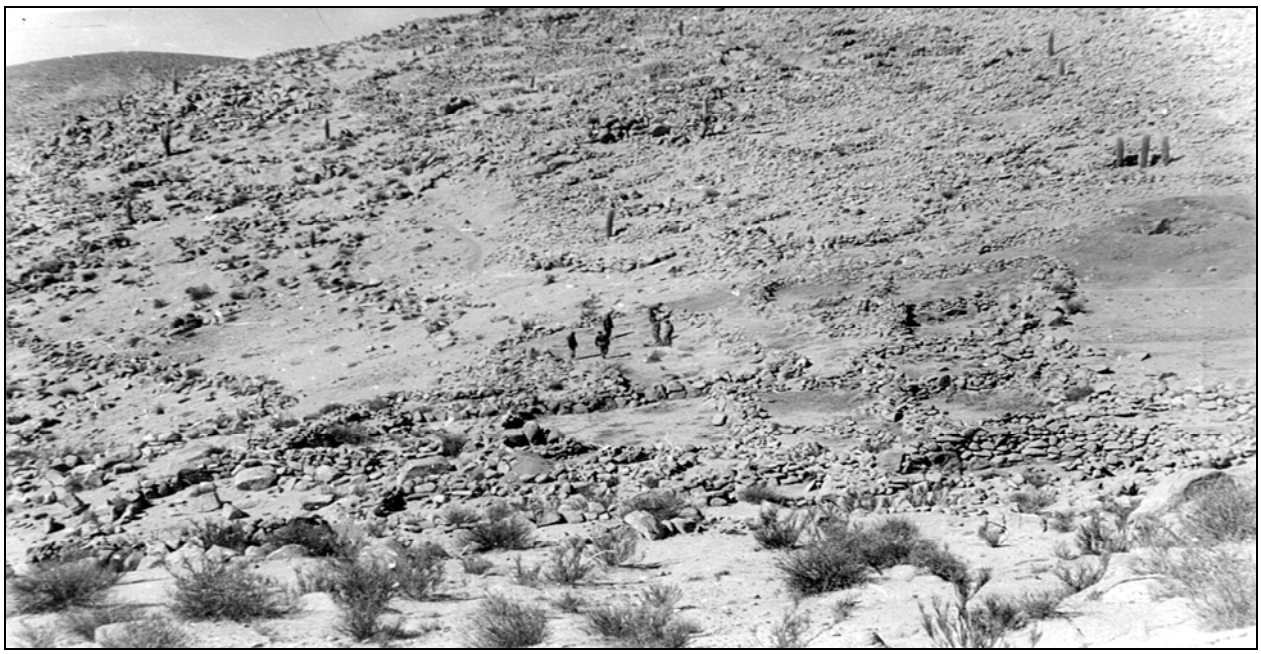


Foto 1. Vista panorámica del yacimiento arqueológica de Tastil.

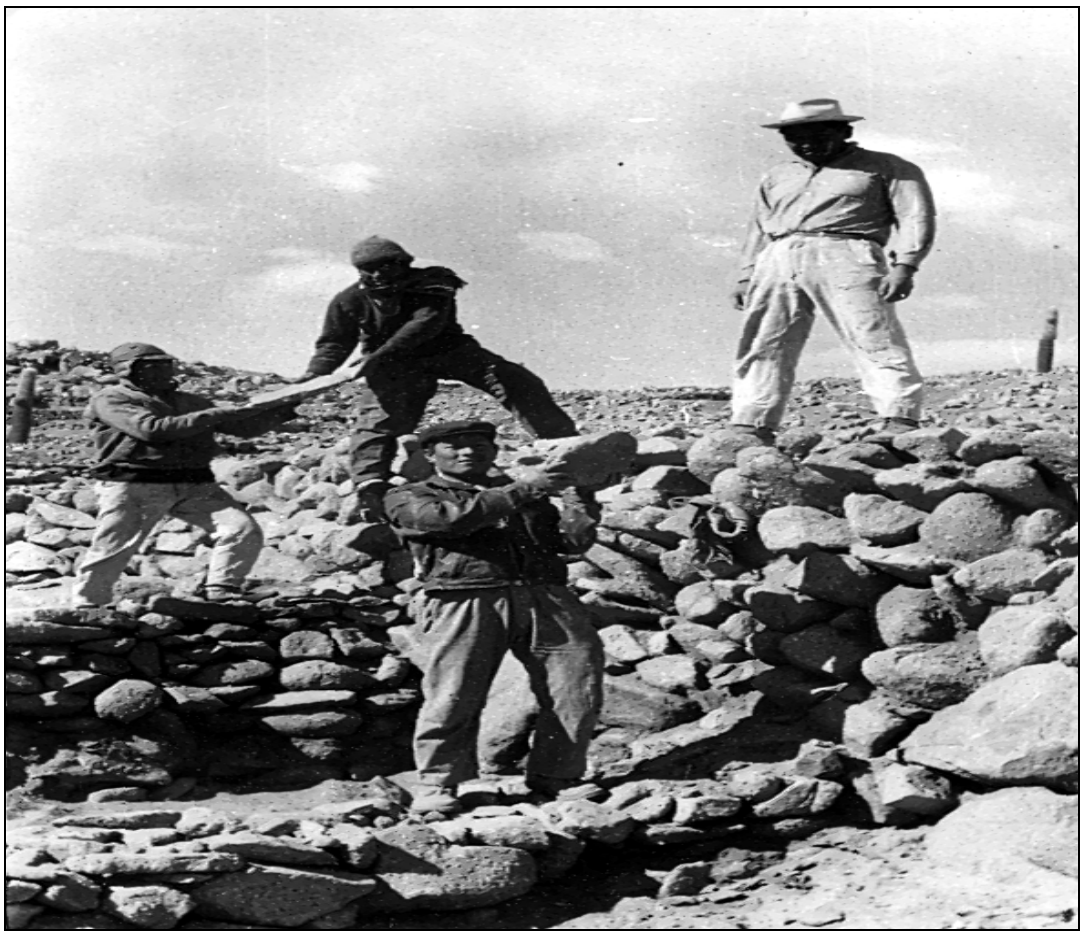


Foto 2. Personal encargado de las excavaciones en el yacimiento arqueológico.

SANTA ROSA DE TASTIL

El pueblo de Santa Rosa de Tastil (2), *(Foto 3 y 4*) está ubicado en la Quebrada de las Cuevas, por donde pasa el río del mismo nombre; a 100 kilómetros de la ciudad de Salta, sobre la ruta 51 que une esta capital con Chile por los pasos de Huaytiquina y Socompa. En el vivían escasamente una veintena de habitantes, algunos eran permanentes como los integrantes de las familias Barbosa, Zerpa, Cruz y Mamani; otros transitorios como los maestros o los policías. Y en su área de influencia no superaban los 150 habitantes, generalmente de origen puneño y dedicado a las tareas rurales y mineras.



Foto 3: Piedra de campana (basalto negro)

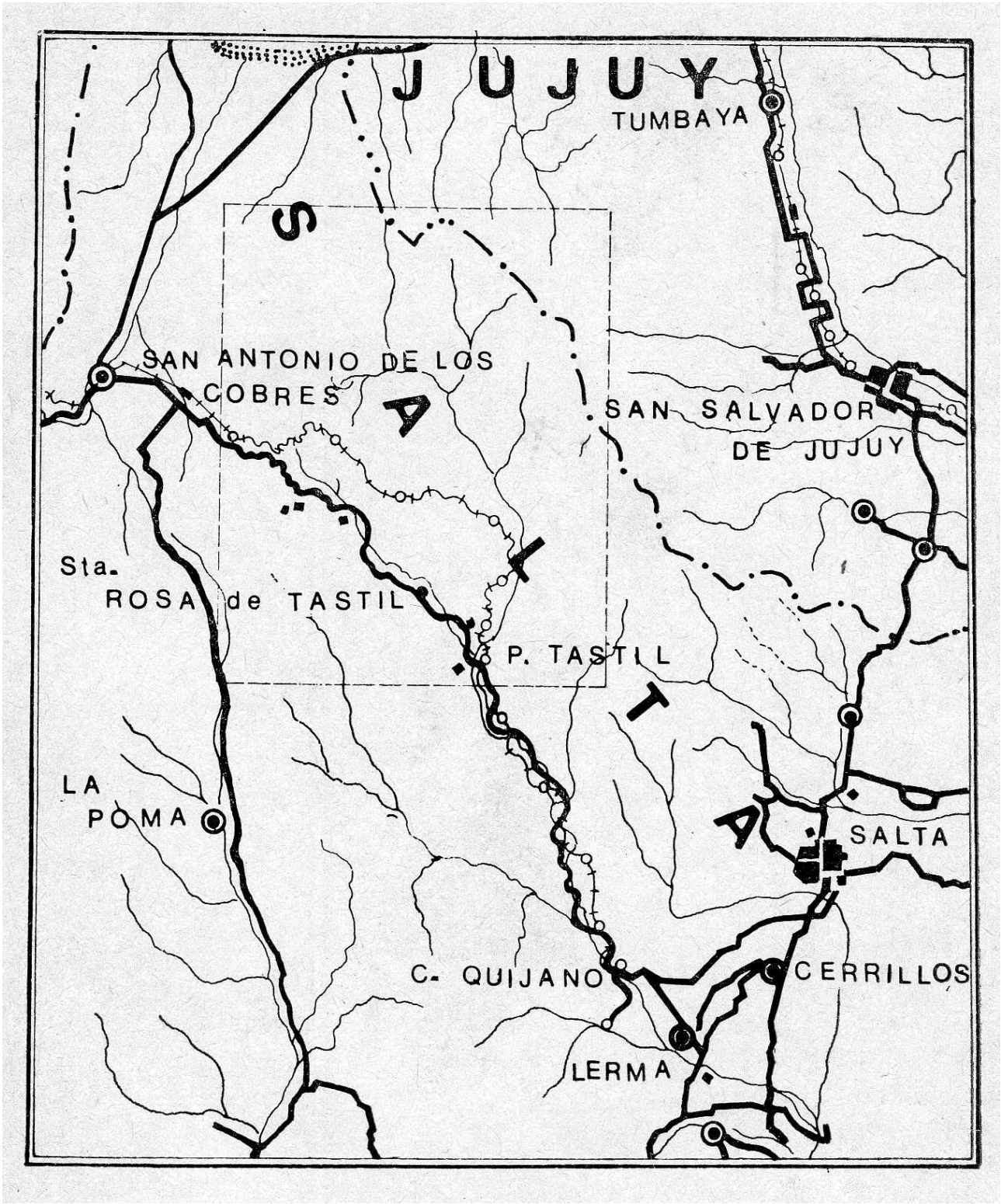


Foto 4. Ubicación geográfica de Tastil. Provincia de Salta.

Si bien los pobladores siempre fueron escasos, el pueblo fue un centro administrativo importante: Registro Civil, Destacamento Policial, Oficina de Correos (con conexión telegráfica), Escuela Primaria, Puesto Sanitario, Capilla Católica, Cementerio, Club con comedor y al frente de este la parada de colectivos.

El pueblo de “Santa Rosa de Tastil”, nombre que se la conoce de finales del siglo XVIII y tuvo su origen en una posta, asentada en la región conocida como Tastil. Fue construida como parte del sistema de apoyos y defensa que los conquistadores españoles

brindaban a los viajeros y comerciantes que unieron los valles con la puna por donde pasaban los caminos a Chile y Perú.

Esa población influenciada seguramente por su vinculación con Perú se convirtió en devota de Santa Rosa de Lima, denominando a ese poblado con el nombre de Santa Rosa de Tastil (Foto 5), a mediados del siglo XIX procedente de Lima llego una imagen de la Santa que hoy se encuentra depositada en la capilla y que por muchos años estuvo en custodia de la familia Zerpa.



Foto 5.- Vista panorámica del Pueblo de *"Santa Rosa de Tastil", año 1967.*

FAMILIA ZERPA.
"EL CLUB"

La primera vivienda, cuando uno llegaba de "abajo", por la ruta 51 desde Salta, era la de la familia Zerpa, cuyo salón del frente fue conocido como el club, pegado a la casa se encontraba la escuela, donde asistían más de 30 niños, a continuación estaba el patio con un jardín arbolado. Ese predio, al igual que el resto del pueblo, estaba sombreado con sauces y álamos. A continuación un pequeño potrero y una serie de locales construidas en fila cuyas puertas daban a la calle, los dos primeros lo utilizábamos nosotros para distintas tareas. La siguiente era la sala de primeros auxilios atendida por el enfermero Leopoldo Barbosa; el resto de la construcción pertenecía a su vivienda. Por detrás de ésta existía un patio acondicionado para faenar reses: vacunos, ovinos o caprinos.

En el lugar vivían don Santiago Zerpa, su esposa doña Honoria, y sus hijas, Clelia, Adelia y Elsa, que era la más chica, atendía la oficina de correo y telégrafo; Santiago el bar y cuestiones sociales, su esposa excelente cocinera y sus hijas que nos servían la comida. Generalmente era una sopa con fideos, guisado con carne de oveja o charqui de llama con habas, maíz, papas y zapallo componentes de un exquisito menú diario.

Aquel día cuando finalizado el almuerzo comenzábamos el juego del sapo y la algarabía entre los participantes y espectadores era más intensa, entró casi corriendo, su hija Elsa con un papel en la mano. Era un telegrama. Don Santiago lo lee, se pone serio y lo deja sobre la mesa, sale del local y lanzó un agudo lamento; tipo aullido lastimero que heló la sangre y nos llenó de preocupación.

Minutos después Adelia recogió el papel (una hoja de cuaderno) con palabras vacilantes y leyó el mensaje que tanto apeno a su padre, decía que ese día a las 10.45 hs., en el Hospital San Bernardo de Salta, había fallecido a los 88 años, doña Gabriela Cruz viuda de Zerpa, madre de don Santiago. Era la viuda de don Moisés, ambos oriundos de esa región. Desde que se casaron a principio de siglo vivieron en el lugar tuvieron una familia numerosa y un férreo manejo de ese pueblo: "Santa Rosa de Tastil"

Un nuevo grito dado por don Zerpa en la puerta del club atrajo a su esposa que preocupada salió a la calle para ver que le pasaba. Doña Honoria, casi presagiando que algo trágico había ocurrido lo abraza y escucha con palabras entrecortadas de su esposo, la penosa noticia.

La abuela… murió la abuela Gabriela, dice Honoria, mirando a sus hijas; de inmediato Clelia y Adelia, sollozando y llevándose las manos a la cara se abrazaron.

Alzando los brazos al cielo, a manera de suplica o rezo, mientras don Zerpa aullaba doliente. A poco más de cien metros, en la vereda del destacamento policial, se encontraban el sargento Ramos; Leopoldo, el enfermero del pueblo y cuñado de Zerpa, don Mamani, el policía y don Salazar un colaborador de los trabajos arqueológicos.

Cuando escucharon los aullidos, los cuatro casi corriendo, van al encuentro del angustiado Zerpa, abrazándose con fuerza se golpean las espaldas, aullando ellos también. Un cuadro dramático, se vislumbraba una tarde triste. La maestra, señora de Soria y su hijo también maestro, desde la puerta de la escuela salieron a ver que ocurría. En un rato, a pesar de sus pocos habitantes, el pueblo estaba convulsionado.

Mamani que en el local se encontró con Leoncio Reyes, "Pele", otro de nuestros trabajadores en las excavaciones arqueológicas, aparecieron con una botella de vino. La noticia corría rápidamente, nunca supe mediante que forma; pero los familiares dolientes y los vecinos, fueron llegando, abrazándose fuertemente unos y otros dando todos cortos pero estremecedores aullidos.

Nosotros que luego de los lances de sapo debíamos continuar con las tareas complementarias: limpieza y reparación de los objetos obtenidos en esa jornada y las anotaciones correspondientes fue imposible; la noticia paralizo al pueblo y nosotros no pudimos desentendernos adecuadamente de los que acontecía.

EL VELATORIO

Cuando ya la noticia se esparció por el pueblo algunas mujeres comenzaron a preparar la habitación, que fuese el dormitorio de doña Gabriela como sala de velatorio. Como el piso era de tierra lo regaron para poder barrerlo y que quede firme. De una vieja cómoda con tres grandes cajones sacaron manteles de granité, una tela blanca con bordados a la "vainilla", que aparentaban no haber sido utilizados nunca, esperando tal vez ese destino. Uno de ellos fue a cubrir a la misma cómoda donde fue colocada la "capillita" con una imagen de la virgen de Santa Rosa de Lima, de la que todos los pobladores son devotos creyentes; traída desde el club y rodeada con varios candeleros. El otro mantel fue colocado sobre una mesa en el centro de la pieza, dando la impresión que allí seria colocado el ataúd a su llegada desde Salta. Por la premura de las preparaciones, supuse que la llegada de la difunta sería inminente.

A partir de la llegada de la luctuosa noticia, la caída del sol, el viento frio y los aullidos de pésame daban al caserío un aspecto triste, al poblado se lo veía conmovido y yo poco a poco fui participando, además del dolor, de las condolencias de todos los pobladores y fui tratado como uno más de ellos.

Sin saber como actuar en esa ocasión, y ya de noche me acerqué al club, a la hora que acostumbrábamos a cenar; pero esa noche debería ser distinto, pensé. Las mesas estaban ocupadas por hombres bebiendo, muchos de ellos me conocían y respondieron a

mi saludo invitándome a beber con ellos, elegí la primera. En la que estaban sentados: Pele, Salazar, Leopoldo y un par de lugareños, que rápidamente me ofrecieron un vaso de vino y me desafiaron a una partida de sapo.

En un primer momento no lo creí prudente, dado las circunstancias de congoja. Pero insistieron y se concretó el lance, ya no como un motivo de esparcimiento, como lo era habitualmente, sino esta vez como complemento de la funebria. Por supuesto que la conversación inmediata fue la muerte de doña Gabriela, que ellos sabían que yo había conocido y tratado cuando comenzamos los trabajos arqueológicos; antes que fuese llevada por su familia a la ciudad de Rosario de Lerma, por motivos vinculados más a su edad que a su estado de salud.

Ante mi pregunta, Leopoldo —yerno de doña Gabriela— nos informó que la pieza para el velorio ya estaba preparada y que en cualquier momento llegaría el féretro. A pesar del frío y la oscuridad, la calle del pueblo de no más de trescientos metros, estaban todos los pobladores de las zona.

En el club los hombres entraban, salían, bebían, se abrazaban entre ellos y con los deudos dándose mutuas condolencias. Uno de los pobladores con el que había compartido la mesa y el vino, ceremoniosamente me invitó a participar del velorio. Acepté a pesar de saber que el vehículo fúnebre no había llegado. En el trayecto me informo que con él y con don Copa, un fornido lugareño que en algunas ocasiones tocaba el "erke", formaríamos un equipo para el "juego de la "tejeada*" (turmequé o zepguagoscua, similar al conocido como juego del Tejo playero)* con el desafiaríamos a otro equipo. Claro yo no entendía a que se referían cuando hablaban de un juego en el velorio. Con un grueso gorro de abrigo y mi poncho salteño, seguramente pasaba como uno más entre ellos, de hecho no solo no me molestaba que me trataran así sino que también me halagaba.

Cuando salimos del club camino al "velorio", el viento helado de la puna cruzaba el pueblo descendiendo la sensación térmica (*que por entonces no se medía pero se sufría*) a varios grados bajo cero. En el patio, escasamente alumbrado por un farol a mecha, estaban preparando "la cancha", y una pila de cantos rodados chatos de no más de quince centímetros de diámetro, que algunos chicos trajeron de la quebrada cercana. Cada uno de los tres integrantes de los dos equipos elegía los "tejos*" (cantos rodados).* El juego consistía en arrojarlos alternadamente lo más cercanos posible al hoyo, sin que caigan adentro; la picardía consistía en golpear al tejo contrario para hacerlo caer. En el primer lance lo ganó mi equipo; por lo tanto deberíamos cumplir con la segunda fase del juego, entrar al velorio (sin el féretro) y rezar (Santa María madre de Dios ruega por nosotros…). Terminada esta fase comenzaba la siguiente: desafiar a un nuevo equipo, ya que el perdedor se desarmaba. Así comenzaba un nuevo lance, rezar una oración por parte del ganador y la formación de otro equipo. Al finalizar cada oración éramos convidados con "el yerbeado" (3) que con mucho cuidado rechazaba. Se convidaba un plato de humeante sopa caliente o *calaparis (4).*

La tejeada en la casa velatoria y el sapo en el club, seguramente que además de ser parte del ritual, servían para mantener a la gente entretenida, como parte de una ceremonia y no de la habitual competencia. Las horas fueron pasando y el vehículo con el féretro no llegaba, la noche de un oscuro profundo mostraba un cielo luminoso que solo en las límpidas regiones puneñas se aprecian; el viento que horas atrás era cortante, había calmado; preanunciando la llegada de la madrugada. Al alejarme del velatorio tratando de despabilarme, crucé la acequia congelada y me acerqué a la pieza que servía de taller, depósito y dormitorio; el cansancio por la altura, la larga noche y el "yerbeado" me vencieron y terminé dentro del catre.

De un tirón me dormí hasta la media mañana, cuando salí, en la calle nada había cambiado, solo que el sol entibiaba la escena y me acerque a la vivienda fúnebre. Lo primero que advertí que el juego de "la tejeada" seguía con el mismo entusiasmo que horas antes; desde la pieza mortuoria salían las voces de varias mujeres rezando las

mismas oraciones. Pensando que ya hubiesen traído a la difunta entré decidido a participar de la ceremonia, pero la mesa seguía vacía, solo con el mantel blanco, ocupada en ese momento con vasos ya vacíos. Leopoldo se acercó a contarme que todavía no tenían noticias de su suegra muerta, pero que estaban seguros que en cualquier momento llegaba, por lo tanto estaba todo preparado para recibirla. Me invitaron a nuevos lances de tejeada, con suerte diversa. Al medio día supe que en el club la comida se serviría como todos los días; cuando finalizamos el almuerzo, que se estiró con una larga sobremesa, que incluyó partidas de sapo, y amenas conversaciones sobre los abundantes mitos lugareños de aparecidos y fenómenos extraños como el mito del "farol", o el tintinear de misteriosas campanas de oro; la mujer vestida de negro y sin cabeza y otras leyendas que surgieron auspiciadas por el clima patético reinante.

Al caer la noche, la llegada de don Chocobar en su camión con el que repartía mercadería y que era identificado con la leyenda "El terror de los Andes", motivado seguramente por la gran cantidad de accidentes; que procedente de Salta trajo la noticia que los restos mortales llegarían temprano al día siguiente. Ante esta certeza se prepararon para mantener una nueva noche de vigilia de igual característica que la anterior. Se comentaba que en la media tarde siguiente, luego de algunas horas donde se cumpliría con los ritos habituales, los restos serían inhumados en el cementerio local.

Allí fueron enterrados todos los muertos de la zona desde principio de siglo. El camposanto está ubicado a unos quinientos metros por el camino a la puna, en la quebrada conocida como del "cementerio", protegida de los fuertes vientos regionales y entrada natural a la ciudad preincaica de Tastil.

TIGRERO

El viento, como todas las noches, había calmado. Para despabilarme un poco caminé hasta el puente, paseo que habitualmente realizábamos, con integrantes de los grupos de trabajo. Cuando lentamente regresaba al lugar del velorio, un nuevo aullido quebró el conmovedor silencio. No fue Zerpa ni ningún otro doliente, era "Tigrero", un perro lanudo y de gran porte que estaba siempre en la puerta de la comisaría. Automáticamente miré hacia arriba, no lo podía creer, en pocos segundos vi en ese cielo límpido y brillante, lo que Ramos había asegurado y que yo no le creí que el perro le aullaba al paso de los satélites artificiales. Por entonces esos satélites no eran muchos y circundaban la tierra a una altura mucho menor que las actuales, por lo tanto visibles a simple vista.

-- ¿A quién le ladra? –

-- ¡A los "satélites" que pasan en el cielo!, no sabemos como es, pero cuando pasa uno, "tigrero" se levanta, mira para arriba y aúlla; si uno observa el cielo para el lado que él apunta con el hocico, rápidamente encuentra uno.

Ahí estaba yo mirando sorprendido el ondulante paso de un satélite artificial.

Por la mañana siguiente era eminente la llegada del féretro, pasaron los minutos, también algunas horas. Los lances de sapo y tejeadas, las oraciones y demás muestras de dolor fueron dando paso a cierta desazón. Se aproximaban a las cuarenta y ocho horas de vigilia y de velorio para la mayoría de los habitantes en especial los familiares y amigos, pero de la difunta ni noticias. Estaban perturbados por lo ocurrido además de cansados y somnolientos por la larga vigilia y el consumo del "yerbeado" y del vino caliente; solo se mantenían en pie por el "acullicu" de coca y bicarbonato y la normal tolerancia que esa gente tiene al cansancio extremo.

Cuando la nueva tarde también se desplomaba se escuchó una sirena lejana que alertaba la llegada de un vehículo por el camino de "Alfarcito", no solo por las curvas peligrosas, sino seguramente para tratar de avisar que arribaba el féretro con la difunta.

Una sensación de alivio invadió a la gente cuando sobre la última curva antes del puente, apareció la vieja ambulancia municipal de Salta con la dramática carga fúnebre y otros deudos.

Colocaron el ataúd en la mesa, entre lamentos desgarradores de los hombres y sollozos angustiados de las mujeres; encendieron una nueva tanda de velas, las anteriores estaban derretidas en los candeleros. Luego que todos los presentes rezaron una serie de oraciones, repetidas varias veces, comenzaron nuevamente los lances de tejo y los ritos correspondientes.

La nueva noche de velorio transcurría lentamente como las dos anteriores, pero esta vez con la difunta presente, provocando que más gente este participando.

Con la tristeza y el cansancio reflejados en los rostros los apesadumbrados deudos, parientes, amigos y vecinos, pasaron la tercera noche de velorio.

Ya cercano al medio día, comenzaron los preparativos para la inhumación. La cantidad de personas reunidas para acompañar los restos, era tal que solamente fue superada por los festejos patronales de “Santa Rosa” con su “misachico” y “danza del suri”. Una mujer, no advertida hasta entonces, vestida con ropas de campesina típicas y con la voz inconfundible y patética de bagualera, cantaba doloridas coplas mencionando la vida de doña Gabriela, acompañándose con su “caja”; poniéndole a la escena el dramatismo que ese momento reclamaba.

Los hombres mayores, encabezados por don Zerpa, tomaron las manijas del féretro y lentamente, como queriendo que el tiempo no pase, fueron saliendo de la vivienda y sobre la ruta se fueron encolumnando y rezando caminaron en dirección al cementerio; deteniéndose unos metros más adelante, frente a la capilla, que ellos mismos construyeron unas décadas atrás y realizaron una ceremonia similar a la misa. (Foto 6).



Foto 6: Vista panorámica del Cementerio de Tastil.

Toque de campana mediante, el cortejo fúnebre siguió su camino hasta la quebrada del cementerio. El caminar titubeante de los hombres que reemplazándose cada pocos metros, llevando el féretro ingresaron al campo santo. Aumentaron los sollozos de las mujeres y los aullidos lastimeros de los hombres y las coplas de la bagualera. La sepultura estaba preparada; con mucha dificultad bajaron el cajón y quedo depositado en el fondo. (Foto 7).



Foto 7: Tumba actual de Gabriela Cruz viuda de Zerpa

En ese momento una ululante brisa que descendía del "antigal", sopló sorpresivamente entre los riscos de la quebrada; todos levantamos la vista por sobre los peñascos que rodeaban el cementerio. Allá arriba en lo alto donde están las ruinas preincaicas de Tastil, cientos de enhiestos cardones como viejos guerreros, en posiciones marciales, despedían solemnemente a doña Gabriela, su heroína muerta. (Foto 8)



Foto 8: Vista panorámica de los cardones en la quebrada del cementerio

Al día siguiente y mediante conversaciones que tuve con los deudos conocí una parte de la ceremonia que se celebraría en los días posteriores al entierro: *la novena*: que consiste en orar por nueve jornadas por el eterno descanso del difunto; *lavatorio de la ropa del muerto:* familia y amigos van al rancho para llevar la ropa del difunto, en atados, al río o acequia más próxima. Con el lavado se borran los pecados y se eliminan los motivos para que el alma vuelva a perturbar a los vivos. (Cortázar, 1950) (5) Esos objetos eran acomodados en dos alforjas que son atadas a los costados de un perrito, a este lo lavan, le dan de comer bien, lo ahorcan y entierran en las inmediaciones de su dueño para que su alma sirva de cabalgadura al finado. (Guaman Poman de Ayala, 1980 (6)) (Vivante y Palma, 1966. (7))

“El Club”.

El Club es en realidad un salón comedor de doce a quince metros de largo, por no más de tres de ancho construido en piedra y adobe con techos de madera de cardón y torteado de barro, paja y pedregullo (símil construcciones incaicas); con tres ventanas que siempre estaban cerradas y dos puertas, una que daba a la calle y otra en el fondo del local a la casa de don Zerpa. Como el club estaba protegido del frío y de los vientos implacables de la región era un lugar ideal para reuniones sociales, festividades oficiales como: bailes, fiestas patrias y fundamentalmente las festejos patronales y de fin de año. Taberna y comedor para lugareños y viajeros, estos solían ser los pasajeros del colectivo de la empresa “Rueda”, que unía la ciudad de Salta con San Antonio de los Cobres, y precisamente tenia la parada en su puerta. En el Club se disputaban algunos juegos como por ejemplo: “El Sapo” y “La Loba”, se organizan partidas de “Tejo” (tejeada) y se formaban los equipos de fútbol organizándose allí los encuentros.

JUEGOS.
La *Loba, Sapo, Turmequé (Tejo o Tejeada).*

Estos juegos eran los entretenimientos de la población: Son de origen americano; de éstos el sapo y el tejo son prehispánicos.

"La Loba" tuvo su origen en América Central seguramente en los albores del siglo XVII cuando los navegantes ingleses conquistaron el Caribe y posteriormente ese juego se extendió por Sudamérica.

Es un juego en el que se utilizaban dos mazos de naipes ingleses, y se enfrentaban entre dos o más jugadores, siendo el número ideal entre cinco y siete. Se barajan las cartas y el jugador que esta a la izquierda del que las va a repartir divide el mazo en dos, éste toma la pila de abajo y siguiendo el sentido contrario a las agujas del reloj reparte nueve cartas a cada jugador, y consiste básicamente en formar piernas, tres cartas del mismo número y escaleras tres cartas del mismo palo y números sucesivos. El primero que logra bajar todas sus cartas gana esa mano sumándole al resto el puntaje que le quedo en la mano. Triunfa el primero que queda con un puntaje menor de cien puntos y sin cartas. Recoge como premio un "pozo", generalmente, de monedas aportadas por los mismos jugadores.

"El sapo", es otro de los juegos, sino el único, de los más demandados entretenimientos de la región. El sapo, saapu o ampatu remonta su origen a épocas del imperio incaico, o anteriores, en cercanías del lago Titicaca. Donde según la leyenda esos batracios, que hoy todavía abundan, eran venerados por sus poderes mágicos, hecho que actualmente continúa.

En días festivos de aquella época, se arrojaban al lago piezas de oro (símil fichas) y si un sapo saltaba y la tragaba, éste se convertiría en oro y al tirador afortunado se le concedería un deseo, que generalmente estaba relacionado con obtener, mágicamente, una inmensa fortuna.

Hoy el juego del sapo imita, de alguna manera, aquella historia; pero se juega con una caja o mesa de madera. En el centro de la parte superior se encuentra el sapo de bronce de un tamaño similar al real, con la boca abierta; rodeado por dos filas a cada lado con cuatro agujeros de cinco centímetros de diámetro cada uno. En la parte de atrás de la mesa vemos una máscara de bronce con reminiscencias al sol del imperio inca; conocida como "la vieja" que también como el sapo tiene la boca abierta. En la parte delantera se halla el molinete, que gira cuando es golpeado por las fichas, cada jugador a su turno, desde una distancia marcada en el suelo a siete pasos, arroja sus fichas de bronce de 3cm de diámetro por 1cm de espesor, intentando introducirlas en los distintos agujeros; de los que obtendrá diferentes puntajes ganando el primero que llega a mil puntos. Pero si la ficha pega en el molinete y de carambola se introduce en la boca del sapo, mediante ese mágico acontecimiento, ese equipo gana la partida.

Los desafíos en la mayoría de los casos, se entablaban entre, "nosotros" inexpertos notorios, que éramos los integrantes de la comisión arqueológica; contra "ellos", los lugareños, muy hábiles en embocar las fichas en el sapo, vieja o puntajes menores; la apuesta consistía en que si nosotros perdíamos le debíamos entregar cigarrillos y en algunos casos alguna bebida y si nosotros ganábamos ellos nos deberían compensar con tabletas de chocolate para taza, que finalmente nunca obteníamos.

El "tejo", "tejeada" o "turmequé", se prepara una pequeña cancha rectangular, demarcándola en el suelo con una piedra filosa, de seis "trancos" (pasos largos) por un tranco de ancho, en el centro, a un tranco de la línea de fondo se realiza un pozo de

menos de un pie de diámetro y la profundidad de una palada. Las fichas o tejos son doce cantos rodados, recogidos del lecho del río, de un tamaño similar a la palma de la mano; por su característica, distintos colores o mediante alguna marca se dividen los rodados en dos grupos de seis: claros y oscuros o rayados y lisos. Se enfrentan dos equipos de dos o tres participantes cada uno con tres tejos de las mismas características. El juego consiste en arrojar los tejos lo más cercano al pozo sin que se caigan en él. Gana puntos el equipo que tiene un tejo más cercano al pozo; cada jugador puede intentar con su tejo enviar al del contrario, al pozo, ganando la partida

Según la leyenda el juego tiene su origen prehispánico en el norte de América del Sur, se cree que fue en Turmequé, una población de la actual Colombia en el que se desarrolló tomando de esa manera el nombre del poblado. Entonces el tejo que se lanzaba era de oro llamado zepguagoscua y pesaba una libra y media (680 gramos) similar al peso del canto rodado. Con características de juego muy similares a las que encontramos en el norte argentino aunque los tejos fueron reemplazados por cantos rodados y en Colombia por discos metálicos.

CONCLUSIÓN

La influencia de la colonización hispánica primero, y la organización nacional después, produjeron perturbaciones en las relaciones geopolíticas de la región. La densidad de la población fue decreciendo sensiblemente, para hacerse más notoria en los últimos años, cuando se producen las más importantes migraciones internas, hacia los más activos complejos industriales.

Santa Rosa de Tastil patentiza cabalmente esta situación y sólo en las ocasiones en que sus pobladores se reúnen para celebrar alguno de los acontecimientos más importantes de la comunidad, aparece el esplendor de un pasado cuyos fundamentos ideológicos surgen, invisibles al profano, de las mismas ruinas de Tastil.



Don Santiago Zerpa, Héctor Díaz, José Barbosa

BIBLIOGRAFÍA

(1). Quiroga, Adán. 1994. *Folklore Calchaquí*. Buenos Aires. Alberto Casares. Pp105 ss.

(2). Tastil: significa piedra sonora, de ahí el origen del nombre del poblado. http://es.wikipedia.org/wiki/Santa_Rosa_de_Tastil

(3). Yerbado: mate cocido con alcohol, preparado en forma casera; o vino blanco caliente y hojas de coca con bicarbonato.

(4) Calaparis: comida apucherada a base de carne de cordero, chivo o vaca; papas, habas, zapallo y condimentos, cocidos en una olla con agua a la cual se le agregan piedras esferoides de cuarzo blanco, que previamente se calentaron con fuego de leña.

(5). Cortázar, A.R. 1950. *Folklore Argentino (El Noroeste).* Buenos Aires. Rumbos, Biblioteca de Documentación Argentina.

(6). Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980. *Nueva Crónica y Buen Gobierno.* Caracas. Biblioteca Ayacucho. Tomo 1.

(7). Vivante, A. y Palma, N.H. 1966. *Novena, Labatorio y Muerte del Perrito*. La Prensa, retrograbado, 1° Sección. Buenos Aires. Argentina.

EPITAFIOS, ANECDOTAS Y MITOS QUE INVOLUCRAN A MUERTOS…. Y VIVOS

Olga B. Flores

Laboratorio Antropología Biológica y Laboratorio de Análisis Cerámico.
Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP.
floresolga@fibertel.com.ar

INTRODUCCION

Los cementerios son entidades dinámicas cuyos monumentos funerarios tienen alto contenido simbólico, sujeto a una resignificación permanente por parte de sus usuarios u observadores, en especial cuando cambian de propietario, a su vez manifiestan en formas muy concretas el sistema de pensamiento, creencias y estructura de la sociedad a la que pertenecen y trascienden.

Lo mismo que en la sociedad de los vivos, ir al cementerio constituye un acto de comunicación que se enmarca dentro de la definición de la cultura como proceso comunicativo (Eco, 1975). (Figura 1)

A fines del siglo XIX y principios del XX, los diversos sectores, ideológicos, socioeconómicos y religiosos que conformaban la sociedad, se expresaban con iconografías funerarias particulares en los cementerios.

El cementerio es testimonio permanente de creencias, costumbres e historias de la comunidad a la que pertenece y representa (Rizzo, Sempé 2001). Dado que el recuerdo sufre procesos de reconstrucción a escala social e individual (Connerton 1999), los mismos van resignificando los acontecimientos dolorosos y adecuándolos a los marcos sociales, sistema de valores y creencias vigentes (Páez et al 1999).

Los deudos resimbolizan las imágenes y recuerdos de las personas queridas, a través de conmemoraciones y ofrendas mortuorias. Las prácticas sociales incluidas en los ritos mortuorios funcionan como un mecanismo de transmisión de información, mediante las cuales la intención es mantener vigentes una serie de conceptos para controlar la experiencia y tomar posición acerca de la dinámica de las relaciones sociales y de poder. (Barceló 1984).



Figura 1. Entrada principal al cementerio

DESARROLLO

Un epitafio es el texto que honra al difunto, la mayoría normalmente inscripto en una lápida o placa. Tradicionalmente estaba escrito en verso, pero hay excepciones. La

palabra proviene de *epitaphium* compuesta por dos voces griegas *epi:* sobre y *taphos*, tumba, es decir inscripción puesta sobre una tumba.

Los epitafios han sido muy variados, según las costumbres. Los romanos tenían gran cuidado de hacer hablar a sus muertos en los epitafios que algunas veces estaban llenos de moralidades acompañadas de bellísimas piezas de escultura y arquitectura. Se hacían en prosa o verso, los más cortos se tenían como los mejores siendo la idea el que pudiesen ser leídos. Los más comunes son los de forma de simple discurso conteniendo solamente los nombres de aquellos que están puestos en las sepulturas con una exposición corta de la edad, del año, el mes y día de su muerte, lo cual hoy se leen en muchas de las sepulturas de nuestros cementerios.

Se construyen con el nombre de la persona fallecida, contextualizado en frases que incluyen, predominantemente, los términos “Recuerdo”, “Homenaje” y “Memoria”, Esta frase va acompañada de los términos “esposo(a)”, “hijo(a/s)”, “nieto(a/s)”, “amigo(a/s)”, “compañero(a/s)”, etc., que designan el vínculo que relaciona al autor o autores del epitafio con la persona fallecida, o bien los incluye en el texto como protagonistas de la emoción o del sentimiento expresado.

SEPULTURA EN TIERRA

En los textos funerarios de ambas placas se expresan frases relacionadas con el recuerdo del difunto. La placa central lleva el nombre Diego Armando… y la fecha de deceso del occiso (Figura 2).



Figura 2. Sepultura en tierra

> *“Dieguito tu papá Enrique y tu mamá para siempre te vamos a recordar con nuestra mente y corazón. Guíanos desde el cielo para seguir adelante y nunca separarnos y algún día poder estar juntos como una familia. Te extrañamos.”*

MONUMENTO A LOS CAIDOS

Se resaltan las placas de homenaje en el monumento a los caídos el 9 de junio de 1956, a Rosa Espósito de Zanetta, que dice: (Figura 3)

“Te uniste al amor de tu vida, el día de la cita después de cumplir, el sueño de ver la familia que juntos soñaron florecer. Rosa de Abolengo, ciudadana ilustre, del silencio heroico no te faltó coraje para enfrentar, sola al verdugo de tu esposo. Sos parte de la

historia de mujeres con mayúscula en nuestro país en tiempo de violencia, nos diste un tiempo de ternura, tu amor nos dará calor hasta el día del encuentro descansa reina madre".



Figura 3. Monumento a los caídos el 6 de junio de 1956

En las de homenaje al Tte. Cnel. Oscar Lorenzo Cogorno, Sub. Tte. Reserva Alberto Juan Abadie, Rolando Alberto Zanetta, Carlos Irigoyen y Ramón Raúl Videla, el discurso está más formalizado a pesar de haber sido realizado por Elsa Abadie y Graciela Zanetta, hijas de los mártires. (Figura 4)



Figura 4. Placa en el monumento de los caídos

“Dieron su vida por una patria libre, justa y soberana no fue vano.
Juan Domingo Perón, su líder murió en su tierra como presidente con todos sus honores. Si bien creían que el ejército cumple en un país un rol específico importante fueron visionarios del horror de una tiranía militar. Se brindaron a su causa con vocación de servicio sabiendo que en ello les iba la vida.

Si no conoce la historia del Peronismo, sepa que aconteció el 9 de junio de 1956, cuando un grupo de jóvenes salió a defender la voluntad de un pueblo. Conozca sus héroes, sus mártires, y sepa que esta querida ciudad de La Plata, Berisso y Ensenada fue escenario de la más valiente resistencia peronista. Regaron con su sangre las calles platenses por los más nobles ideales, un peronismo siempre vigente con un futuro basado en la justicia social. Ellos son celosos guardianes de los derechos del Pueblo, de los oprimidos, de los humildes, de los necesitados. Acompañan la gestión de los dignos funcionarios. Aquí en este sentimiento no hay lugar para los pobres de espíritu, los cuales caen por su propio peso. Cuando usted pisa la ciudad de La Plata, capital de la Provincia de Bs. As., sepa que noviembre la perfuma de tilos porque ha sido cuna de héroes, semillero de cultura de hombres y mujeres capaces de jugar su último aliento por defender sus ideales. 1956–1993”

HEROES MARTIRES (Figura 5)



Figura 5. Placa “Héroes Mártires”

“Dieron su vida por un país en democracia. Pelearon hasta dejar su último aliento por restituir el poder constitucional. Sus verdugos rubricaron con su firma la página más negra de nuestra historia contemporánea.
Dios premió sus esfuerzos haciendo que su líder el General Juan Domingo Perón muera en su patria con todos los honores.
La lucha no fue en vano”

BOVEDA PLATERO (Figuras 6y 8)



Figura 6. Placa Bóveda Plateros.
SARITA

Tus amigas
"Profundamente apenadas por tu prematura muerte,
Perpetuan en el bronce el recuerdo de tus virtudes
y el homenaje de su cariño"
La Plata 22 de junio de 1921

BOVEDA SANTANTA (Figuras 7 y 8)



Figura 7. Esposa, hijos y nietos

"Tu inmenso corazón sembró de amor el mundo entero, con tu trabajo incansable probidad y dignidad apuntalaste los cimientos de la noble profesión de abogado. Ahora somos nosotros quienes tenemos el honor de cosechar los frutos que nos dio tu ejemplo de vida como padre y esposo. ¡Que el todopoderoso premie y glorifique tu esfuerzo y dedicación con el eterno descanso en el reino de los cielos!"
Tú esposa, hijos y nietos.
6-7-1999



Figura 8. Tus amigos

"Tu jardín habla de tu ausencia. Se escucha un murmullo por tu presencia. Viene del rocío de la mañana, en la primavera. Los pastos, los árboles y los pájaros parecen nombrar tu nombre. Los colores de las flores no aceptan tu partida. Todos ellos te amaban. Y tu jardín también habla de la tristeza de tu esposa, de tus hijos, de tus nietos. Y tu jardín habla también de la tristeza de tus amigos".

JORGE-OSVALDO-HORACIO-MARIO-OSCAR Y RUBEN
1998-6 DE JULIO1999

MONUMENTO PEDRO B. PALACIOS "ALMAFUERTE" (Figura 9)



"Las notas de mis versos son notas graves como las de los Salmos de la Escritura"

Figura 9. Almafuerte

MONUMENTO A FLORENTINO AMEGHINO (Figura 10)



"Indagó la historia de la vida

de la tierra

del hombre"

Figura 10. Florentino Ameghino

Alrededor del fenómeno de la muerte las diferentes culturas han desarrollado formas de representarla como un componente activo y dinámico de la vida social. En todas, los ritos relacionados con la muerte, entierro, culto funerario, creencias, mitos, constituyen los elementos culturales importantes para el conocimiento de la cosmogonía de los grupos humanos.

La visita a los cementerios es una práctica extendida planetariamente, y genera en cada sociedad formas particulares de organización que responden a los intereses, ideas y condiciones de cada una de las sociedades y grupos donde tales prácticas se realizan (Finol y Fernández 1997).

Si se compara la visita a los cementerios con el ritual del velorio, se notará una diferencia fundamental: el velorio es un acto de solidaridad y de comunicación con la familia; la visita al cementerio es un acto de comunicación con el muerto. Una vez concluida la relación velorio e incluso el rito del entierro, en los que el individuo y el grupo expresan su solidaridad con la familia, en la relación post-entierro son sólo los familiares quienes quedan solos con su difunto, son ellos quienes, a través de la visita, de las flores y rezos, de la conversación frecuente, conservan viva la relación con los muertos. (Finol y Fernández 1997).

Los rituales vinculados con la muerte están profundamente arraigados en la cultura humana y se encuentra entre las prácticas sociales más extendidas en las diversas culturas humanas, no solo antiguas sino también contemporáneas. Son comportamientos destinados a mantener activa la comunicación entre los vivos y los muertos. (Finol y Fernández 1997)

El culto a los muertos puede definirse como *"el manejo y conservación de las relaciones entre los vivos y los muertos que se inician una vez acabadas las ceremonias que tienen que ver con el entierro o el destino final del cuerpo"* (Villas Posse 1993)

En este lugar donde descansan alrededor de un millón de personas –lo que transforma al cementerio en una ciudad paralela, con casi el doble de población que La Plata- se convive a diario con el dolor y el misterio, pero también con historias verídicas y leyendas sobre un tema que sigue siendo tabú para nuestra sociedad: la muerte.

Pasar toda una mañana en el cementerio (la noche es sólo para los valientes) significa escuchar las historias de sepultureros, cuidacoches, bronceros, floristas, personal de mantenimiento y algunos otros personajes que rondas por las calles de la necrópolis.

Se discuten los rituales que se cumplen durante la visita al Cementerio Municipal de la ciudad de La Plata.

Se analizó el discurso de los trabajadores en particular el de Alberto Mujica empleado de dicha institución. Ellos trabajan con la muerte, su tarea los afecta en lo físico y sicológico, nunca se “acostumbran” a la muerte. Trabajan todo el año y en todos los climas; son responsables de la excavación, remoción de sepulturas, mantenimiento.

NOS VAMOS DE VIAJE

Un mañana uno de los empleados avisó alarmado a sus compañeros que estaba seguro de haber visto un cadáver en descomposición tirado en la puerta de un nicho (Figura 11). Se dirigieron en forma urgente hacia el lugar y confirmaron que de un cajón alguien había sacado un cuerpo y lo había arrastrado varios metros.

Mientras en el cementerio trataban de encontrar una explicación, al bar de enfrente entró un señor con la camisa manchada y un olor nauseabundo. Su aspecto llamó la atención de los pocos parroquianos que ocupaban una mesa. Con los ojos desorbitados, el extraño pidió un teléfono, aduciendo que tenía que llamar a un flete para llevar a su padre a Italia. El dueño del bar prefirió llamar a la policía, y así quedó develado el misterio del muerto fuera del cajón.



Figura 11. Nos vamos de viaje

LA SIESTA

Una tarde de enero, unos cuantos veranos atrás, después del almuerzo y unos vasos de más, uno de los sepultureros decidió tomarse una siesta. El lugar más fresco y cómodo que encontró fue una sepultura (Figura 12). Sus compañeros, viendo que estaba profundamente dormido, lo cubrieron con coronas de flores (que abundan en el cementerio). Cuando despertó, tuvo que sacarse las coronas de encima para poder levantarse.

En ese mismo momento, dos señoras mayores colocaban flores en una tumba cercana y empezaron a ver al hombre que salía de la sepultura. El sepulturero bostezó, las miró y les dijo: “buenas tardes”. Lo último que se supo de esas dos señoras fue que salieron corriendo y a los gritos por la puerta principal.



Figura 12. La siesta

VOLVER DE LA MUERTE

En las primeras décadas del siglo pasado, un empleado advirtió que en una de las bóvedas había un cajón en el piso (Figura 13). En el intento por averiguar lo sucedido, retiró la tapa y se encontró con el cuerpo –fallecido el día anterior- rasguñado, golpeado y con restos de astillas del ataúd entre las uñas. Fue un calco de las peores pesadillas literarias de Edgar Allan Poe.

Fue un "entierro prematuro" esto le sucedió a la Familia. Platero víctima de un ataque de catalepsia, y que luego murió realmente asfixiado en su propio ataúd. Este hecho sacudió a la sociedad platense.

El mismo caso fue relatado por Lojo (1999) y sucedió en el cementerio de la Recoleta con Rufina Cambaceres.



Figura 13. Volver de la muerte

RARAS COSTUMBRES

Cuentan que, durante varios años, una señora iba al cementerio con una radio cada vez que jugaba Gimnasia y Esgrima de La Plata. Una tarde, uno de los empleados dialogó con ella y le contó que encendía el aparato al lado de la tumba, para que escuchara su papá, que era fanático del “Lobo”. También le prendía un cigarrillo, ya que cuando jugaba el cuadro de sus amores fumaba mucho.

PERRO FIEL

Al morir la dueña de uno de los bares cercanos al cementerio, su perro hizo lo posible para estar al lado de ella: cada mañana, cuando se abrían las puertas de la necrópolis, la mascota entraba, se dirigía a la tumba de su dueña y se echaba allí hasta la hora que el cementerio cerraba sus puertas. Al poco tiempo, el perro fiel también murió.

CON AIRES DE LEYENDA

Entre las historias que circulan sobre el cementerio platense hay muchas que con los años han cobrado carácter de leyenda. Contadas una y otra vez, no dejan de sorprender cada vez que se las rescata del olvido.

LA MOMIA

Esta historia, que constituye una de las primeras leyendas del cementerio, sucedió hace casi un siglo, y el tiempo le ha dado una explicación coherente. Cuando se terminó de construir el cementerio de La Plata, allí fueron trasladados los cuerpos del viejo cementerio de Tolosa. Tras varios años en depósito, en 1908 se abrieron varios ataúdes porque no se sabía a quiénes pertenecían sus restos. Así, se descubrió con sorpresa, que uno de los cuerpos se conservaba intacto, en perfecto estado de conservación.

De esa manera comenzó el mito. Nadie sabía quién era, pero los diarios de la época comenzaron a hablar de que “sus manos entrecruzadas echaban luces”. Tanta fue la curiosidad popular por la noticia que el cuerpo fue colocado en una vitrina, a la entrada del cementerio. Ese cadáver milagroso empezó a ser adorado como un santo: la gente le llevaba flores, le encendía velas y le pedía favores.

Así estuvo quince años, intacto, exhibido al público. Hasta que en 1924 Antonino Lamberti, visitó la ciudad, y reconoció en el cuerpo adorado por los platenses los restos de su amigo Behety Matías, un poeta que había fallecido en 1885, su amigo inició gestiones ante las autoridades y, finalmente, recibió cristiana sepultura. Al poco tiempo se construyó un mausoleo (Figura 14) que está a pocos metros de la entrada principal.



Figura 14. Mausoleo que recuerda al poeta Matías Behety

EL MISTERIO DE LA RUBIA HERMOSA

Esta historia no tiene más de 20 años y dice que una noche, en pleno centro de la ciudad, una joven rubia, que llevaba un saquito negro sobre sus hombros, paró un taxi y le dijo que se dirigiera hasta el cementerio. Cerca del lugar le pidió al chofer que estacionara sobre uno de los laterales. Cuando el auto paró, le dijo "ya vuelvo". De a poco se fue acercando al paredón y, de un momento a otro, desapareció como si lo hubiese atravesado.

Al día siguiente, el taxista fue hasta el cementerio con un grupo de colegas para mostrarles el lugar exacto del muro donde había desaparecido la rubia. Luego, acompañados por empleados del cementerio, dieron la vuelta para fijarse qué había del otro lado del paredón.

La sorpresa fue grande cuando, muy cercano al tapial colgado en una cruz de una de las tumbas, hallaron el saquito negro que vestía la joven.

La leyenda romántica, una joven de belleza delicada pasea, tarde tras tarde, por la vereda del camposanto, tocada con una capelina, y vestida de ropas livianas. Un muchacho la admira, le habla, la sigue hasta que obtiene su dirección. Cuando va a buscarla al domicilio que ella le ha indicado, una mujer mayor le abre la puerta. Le explica que su hija ha muerto hace meses y que está enterrada en el cementerio de la Recoleta (Lojo 1999).

LA VIUDA NEGRA

Otra versión similar de este hecho tiene más años y se la conoce como la leyenda de la "viuda negra". La historia también incluye a un taxista y dice que la mujer, que en este caso vestía con sombrero, abrigo, zapatos y guantes negros, llevaba un ramo de flores, traspasó el muro pero sobre la pared dejó un manchón inquietante, como recién estampado. Era la imagen en tamaño natural de la mujer de negro y se veía hasta el ramo de flores.

LA TRAGEDIA

Un trabajador platense y fanático hincha de Gimnasia y Esgrima de La Plata, deambula por los alrededores del Cementerio escuchando el partido del Lobo por la radio. La transmisión se interfiere misteriosamente y es impulsado por una fuerza sobrenatural a ingresar a la necrópolis e introducido contra su voluntad a una bóveda. Allí lo espera el fantasma de Elisa Felicitas de la Concepción Barranco y Vedia, aristócrata local, fallecida en circunstancias poco claras en 1946, precisamente el día de su boda. Ella le pide a José colaboración para perpetrar su venganza. El conflicto se agrava al descubrirse que el fantasma es de Estudiantes (club de fútbol). Este relato lleva a realizar una película "Para Elisa". (Diario "El Día").

OTROS PERSONAJES

Además de estos relatos, por el cementerio circulan una serie de personajes con características más que particulares. Con su forma de ser y sus cuentos, viven en la memoria de los que conocen el barrio y frecuentan el camposanto.

Los más memoriosos recuerdan:

*al hombre que todos los días, durante más de treinta años, le dejaba una flor a su mamá hasta el día antes de su muerte;

*a la señora que se encerró en una bóveda un 24 de diciembre a la tarde para esperar la Nochebuena junto al cajón de su difunto esposo;

*o al "loco", que trabajaba en mantenimiento y, cada vez que se tocaba la campana de la capilla, sacaba una pistola y disparaba;

También se cuentan hechos trágicos, como aquellos que decidieron acabar con su vida al lado de la tumba de sus seres queridos.

CONCLUSION

Los cementerios constituyen espacios a los que muchos temen, otros lo recorren con naturalidad y varios tratan de ignorar, pero, en definitiva, es "la casa de todos".

BIBLIOGRAFIA

Barceló, J.A.
1984 *Elementos para una teoría de la muerte y de los ritos funerarios*. ETHNICA, (20):79-102.

Connerton, P.
1999 *Como as sociedades recordam*. São Paulo. Celta.

Eco, U.
1975 *Trattato di Semiotica Generale*. Milano: Bompiani.

Diario "El Día". La Plata. 2011

Finol, J.E. y Fernández, K.
1997 *Etno-semióticia del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos.* SIGNA. Revista de la Asociación Española de Semiótica. Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Pp 201-220

Lojo, M. R.
1999 *Historias ocultas en la Recoleta.* Investigación histórica: Roberto L. Elissalde.

Paéz, J.F., Valencia, B. y Pennebaker, D. Rimé; D.
1999 *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Argitalpen Zerbitzua. Jodelet (eds).

Risso, A. y Sempé, MC.
2001 *Importancia del cementerio como documento etnohistórico y antropológico*. En Actas XXI Encuentro de Geohistoria Regional. Pp 291-296. Ministerio de Cultura y Educación-Universidad Nacional de Formosa (ed). Ed. Gualamba.

Villas Posse, E.
1993. *Muerte, cultos y cementerios.* Edit. Disloque. Bogotá.

www.trabajadorescementerios

Antropología biológica

ANALISIS DE LA MORTALIDAD COMO INDICADOR DEL ESTADO SOCIOSANITARIO DE UNA POBLACION EN LA PRIMERA MITAD DE SIGLO XX

Marta Roa

Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP
mroa@fcnym.unlp.edu.ar

Introducción

Se conoce con el nombre de Transición Demográfica al cambio experimentado por las poblaciones de un régimen de alta fecundidad y alta mortalidad a otro de fecundidad y mortalidad bajas. Este concepto fue expresado por Landry en 1934 como Revolución Demográfica y retomado por Davis en 1945 (citados en Kirk, 1996)

En la segunda mitad del siglo XX se comienzan a investigar los factores que causan y acompañan a la mortalidad. En 1971 Omran utiliza el término Transición Epidemiológica para designar el cambio de patrón de enfermedades causales de muerte que ocurre entre una etapa con altos niveles de mortalidad, donde las infecciosas son la principal causa, a otra donde se reduce la mortalidad y donde la causa principal son las enfermedades no transmisibles.

Uno de los primeros estudios que tratan de identificar los factores que determinan el descenso de la mortalidad fue el realizado por Mckeown (1978) quien propuso que los cambios se deben a una mejora en las condiciones de vida, básicamente en la alimentación y a una menor exposición a los factores de riesgo. En síntesis, la tesis de Mckeown propone que una mejor alimentación en cantidad y calidad hace a las poblaciones más fuertes frente a los microorganismos que provocan las enfermedades infecciosas y dado que la mayoría de estas se transmiten por el agua o alimentos contaminados, la introducción de mejoras sanitarias como el alcantarillado, suministro de agua potable y control de los alimentos, tendería a reducir sensiblemente la posibilidad de contagio. Por ende el estudio de la incidencia y evolución de las enfermedades infecciosas resulta determinante para analizar el descenso de la mortalidad.

Por la misma época Lerner (1973) presenta el concepto Transición de la Salud o también conocido como Transición Sanitaria, en el que incorpora las ideas y conductas de una sociedad como determinantes de sus condiciones de salud.

Rescatando los aspectos centrales de las propuestas de Omran y de Lerner (1973), Frenk (1991a) y otros proponen entender la Transición Epidemiológica, no como un periodo discreto sino como un proceso continuo de cambio en el que la salud funciona como respuesta a cambios más amplios de carácter demográfico, económico, político, cultural, científico, tecnológico y biológico (Frenk et al 1991a, Frenk 1997).

Este artículo pretende, dentro del marco general de la propuesta de Frenk et al (1991a), realizar un análisis aproximativo de las características de la mortalidad en Carhué, durante parte de la primera mitad del siglo XX. El objetivo entonces es describir la evolución de la mortalidad en Carhué a través de la Transición Epidemiológica y tratar de explicar el proceso considerando, no determinantes pero sí condicionantes, los factores ambientales, sociales y económicos.

Carhué

La localidad de Carhué, cabecera del distrito Adolfo Alsina, se ubica en la región sudoeste de la provincia de Buenos Aires (Argentina), a orillas del lago Epecuén. Hacia 1886 el distrito era primordialmente ganadero, pero la presencia del Ferrocarril Sud desde 1899 produjo un aumento de las actividades del partido, iniciándose así una época de prosperidad económica y social (AHPBA). Si en 1895 la superficie sembrada, básicamente con trigo, no llegaba a cinco mil hectáreas; para 1908 había superado las

cien mil y en 1939 la diversidad de cereales sembrados incluía maíz, trigo, lino, cebada cervecera, cebada forrajera y centeno, sobre una superficie total de 219.560 hectáreas (AHPBA). Las cabezas de ganado en tanto, pasaron de 319.628 en el año 1908 a sumar 668.912 en el año 1947, entre vacunos, lanares y porcinos (Partarrieu, 2007a)
A partir de 1890 en el marco de la política nacional de migraciones, se constituyen colonias agrícolas con la radicación de inmigrantes judeo-alemanes. Hasta 1937, continúa la política de fomento de la inmigración europea, acentuándose la subdivisión de la tierra en pequeñas parcelas dedicadas a la explotación de granja (Ordenanza 992/90). La crisis del año 1930 también afectó el desarrollo de la actividad del partido, provocando hacia fines de la década el inicio del éxodo poblacional del sector rural hacia los incipientes centros industriales. El Partido fue expulsor neto de población entre 1947 y 1980, al igual que muchos otros de corte típicamente rural, hacia los incipientes centros industriales. La situación se refleja en las tasas de crecimiento anual, que disminuye sensiblemente para 1947 y se vuelve negativa a partir del censo de 1960 (INDEC, Censos Nacionales de Población, Indicadores Demográficos; Normativa 992/90)
El clima puede definirse según la clasificación de Thornthwite, como sub-húmedo seco mesotermal, con marcado déficit hídrico en periodos invernales. La temperatura media anual es de 23º, la máxima del verano llega hasta 35^{o} y la temperatura media del mes mas frío está entre 5º y 7º. El periodo libre de heladas es de 235 días, pudiendo estas llegar a registros de –12º. La precipitación media mensual de 55,6 mm.; los meses más lluviosos son octubre, noviembre y diciembre. El promedio anual de precipitaciones entre 1914 y 1943 fue de 658,7$\pm$174mm; los años en que hubo record de precipitaciones fueron 1914 (956mm), 1918 (961mm), 1921 (811mm), 1923 (813mm), 1940 (936mm) y el año 1919 que fue excepcional pues cayeron 1040mm; los años más secos fueron 1924, 1935, 1917, 1938, 1927 y 1930 con precipitaciones de 304, 437, 449, 474, 484 y 496mm respectivamente (CIBIOM-CONICET). El agua, que se encuentra a una profundidad de entre 8 y 12 metros, es potable, cristalina e insípida, a excepción de la región lacustre de Epecuén y sus inmediaciones, donde es fuertemente salobre aunque apta para el consumo.
En 1889 comienza funcionar un Molino Harinero que en 1916 instaló dos turbinas hidráulicas con las que no solo atendía a sus necesidades sino que proporcionaba alumbrado público a la localidad y poco después extiendió el servicio a los particulares (Arias s/f).
Otro elemento que hace a la economía de la localidad es la extracción de sales del lago (sulfato y cloruro de sodio) desde la primera concesión minera otorgada en el año 1908. El recurso era y es utilizado en la fabricación de jabones y abastecía además a la industria textil y del vidrio (Ordenanza 992/90, Partarrieu 2010).
Un factor que contribuyó notablemente al progreso del pueblo fue la afluencia de turistas y enfermos, que llegaban de todo el país y del extranjero, atraídos por las propiedades curativas de las aguas del lago Epecuén. Ya a principios del siglo XIX sus aguas comienzan a ser conocidas por sus propiedades curativas. Los primeros visitantes arribaban en galeras o diligencias, provenientes de Azul, 25 de Mayo y desde Arroyo Corto que era punta de riel. A fines de siglo el primer ferrocarril facilita el arribo de los turistas, sumándose en 1903 el Ferrocarril Oeste con parada también en Epecuén, y en 1911 el Midland (Buenos Aires Midland Railway) que unía en su traza original la Estación Puente Alsina (Lanús, provincia de Buenos Aires) con Carhué. En 1909 el Ministerio de Obras Públicas de la Provincia de Buenos Aires le da respaldo científico-médico a las propiedades curativas de las aguas del lago. Varios pioneros y visionarios efectúan obras para dar a los bañistas confort y servicios. El ritmo de crecimiento se hizo frenético, se construían hoteles de alta categoría, balnearios imponentes y enormes residencias privadas, a la par de la instalación de empresas extractoras de sal y fábricas de jabones a partir del fango. Los años ’20 marcaron el inicio de un desarrollo impresionante: grandes

hoteles dan comodidad y lujo a las familias adineradas que viajaban en busca de descanso y de curas milagrosas. En 1922 se produce el primer loteo de tierras para la conformación de un pueblo y se lanzaron campañas publicitarias ofreciendo terrenos a orillas del lago, lo que daría inicio a la futura Villa Lago Epecuén. Conjuntamente con los balnearios que se instalaron en todas sus costas, incluidas las más cercanas a Carhué, se fueron erigiendo hoteles, algunos de categoría internacional, y la gente comenzó a radicarse y conformar una villa turística. Cuando en 1925 el balneario Minas Epecuén terminó su gran usina eléctrica que proveyó de energía a todos los hoteles y casas particulares. Para 1930 la Villa contaba con una escuela, se estaba construyendo una iglesia y contaba con servicio de electricidad y teléfono (AHPBA, Partarrieu 2007a y 2010).

La primera entidad bancaria que funcionó en Carhué fue una sucursal del Banco Provincia de Buenos Aires que inició actividades en noviembre de 1907, pero a medida que el desarrollo económico del partido se fue incrementando también requirió el aporte de otras entidades de crédito, es así que en agosto de 1929 comienza a atender al público una sucursal del Banco de la Nación Argentina (MRAA).

En cuanto a la instrucción pública, ya desde 1884 funcionaban dos escuelas para niños a las que se agrega una tercera en 1888. La enseñanza secundaria la brindó desde 1921 el colegio privado San Martín y a partir de 1947 comenzaron a funcionar un Colegio Nacional y una Escuela de Comercio (MRAA, marzo 2011).

En el censo de 1895 consta un solo médico entre la población de Carhué, para 1899 según semanarios de la época otros dos médicos atendían la salud de la población. La cantidad de médicos no parece haber aumentado hasta que en 1911 se inaugura el hospital San Martín. En un artículo de Pallotta et al (2004, 2007) aparecen estadísticas de atención hospitalaria entre 1913 y 1922 en las que se constata que fue el año 1919 cuando se atendieron más consultas externas y hubo mayor cantidad de enfermos internados asilados, precisamente el año de pandemia llamada “gripe española”.

Fuentes y métodos de análisis

Las fuentes de datos básicas utilizadas en el presente trabajo corresponden al libro de registro del cementerio de Carhué -en uso entre los años 1897 y 1985 (Roa Partarrieu 2010) -que cubre los años 1915 hasta 1942. Los datos correspondientes a los años 1957 y 1958 se recuperaron de Licencias de Inhumación otorgadas por el Registro Civil. Se dispone además de información parcial para otros años los que no fueron incluidos en este estudio. En el libro de registros de inhumaciones del cementerio constan: número de orden, año, apellido, nombre, nacionalidad, sexo, edad, estado civil, profesión (en muy pocos casos), domicilio, fecha de fallecimiento, causa de muerte y condiciones de inhumación (tierra, nicho, panteón, bóveda). En las licencias figuran los anteriores, más el número de acta y el nombre del médico que firma el certificado de defunción.

Otras fuentes de datos utilizadas fueron los Censos de los años 1914, 1947 y 1960 y resúmenes estadísticos correspondientes a los mismos años (INDEC); estadísticas de producción agropecuaria (AHPBA, Partarrieu 2007a) y la precipitación y temperaturas media por mes y anual (CIBIOM-CONICET). La información referida a las condiciones de vida se complementa con el relato de un chacarero de la zona, quien recuerda los daños producidos por grandes sequías, el granizo, lluvias acompañadas por fuertes vientos en el momento de la cosecha, la acción de los especuladores en granos y de los que especularon con el precio del ganado entre 1906 y 1953 (Marchevsky, 1964).

Dados los objetivos del trabajo resultó necesario el cálculo de las tasas de Mortalidad General (TMG) y de Tasas de Mortalidad Específica (TME). Estas últimas permiten valorar la mortalidad por sexo, por grupos de edad y la mortalidad por diferentes causas. Para el cálculo de las tasas fue necesario estimar las poblaciones inter-censales mediante el método de la Tasa de Variación. También se calculó el índice de Swaroop-Vemura

(ISV) que expresa la proporción de fallecimientos que se producen anualmente entre personas de cincuenta años y más. Se calculó también la mortalidad proporcional entre diferentes causas usando como base las defunciones del período estudiado. Una vez obtenidos los diferentes indicadores se avaluó la relación estadística entre los mismos utilizando el coeficiente de correlación lineal de Pearson, para finalmente proceder a la creación de índices multivariantes mediante la aplicación de Análisis de Componentes Principales (ACP). En el análisis estadístico se consideró significativo todo resultado donde $p < 0,01$.

Existen estudios referidos a la variación en la proporción de causas mal definidas respecto al conjunto de las muertes, algunos de los cuales sugieren la conveniencia de distribuirlas entre las bien definidas (Gonzalvo 2010). En este trabajo se ha optado por no distribuir las no definidas considerándolas simplemente como otro subgrupo utilizado en cálculos estadísticos que involucran cantidad de muertes independientemente de la causa y aquellos que conciernes a los grupos de edad. Como es habitual en los registros de causas de muerte, el porcentaje de defunciones mal definidas decrece con el tiempo, atribuyéndose dicha reducción a mejoras en el diagnóstico médico y en el control de los registros. En el caso de Carhué, las mal definidas suman 66 en 1915 para caer rápidamente a la mitad en 1917 y a 4 en 1922 con algunos aumentos en los años siguientes pero sin superar doce casos. El promedio entre 1922 y 1942 es de 5±3 casos.

Para la codificación de las causas de muerte se siguió en parte la propuesta de Gonzalvo (2010) y la de Curto *et al* (s/f). El criterio para agrupar las causas de muerte requirió investigar los orígenes de cada patología a fin de asignarla a alguno de los agrupamientos mayores de CIE-10. De los grupos de primer nivel se desglosaron uno o dos agrupamientos menores a fin de dar relevancia a patologías de interés en esta investigación, como algunas de las agrupadas bajo el rótulo de Infecciosas y Parasitarias. Bajo esta etiqueta se incluyeron todas las enfermedades infecciosas que aparecen en otros ítems, salvo las puerperales y neonatales. Otro gran apartado consistió en los diagnósticos agrupados bajo la categoría Crónicas y Degenerativas. En este título se utilizó una combinación de criterios, etiológico y anatómico; en parte porque interesaba conocer la incidencia de las neoplasias en distintos sistemas anatómicos. Una explicación aparte merece el subtítulo Sistema Circulatorio y Sistema Nervioso. La razón para agrupar estos dos sistemas surge de la dificultad de encuadrar las afecciones cardiovasculares y las cerebro vasculares, las primeras corresponderían al sistema circulatorio y las segundas al sistema nervioso, sin embargo, ambas se originan en los vasos sanguíneos y los factores de riesgo son semejantes –hipertensión arterial, exceso de peso, tabaquismo- (Baena Díez et al 2005, Pérez Iglesias et al 1998). Aunque se incluyó alcoholismo entre las sociopatógenas, es muy probable que la causa primaria aparezca enmascarada en los registros bajo otros diagnósticos.

La estructura de la codificación utilizada propende a homogeneizar los diagnósticos de manera de cubrir con los mimos criterios todo el periodo a fin de procurar la identificación de cambios que permitan describir la evolución de la mortalidad en un contexto de transición demográfica. El resultado es una codificación e tres niveles, el primero identificado con números romanos, el segundo con letras minúsculas del alfabeto latino y el tercero con números arábigos.

La codificación

I – INFECCIOSAS Y PARASITARIAS
- a. Sistema Respiratorio
  - 0. No epidémicas
  - 1. Epidémicas (gripe, bronconeumonía, difteria)
  - 2. Tuberculosis pulmonar
- b. Aparato Digestivo
  - 0. No epidémicas

1. Epidémicas (fiebre tifoidea, coqueluche, tuberculosis)
3. Diarreas y Enteritis

c. Otras

0. No epidémicas
1. Epidémicas (meningitis, poliomielitis, sarampión, escarlatina, sífilis)

II – CRONICAS Y DEGENERATIVAS

c. Otras (congénitas, de la sangre y órganos hematopoyéticos, osteomuscular)
d. Sistema Circulatorio y Sistema Nervioso (incluye cardiovasculares)
e. Endocrinas Nutricionales y Metabólicas

4. diabetes gestacional y no especificada
5. diabetes mellitus
6. desnutrición
7. otras

f. Neoplasias

7. otras y no especificadas
8. Aparato digestivo
9. Sistema Respiratorio
10. Sistema Nervioso y Sistema Circulatorio

g. Sistema Respiratorio y Aparato Digestivo

III – Relacionadas con EMBARAZO, PARTO, PUERPERIO y el NEONATO

h. Periodo Perinatal (± 7 días salvo especificación en el diagnóstico)

1. infecciosas o parasitarias
7. otras
11. debilidad congénita/orgánica
12. asfixia intrauterina o consecuencia del parto
13. prematuros, inmaduros, atresia congénita
14. parto distócico
15. tétanos neonatal

i. Embarazo Parto Puerperio

0. no infecciosas o parasitarias
1. infecciosas y parasitarias

IV – SOCIO-PATÓGENAS

j. traumatismos, quemaduras, estrangulamiento

16. suicidio

k. envenenamiento, asfixia por sumersión, heridas de bala y arma blanca

16. suicidio
17. alcoholismo

m. trastornos mentales

Resultados

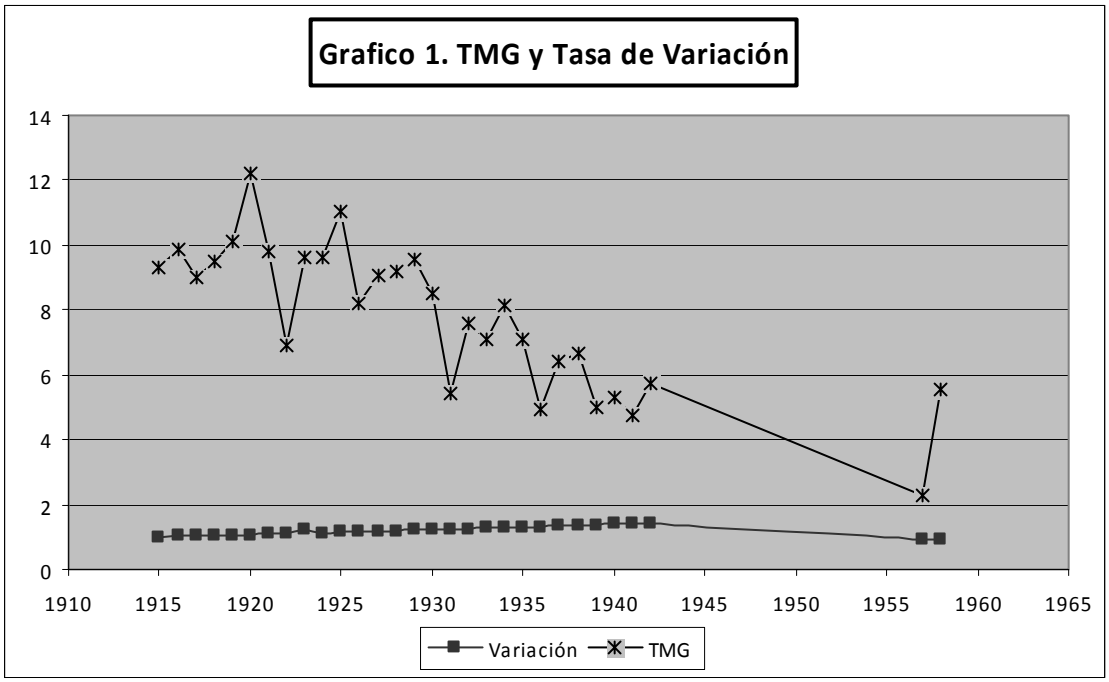
Entre los años 1915 a 1943 y 1957-58 se realizaron 4140 inhumaciones en el cementerio local. El registro más bajo para todo el periodo correspondió al mes de junio (281) y el más alto, con 431 a marzo. Para el cálculo de los estadísticos descriptivos se desechó el año 1957 debido a que solo se tienen registros para la segunda mitad del año. El promedio anual fue de 141 ± 26 inhumaciones, con un mínimo de 97 en 1936, mientras que la cantidad máxima de 196 muertes se dio en el año1920.

La tasa de mortalidad general (TMG) es un indicador para la evaluación del estado de salud de una población, pues indica el número de individuos que falleció a lo largo de un año o del periodo considerado. Se obtiene dividiendo la cantidad de fallecidos en la estimación de la población multiplicado por mil.

Los únicos datos poblacionales disponibles para el partido de Adolfo Alsina que se aproximan a los años analizados corresponden a los cuatro censos nacionales realizados

entre 1895 y 1960 (tabla 1). Como los totales poblacionales (por general, sexo y edad) son necesarios para el cálculo de las tasas, se estimó el tamaño de la población entre censos utilizando el método de la Tasa de Variación, bajo el supuesto de que la misma no ha sufrido alteraciones importantes en la variación anual a lo largo del periodo.

Tabla 1. Población según censos y tasa de variación				
Año	1895	1914	1947	1960
Población	4.143	14.880	22.628	20.908
Variación %	-------	259,16	52,06	-7,60



La población estimada para Carhué durante el periodo es de 545.998 habitantes en tanto que están registradas 4.140 defunciones, por lo que se obtiene una tasa de mortalidad general (TMG) de 7,58 por mil habitantes. La distribución anual de la TMG (gráfico 1) presenta una tendencia general descendente a lo largo del periodo e importantes fluctuaciones entre 1918 y 1936 con máximos en 1920 (12,21) y 1925 (11,05) y valores mínimos en 1936 (4,93) y 1941 (4,77). El bajo valor de la TMG en 1957 (2,30) se deben al subregistro antes mencionado. Por otra parte, la TMG para 1958 (5,58) casi alcanza el valor del final del segmento anterior (5,74). La mencionada tendencia descendente de la TMG contrasta con el ascenso gradual y constante de la tasa de variación poblacional hasta 1942 (1,43), sin embargo, debe tenerse en cuenta que desconocemos cuando se inició el descenso poblacional que se refleja en el censo de 1960 con variación negativa respecto al anterior realizado trece años antes (tabla 1, INDEC, censos, indicadores demográficos).

Para el cálculo de las tasas mortalidad específica por sexo y por edades, se requiere contar con estimaciones de la población de cada sexo y de cada grupo de edad. Debido a que no se dispone de tal información, se calcularon los porcentajes de defunción por año entre hombres y mujeres respecto del total de muertes en ese año. El mismo procedimiento se siguió con las muertes producidas en la primera semana de vida, los primeros 30 días y los menores de un año.

Comparando las diferencias entre los porcentajes de muerte de hombres y mujeres por año, se observa que hubo más muertes femeninas que masculinas a lo largo del periodo. Sólo en cinco de los treinta años considerados la diferencia fue favorable a las mujeres, esto ocurrió a en 1927 (-22,64%) y se repitió en 1930 (-23,87%), 1941 (-12%) y 1957 (-30,61). En cuanto al periodo completo, de los 3596 casos en los cuales consta la variable

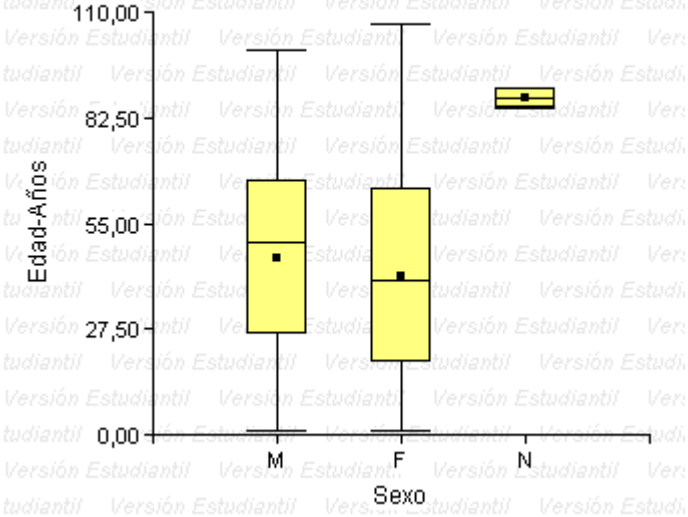
sexo, 2003 (77%) son femeninos y 1593 (44%) masculinos, se calculó la razón de mortalidad total por sexo dividiendo las defunciones de cada sexo sobre la estimación de la población, esta razón es para el periodo completo igual a 0,29 para los hombres y 0,37 para las mujeres. Obsérvese que en un 13% de las muertes registradas no consta el sexo, esto ocurre mayoritariamente entre los recién nacidos, especialmente los que murieron en la primera semana de vida.

Se calcularon estadísticos que describen el comportamiento de la variable edad en mayores de un año para todo el periodo (tabla 2). Se puede apreciar que en esta categoría los hombres son mayoría pero fallecen en promedio a mayor edad y en definitiva sobreviven más que las mujeres dado que un 25% de ellos superan los 66 años mientras que las mujeres alcanzan ese porcentaje dos años antes. También es el sexo femenino el que acumula más muertes en la juventud pues el 25% de las mujeres no alcanzan a cumplir 20 años en tanto que un 75% de los varones supera los 26 años de edad. El menor promedio de edad en las mujeres indica acumulación de muertes en las edades más bajas y lo mismo ocurre con la mediana.

Tabla 2. Medidas resumen

sexo	variable	n	media	d.e.	min	max	mediana	Q1	Q3	asimetría
F	edad-años	1047	41,13	26,47	1	107	40,00	19	64	0,10
M	edad-años	1628	46,07	46,07	1	100	50,00	26	66	-0,35
n/r	edad-años	2	87,50	87,50	85	90	87,50	90	90	sd

Grafico 2. Edad en años por sexo

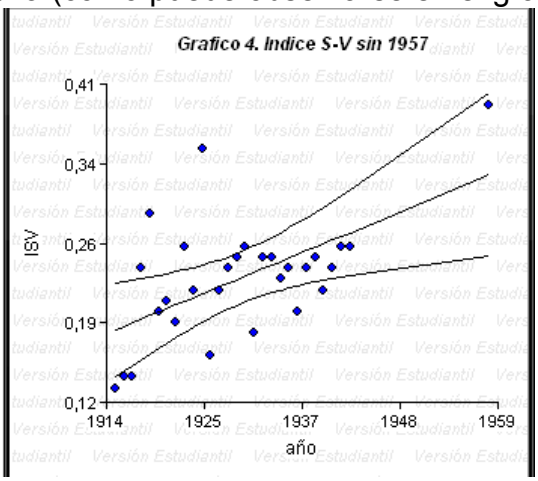


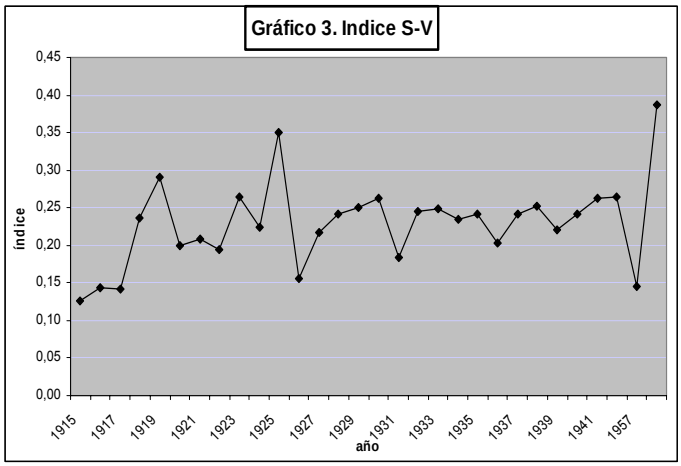
La prueba de t para las diferencias de las medias de edad para mayores de un año resultó altamente significativa. La comparación aparece en el gráfico 2 donde también se indican la mediana y el primer y tercer cuartil.

El índice de Swaroop-Vemura proporciona un indicador del estado de salud de la población, pues expresa la proporción de fallecimientos que se producen anualmente o en un periodo dado entre las personas de cincuenta años y más, de acuerdo con la relación entre estas defunciones y las ocurridas durante el lapso de tiempo considerado. Se expresa en porcentaje y su valor aumenta al elevarse el nivel de salud de la población. El índice de Swaroop-Vemura, con algunas oscilaciones, muestra una leve tendencia al crecimiento sólo notable para el último año de la serie cuando llega a 0,39%, con una evolución que parte de ISV 0,13 en 1915 hasta ISV 0,26 en 1942 (gráfico 3).

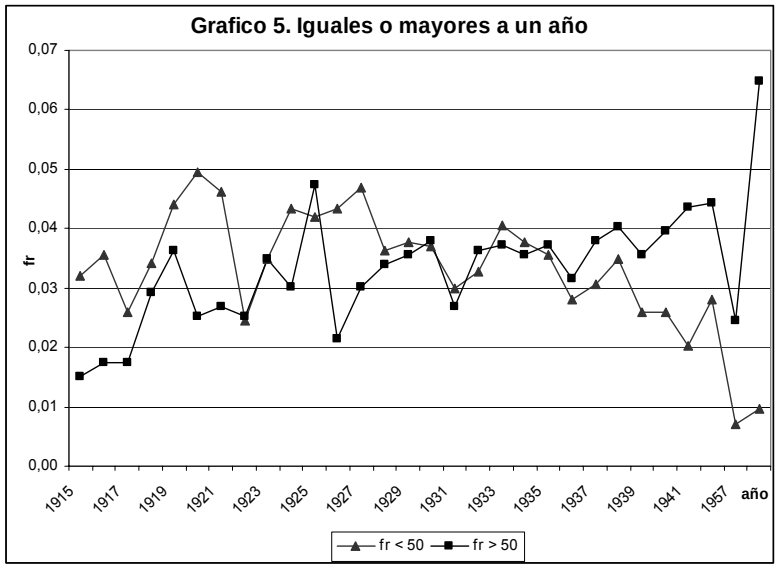
Dado que el valor de cada índice es independiente los restantes, se incluyó el año 1957, pese a que no es apropiado -pues se está utilizando el registro muertes para seis meses y la población del año completo- para observar el comportamiento de toda la serie. Sin embargo, su inclusión afecta el valor total de ISV para todo el periodo y la relación de los valores del índice respecto a la variable tiempo. Aunque la señalada tendencia creciente del valor del índice de Swaroop-Vemura no resulta significativa en una prueba de

correlación lineal que incluye todos los años analizados, no ocurre lo mismo si se desactiva el valor correspondiente al año 1957. En este último caso la regresión es positiva (como puede observarse en el gráfico 4) y altamente significativa (p=0, 001).





Cerrando el análisis de las edades de muerte para mayores o igual a cincuenta años y los menores de esa edad, se graficaron las proporciones de las dos categorías respecto al total de muertes para mayores de un año obteniéndose la relación que se visualiza en el gráfico 5. La mayor proporción corresponde a los menores de cincuenta hasta 1922, cuando se igualan, a partir de entonces la relación es fluctuante hasta que en 1935 se inicia la tendencia descendente para los menores de cincuenta y se sostiene la tendencia creciente en los de más edad.



Los niños cuyas edades varían entre uno y 12 meses suman 522 individuos lo que representa el 12,61% de la muestra total; de estos, el 12% falleció antes de llegar al segundo mes de vida, para los 4 meses había muerto más del 50% y a los 7 meses ya sumaban 78,4%; sólo el 0,2% logró alcanzar un año de vida.

Las enfermedades infecciosas y parasitarias son responsables del 85% de estas muertes, con las diarreas y enteritis en primer lugar (50%), seguidas de las relacionadas con las vías respiratorias (23%). El porcentaje de las demás causas de muerte no superan un dígito, donde el mayor (7%) corresponde a la desnutrición.

A fin de verificar si la incidencia de las patologías más representadas estuvo relacionada con las condiciones climáticas, se agruparon los meses cálidos –septiembre a febrero- y lluviosos -octubre a diciembre- y los que presentan las temperaturas más bajas, que corresponden a los meses de marzo hasta agosto (CIBIOM-CONICET). Se obtuvo las diarreas y enteritis como más frecuentes en los meses cálidos, mientras que las patologías epidémicas relacionadas con el aparato respiratorio y la desnutrición lo son en los meses fríos (tabla 3). Las proporciones, calculadas sobre los 204 casos ocurridos en clima frío y los 318 que se dieron en los meses cálidos, no

Tabla 3. causas más frecuentes/clima

código/clima	frío (%)	cálido (%)
I-a-1	26	20
I-b-3	41	55
II-e-6	9	6

resultaron significativas para las infecciosas de las vías respiratorias ni en el caso de los infantes desnutridos, pero sí altamente significativas respecto al efecto del clima cálido en las diarreas y enteritis.

Los nacidos muertos y los que no vivieron más de siete días suman 612 correspondiendo a casi el 15% de las muertes ocurridas durante todo el periodo. La edad media de muerte está entre 4 y 5 días, con un alto desvío estándar (6,51); el máximo fue de 19 días y el mínimo de cero, con un 25% que llegó a vivir hasta un día y un porcentaje igual que vivió entre 6 y 7 días. Del 25% en que consta hasta un día, cerca del 44% nació muerto, en la mayor parte de los casos (74%) por causas no especificadas. Las causas de muerte se discriminan en frecuencia absoluta y porcentaje en la tabla 4.

Tabla 4. Causa de muerte primera semana		
Causa de muerte	frecuencia	% frecuencia
III-h-7	128	20,92
III-h-11	127	20,75
III-h-12	72	11,76
III-h-13	61	9,97
III-h-14	52	8,50
III-h-15	46	7,52

Las tasas de mortalidad específicas por causa (TMEC) permiten valorar el peso de una causa o grupo de ellas en la mortalidad de una población. De la evaluación de los 4238 casos en los que se cuenta con causa de muerte, para las del primer nivel se obtuvieron las siguientes TMEC para todo el periodo, expuestas en orden de importancia: Infecciosas y Parasitarias 3,06 (1672); Crónicas y degenerativas 2,75 (1401); del Embarazo, parto, puerperio y las perinatales 1,0 y las Sociopatógenas 0,36 (194). El gráfico 6 permite comparar la evolución de estas tasas a lo largo de los años. Como en el cálculo de otras tasas anuales, el año 1957 muestra un comportamiento anómalo debido a la inconveniencia del cálculo. Pese a ello es evidente que mientras el grupo IV mantiene un comportamiento bastante estable y el grupo III aumenta en los años intermedios para terminar en 1958 en casi al mismo nivel que en 1915 (11 y 10 respectivamente), los grupos I y II invierten la tendencia a partir de 1936, con declinación de las infecciosas y parasitarias e incremento de las crónicas y degenerativas. Para la interpretación de las TMEC debe recordarse que en 1915 la tasa de las mal definidas es muy alta (4,38).

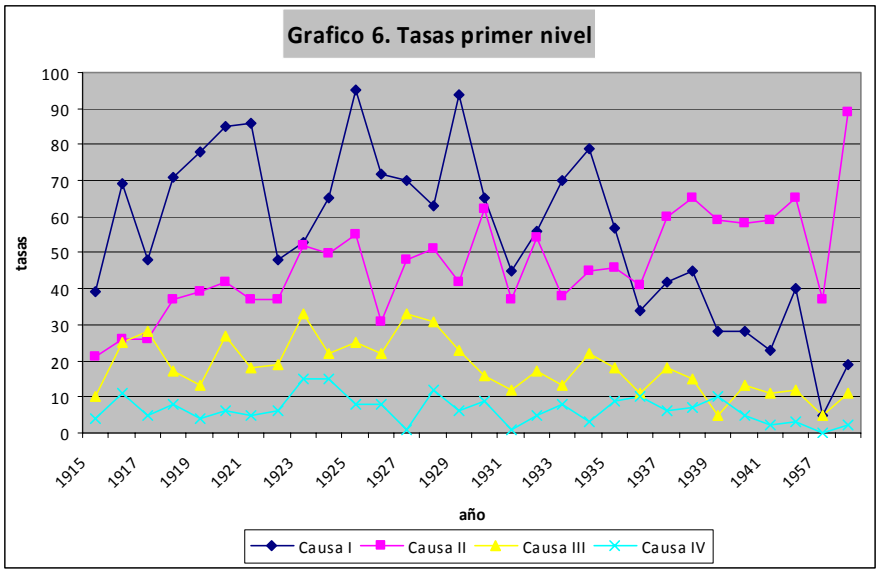
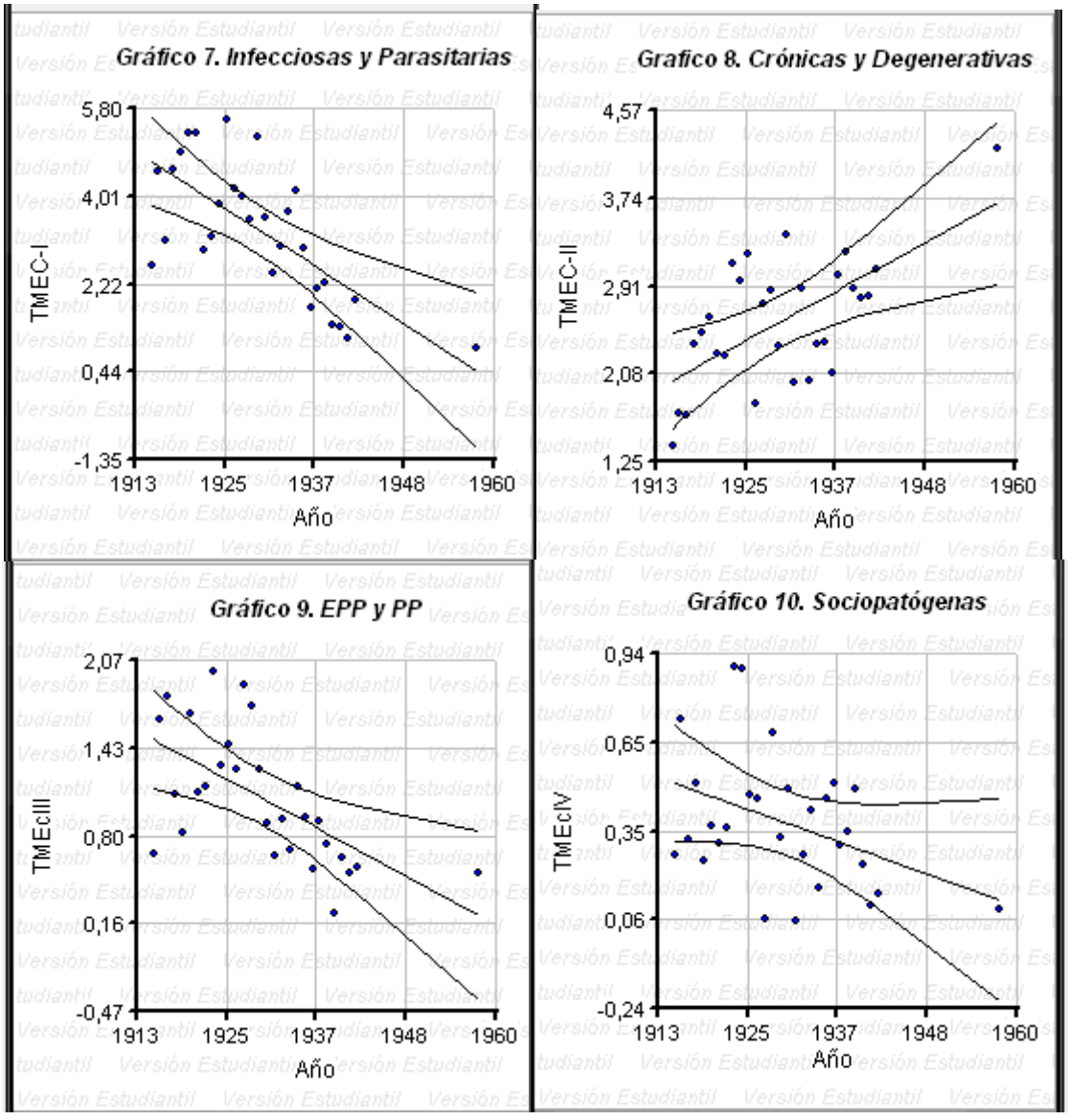


Tabla 5. Tasas Primer Nivel - Regresión y correlación lineal						
Tasa	coef reg	coef det	pendiente	p	coef correl	prob (r)
TMECI	0,71	0,51	-0,10	0,0001	-0,71	0,00002
TMECII	0,63	0,40	0,04	0,0004	0,63	0,00026
TMECIII	0,62	0,38	-0,03	0,0003	-0,61	0,00041
TMECIV	0,40	0,16	-0,01	0,0295		

Para el cálculo del ajuste a una regresión lineal y el coeficiente de correlación de Pearson para las tasas anuales de los cuatro grupos de causas del primer nivel respecto de la variable año, no se consideró el año 1957. En la tabla 5 y en los gráficos 7 al 10 pueden verse los resultados. La regresión es positiva para las crónicas y degenerativas y negativa para los otros grupos de causas, el cambio es más rápido en las infecciosas y parasitarias que en las demás y es en la que con más fuerza los cambios los ocurridos en el valor de las tasas son explicados por los ocurridos en el tiempo. Las regresiones son altamente significativas salvo en las sociopatógenas donde los cambios en la tasa no ajustan a una progresión lineal. Los coeficientes de correlación calculados, aunque moderados son altamente significativos.



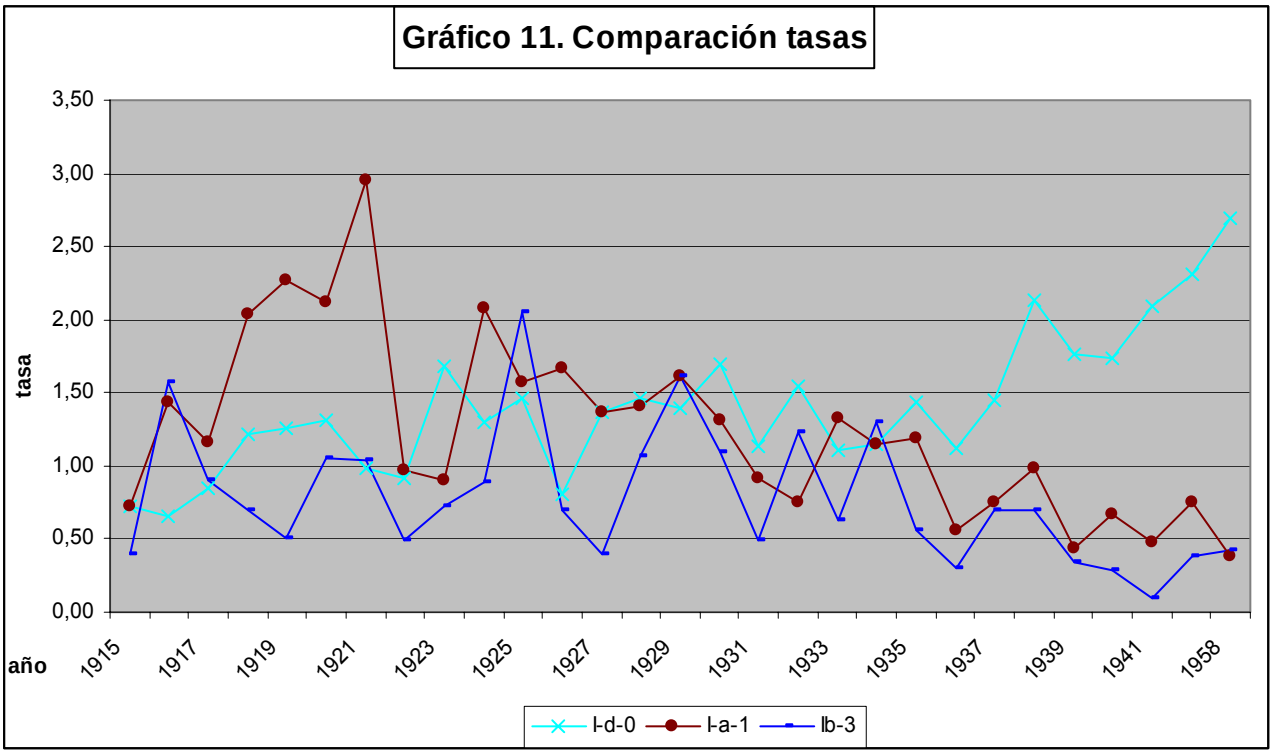
El total de muertes debidas a Neoplasias es de 291 individuos, de los cuales el 59% corresponde a canceres, tumores malignos, etc. en el sistema digestivo. La TMEC para las neoplasias en conjunto es 0,49 y dentro de ellas, las que afectan el sistema digestivo tienen una tasa igual a 0,29.

La razón del perfil de mortalidad (RPM) es una estimación que se obtiene dividiendo la tasa de mortalidad por enfermedades infecciosas y parasitarias entre la tasa de mortalidad debida a enfermedades cardio-cerebrovasculares y neoplacias; la secuencia de esta tasa en el tiempo permite evaluar la existencia de un patrón de cambio en la mortalidad, el momento de inicio, la velocidad y la dirección del cambio (Frenk et al

1991b). Para la localidad de Carhué, se obtuvo una RPM igual 1,59 para todo el periodo; éste se inicia con una RPM 2,69 que al año siguiente se eleva a 4,06 para volver a descender hasta 1919 (2,44), hay otros dos ascensos importantes en 1921 (4,10) y 1926 (3,0) con un descenso importante en 1923 (1,36), a partir de 1927 comienza el descenso hasta alcanzar en 1929 una RPM de 1,35 oscilando alrededor de ese valor hasta el final del periodo, con mínimos de 1,14 en 1936 y 1938 y 1,09 en 1941, para finalizar el en 1958 con una RPM de 1,17. Este comportamiento evidencia una disminución de las muertes por causas infecciosas y parasitarias, o un aumento de las causadas por enfermedades cardio y cerebro vasculares, o ambas situaciones a un tiempo.

Las enfermedades más representadas entre las causas de muerte son las no infecciosas que afectan a los sistemas circulatorio y nervioso incluyendo cardiovasculares (757) con una tasa de 1,27; les siguen en importancia la tasa para las epidémicas del sistema respiratorio (1,06) que suman 629 en todo el periodo; las diarreas y enteritis en tanto suman 400 y presentan una tasa de 0,67. La comparación de estas tres tasas (gráfico 11) permite ver el comportamiento creciente de las enfermedades del sistema circulatorio y nervioso (I-d-0) y decreciente de las otras dos. Las infecciosas del sistema respiratorio muestran un pico importante a partir de 1918 (2,04) hasta 1921 (2,95) cuando desciende abruptamente por los dos años siguientes, con un último incremento de cierta importancia en 1924 (2,07) antes de iniciar la tendencia decreciente. Las diarreas y enteritis tienen un comportamiento errático durante todo el período hasta que inician el descenso después del año 1938, los valores más altos corresponden a los años 1925, 1929 y 1916 con tasas 2,05; 1,61 y 1,57 respectivamente. Las tasas para las enfermedades del sistema circulatorio y nervioso oscilan entre 0,66 en el año 1916 hasta que en 1934 con 1,15 se despegan definitivamente del recorrido de las otras dos y ascienden hasta alcanzar una tasa de 2,69 al final del periodo.

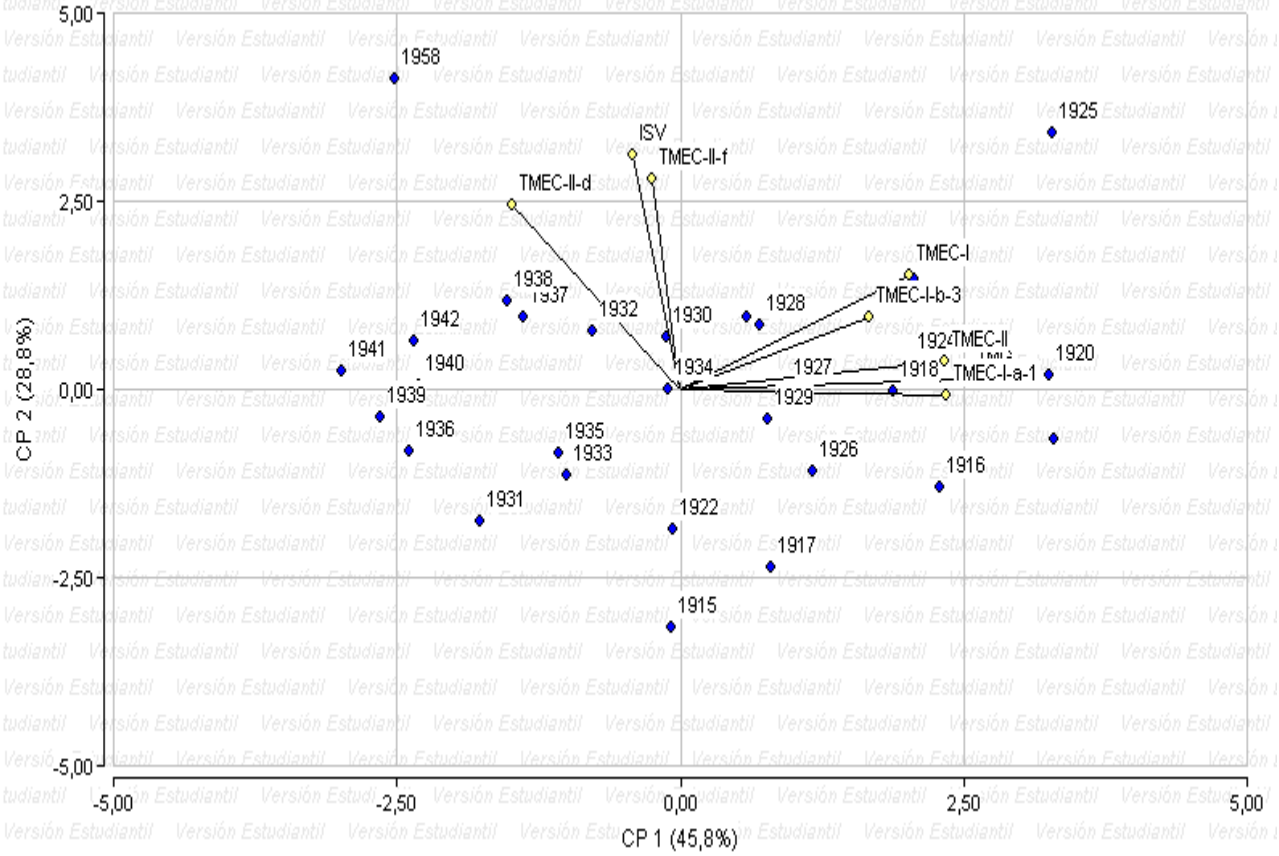
Gráfico 11. Comparación tasas



Utilizando como variables las tasas obtenidas (TMG, TMEC-I, TMEC-II, TMEC-I-a-1, TMEC-I-b-3, TMEC-II-d y TMEC-II-f) y el índice se Swaroop-Vemura (ISV), se construyó una matriz de correlación estandarizada para el número de observaciones realizadas (las 7 tasas y el índice en los 29 años). Esta matriz proporciona información acerca de cómo se relacionan las variables: la correlación es alta y positivas entre TMG con las enfermedades crónicas y degenerativas (r=83), moderadamente alta entre TMG con las epidémicas del aparato respiratorio (0,76) y entre el ISV con las enfermedades del

aparato circulatorio (r=0,75). La correlación es moderada y negativa entre TMG con las del sistema circulatorio y nervioso (r=-0,45) y entre ésta última tasa y las epidémicas del aparato respiratorio (r=-0,45).
El análisis de componentes principales (CP) permite visualizar la interdependencia de las variables originales a través de un nuevo conjunto de variables, las componentes principales no correlacionadas que expliquan la estructura de la variación en las filas de la tabla de datos. Como resultado del análisis de CP se obtiene una matriz de autovalores y autovectores asociados, la probabilidad acumulada relacionada con los autovalores informa que con las dos primeras componentes es posible explicar el 75% de la variabilidad total en los años observados. Los autovectores muestran los coeficientes con que cada variable original fue ponderada para conformar las CP1 y CP2.

Grafico 12. Componentes principales



El gráfico 12 permite apreciar como la primera componente separa las enfermedades del sistema circulatorio y nervioso, las neoplasias el ISV del resto, por lo tanto la mayor variabilidad de las causas de muerte en los distintos años se explica con estas tres variables, las que se asocian más con el año 1958. Los años 1916, 1918 y 1921 están más asociados con las epidémicas del aparato respiratorio. La mortalidad general y las crónicas y degenerativas están más asociadas a los años 1920 y 1924. Las infecciosas y parasitarias en general junto con las diarreas y enteritis fueron causa de muerte más frecuente en los años 1919 y 1925. El año 1934 no se asocia a ninguna causa de muerte en particular. Se calculó la correlación cofenética como medida de la calidad de la reducción lograda con la construcción de los componentes principales, el valor obtenido de 0,954 indica que la calidad de la producción es muy buena.

Discusión de los resultados

Flores Cruz (2005) calcula las tasas medias de crecimiento total de la población y sus diversos componentes por períodos quinquenales para la Argentina a partir de 1870. Uno

de los componentes calculados es la tasa de mortalidad, la que desciende desde el primer quinquenio. Para el quinquenio 1910-1915 esta tasa es de 17,7 para todo el país y para 1940-45 ha descendido 6,4 puntos. En el quinquenio que incluye el año 1958 la TMG es de 8,7 por mil. Según sus registros la tasa de mortalidad desciende rápidamente hasta mediados del siglo XX cuando se estabiliza alrededor del nueve por mil. El autor atribuye dicho estancamiento a un descenso real de la tasa de mortalidad, acompañado por envejecimiento demográfico cuya causa principal atribuye al descenso de la natalidad.

Los resultados expuestos por Flores contrastan con los obtenidos para Carhué donde el estancamiento alrededor del nueve por mil se produce a partir de 1915 con descenso leve pero sostenido hasta mediados del siglo. El promedio de la TMG para Carhué entre 1915 y 1942 es de 8,05 mientras que el promedio para el mismo periodo para el país fue de 13,9. En el quinquenio 1955-1960 la TMG para Argentina fue 9,2 por mil y la de Carhue para el año 1958 de 5,58. No resulta conveniente establecer comparaciones valorativas entre las muertes ocurridas en todo el país, con importantes diferencias regionales y las sucedidas en una pequeña localidad de economía básicamente agropecuaria de la región pampeana, la que históricamente ha mostrado los menores niveles de mortalidad.

En la evolución de la TMG en Carhué se observan dos momentos en los cuales se producen incrementos, estos son 1919-20 y 1925. En primer lugar debe tenerse en cuenta en el primer momento coincide con una pandemia de gripe y 1919 fue un año de lluvias excepcionales con las esperables consecuencias que la humedad ambiente tiene sobre la salud. La asociación con los indicadores de la economía productiva no resulta sencilla de evaluar. Por ejemplo, aunque la renta agraria calculada para el bienio 1919-20 es más baja que la del año anterior, no difiere del promedio en el decenio precedente y no aumenta sustancialmente hasta 1937 (Carrera 2008); el aporte al PBI del sector agropecuario sigue el proceso creciente iniciado en 1914 y las remuneraciones reales del empleo rural mejoran a partir de 1919 (Beccaria 2006); sin embargo, Marchevsky (1964) recuerda que pese a que la cosecha 1918-1919 fue buena, los cereales no produjeron beneficios al chacarero, quienes recibieron $3,75 por cien kilos de trigo que le habían costado $8,00 producir, y que como consecuencia los que tenían vacas debieron venderlas, muchos marcharon a los bosques pampeanos a cortar leña y la mayoría de los colonos se atrasó en las cuotas de su chacra y se endeudó para subsistir con su familia. Para el año 1924 Marchevsky (1964) menciona la quiebra de la compañía aseguradora contra el granizo donde la mayoría de los chacareros estaba asegurado, que significó fuertes pérdidas para los afectados por el granizo caído ese año que destruyó hasta el 80% de los sembrados en muchas chacras. En tanto, el auge del turismo en la laguna Epecuén proporcionaba trabajo temporario a parte de la población local, mientras que la construcción de grandes hoteles durante la década activó las industrias ligadas a la construcción –hornos de ladrillos, herrerías, carpinterías, fábricas de baldosas- y requirió de trabajadores para la construcción y posterior funcionamiento de los establecimientos.

En cuanto a la relación entre mortalidad y sexo, se ha observado que la mortalidad es mayor entre las mujeres que entre los hombres considerando el período en general y que éstas tienen, también en general, una vida más corta. La discrepancia en las causas de muerte se destaca sobre todo en las socio-patógenas, donde los hombres sextuplican la frecuencia absoluta de las mujeres; las cardiovasculares son causa de muerte en mayor proporción entre las mujeres; en tanto tienen preponderancia masculina las muertes perinatales por debilidad congénita.

Las muertes en la infancia, ya sea en la primera semana, el primer mes o el primer año de vida, sigue el mismo patrón para la época que en el resto del país, aunque puede atribuirse al descenso de las muertes en este estrato erario el cambio temprano en la estructura de las causas de muerte ocurrido en Carhué, al compararlo con la provincia de Buenos Aires y en la Argentina. En el análisis se constató el descenso de las muertes debidas a enfermedades infecciosas y parasitarias y que estas afectan sobre todo a los

menores. El descenso de las infecciosas y parasitarias, causa de muerte predominante en la infancia, es antecedente –aunque no el único- del envejecimiento de la población y por lo tanto de la mayor frecuencia de muertes por enfermedades crónicas y degenerativas. Las causas la disminución en las muertes por causas infecciosas y parasitarias podrían atribuirse a la prédica higienista desde fines del siglo XIX, sobre todo en lo que respecta al cuidado de las condiciones higiénicas en el hogar, puesto que medidas sanitarias como la recolección domiciliaria de residuos, instalación de cloacas y red de agua potable, fueron posteriores en Carhué al periodo analizado. Tampoco puede atribuirse a los adelantos en la medicina ya que las sulfamidas recién hacen su aparición al final de la década del '30, la penicilina se empieza a utilizar en el país hacia fines de la década siguiente y, salvo la vacunación antivariólica, no había más opciones para prevenir este tipo de enfermedades. En 1935 todavía se trataban las neumonías con ventosas a las que se agregaba antitérmicos y cataplasmas de harina de lino y mostaza en el pecho (Costa 2002), y los pacientes curaban! aunque el mismo autor aclara que la recuperación estaba relacionada con los antecedentes sanitarios y el estado nutricional del enfermo.

Resulta interesante observar como se correlacionan las diferentes causas de muerte en el gráfico biplot. El ángulo entre los vectores de los puntos columna que representan el índice de Swaroop-Vemura y la tasa para las neoplasias indica que ambos están fuertemente correlacionados de modo positivo y que a su vez los dos se correlacionan negativamente con las infecciosas epidémicas del aparato respiratorio y la tasa de mortalidad general. Otro par de variables positiva y fuertemente correlacionadas son las tasas para las enfermedades infecciosas y parasitarias con las diarreas y enteritis; lo mismo ocurre con la tasa de mortalidad general y las epidémicas del aparato respiratorio y las crónicas y degenerativas. Salvo ISV y las neoplasias, las demás variables se correlacionan negativamente con las enfermedades que afectan al sistema cardiovascular y nervioso. Se interpreta lo anterior como que las neoplasias se incrementan con el envejecimiento de la población; que la tasa de mortalidad general aumenta cuando se acrecientan las crónicas y degenerativas y las epidémicas del aparato respiratorio. Como es de esperar, las diarreas y enteritis aportan fuertemente al incremento de las infecciosas y parasitarias. Además, el incremento de las enfermedades cardiovasculares se da conjuntamente con una disminución de la tasa de mortalidad general y las correlacionadas positivamente con ella.

Para finalizar, un dato sugestivo acerca de la percepción que tiene la población acerca de su estado sanitario. En un artículo titulado "Epidemia Gripal" el semanario El Pueblo, de Carhué (abril 1927) alerta sobre la cantidad de afectados en la localidad durante las últimas semanas *"y que ya ha hecho sentir sus primeras víctimas"* y exige *"enérgicas medidas de profilaxis"* -entre ellas el inmediato cierre de las escuelas- que impidan la propagación de esta enfermedad *"de la manera alarmante como hasta el presente se ha manifestado"*. Sin embargo, las infecciosas epidémicas, entre ellas la gripe, descienden ese año respecto al anterior y el siguiente.

Bibliografía citada

ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES (AHPBA), (1941) *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, vol. II, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, pp. 27-33

ARIAS, A. (s/f) La energía eléctrica y el gas en Carhué. Su historia. www.museocarhue.gov.ar/descargas (feb/2011)

BAENA DÍEZ, J; J. DEL VAL GARCÍA, J PELEGRINA, J MARTÍNEZ MARTÍNEZ, R PEÑACOBA, I GONZÁLEZ TEJÓN, E RAIDÓ QUINTANA, M POMARES SAJKIEWICZ, A ALTÈS BORONAT, B ÁLVAREZ PÉREZB, P PIÑOL FORCADELL, M ROVIRA ESPAÑA Y M OLLER COLOM (2005) "Epidemiología de las enfermedades cardiovasculares y factores de riesgo en atención primaria" *Revista Española de Cardiología*, 58(4): 1-7

BECCARIA, L. (2006) “El mercado de trabajo argentino en el largo plazo: los años de la economía agro-exportadora” Serie *Estudios y Perspectivas*, 33, CEPAL, Buenos Aires
CARRERA, J. (2008) “Terratenientes, retenciones, tipo de cambio, regulaciones específicas: los cursos de la apropiación de la renta de la tierra agraria 1882-2007” CICP (Centro para la Investigación como Crítica Práctica), Buenos Aires
CIBIOM-CONICET (Centro de Investigaciones Biometeorológicas) Registro plubiométrico en la Estación Carhué (1911-1986).http://www.cbmet.com/cbm-files/
COSTA, A. (2002) *Memorias de un médico de pueblo*. Edición del autor.
EL PUEBLO, Semanario, N° 14, Abril, 1927, Carhué. Artículo “Epidemia Gripal”, sin firma
FLORES CRUZ, R. (2005) “El crecimiento de la población argentina” http://www.iigg.fsoc.ar/pobmigra/archivos/Ramiro_Flores/Crecimiento.pdf (feb/2011)
FRENK, J.; J. BOBADILLA; C. STERN; T. FREJKA y R. LOZANO (1991a) “Elementos para una teoría de la transición en salud” Salud Publica de México, vol. 33, N° 5, pp. 448-462 (Traducción de Frenk, J. et al, “Elements for a theory of the health transition”, en *Healt Transition Review,* 1991, I:21-38)
FRENK, J.; R. LOZANO Y J. BOBADILLA (1991b) “La transición epidemiológica en América Latina” *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana (OPS)*, 111(6), pp. 485-496
FRENK, J. (1997) “Transiciones: vida, instituciones, ideas” *Salud Publica de México*, vol. 39, N° 2, marzo-abril de 1997
GONZALVO CIRAC, M. 2010) “La Transición de la mortalidad en el siglo XX: el caso de Tarragona” Tesis Doctoral, Universitat Internacional de Catalunya. www.recercat.net/bitstream/2072/68140/1/margarita+gonzalvo.pdf
INDEC, Censos Nacionales de Población, Indicadores Demográficos www.indec.com.ar
KIRK, D. (1996) “Demographic Transition Theory” *Population Studies*, 50, pp. 361-387
MARCHEVSKY, E. (1964) *El tejedor de oro. Memorias de un colono judío*. Ediciones Bastión, Buenos Aires
McKEOWN, T. (1978) *El crecimiento moderno de la población*. Barcelona, Antoni Bosch editor (original e inglés de1976)
MUSEO REGIONAL DR. ADOLFO ALSINA (MRAA) www.museocarhue.gov.ar/descargas
OMRAN, A. D. (1971) “The Epidemiologic Transition. A Theory of the Epidemiology of Population Change” *The Milbank Quarterly*, 49 (4) pp. 509-538. The Milbank Memorial Found, http://www.jstor.org/pss/3349375 (21/01/2011)
ORDENANZA992/90http://www.gob.gba.gov.ar/normativas/pdfs/ADA/normativas/Ord.992-90.pdf
PALLOTTA, G.; M. COLINE; B. FREITES, A. PFOH y L. RIEDEL (2007) “El sistema sanitario en el distrito” (síntesis) *Museos del Desierto*, Año 1, N° 3, pp. 26-29. El trabajo completo aparece bajo el título “Historia del sistema sanitario de Adolfo Alsina” (1994) en www.museocarhue.gov.ar/descargas
PARTARRIEU, G. (2007a) “El distrito de Adolfo Alsina” *Museos del Desierto*, Año 1, N° 2, pp. 29-31
PARTARRIEU, G. (2007a) “El balneario Mar de Epecuén, origen de la Villa Lago Epecuén" *Museos del Desierto*, Año 1, N° 2, pp. 17-19
PARTARRIEU, G. (2010) “La explotación minera de Epecuén I” *Sin olvido. Historias de aquella Villa Lago Epecuén*, pp. 3-5
PEREZ IGLESIAS, S; G MAURENZA GONZALEZ; L NAFEH ABI-RESK y V ROMERO GONZALEZ (1998) “Enfermedad cerebrovascular. Factores de riesgo en un área de salud” *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 14(2):135-40
ROA, M. y G. PARTARRIEU (2010) “La ciudad de los muertos. Los cementerios de Carhué” *Temas y problemas de arqueología histórica*. PROARHEP, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján (en prensa)

CEMENTERIO HISTÓRICO DE CHOYA - CATAMARCA: ALTA FRECUENCIA DE MUERTE INFANTIL EN EL PERIODO 1857 – 1884

Graciela M. Neyra, Edith O. Valverdi y Gisele Anahí Ragout

Laboratorio de Estudios Bioantropológicos - Universidad Nacional de Catamarca
gracielamneyra@hotmail.com

Introducción

Comenzamos las investigaciones del Cementerio de Choya, con el objetivo de recopilar la mayor cantidad de información del periodo en que se encontraba activo el monumento, con lo cual esperábamos entender los motivos que llevaron a su posterior abandono y destrucción. También teníamos la posibilidad de aportar datos que sirvan de base para su reconstrucción, en función de un proyecto encarado por los organismos oficiales, el cual se ha visto retrasado en su ejecución.

El cementerio histórico fue el cuarto campo santo en funcionar, desde la creación de la Ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, acontecida en 1683 por don Fernando de Mate de Luna.

Según los historiadores catamarqueños los vecinos de la ciudad para esa época también inhumaban en lugares privados como el convento de San Francisco y el Colegio de Huérfanas.

Los problemas sociales surgidos desde mediados del siglo XVIII y principios del XIX, en relación a la fuerte tendencia de dejar de inhumar en el interior de las Iglesias y de mantener activos campos santos en las áreas pobladas dado que acarreaban graves inconvenientes a nivel de salubridad de las poblaciones, como consecuencia de la descomposición de los cadáveres enterrados a poca profundidad que contaminaban el ambiente, motivando que desde esa época los cementerios fueran planificados respondiendo al modelo higienista. (Neyra y Valverdi, 2010)

En Catamarca la puesta en vigencia del Reglamento de Policía de 1856, que regulaban la aplicación de normas de salubridad con la finalidad de mejorar la calidad de vida de la población y las nuevas tendencias en materia de salud que proponían, entre otras pautas, que los cementerios estuvieran fuera de la ciudad y de los centros poblados. Esta circunstancia motivó al gobierno de Catamarca, durante el primer mandato del Coronel Octaviano Navarro, ha planificar la construcción del primer cementerio público.

El campo santo se ubica aproximadamente a dos km de la Plaza Principal en el sector norte de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, en el actual Barrio de Choya a una cuadra de la Av. Virgen del Valle, limitando al norte con la Capilla Señor de los Milagros, al sur y este con calles públicas, al oeste con la Plaza Pública. Fue inaugurado el día 2 de noviembre de 1857 y se mantuvo activo durante 27 años. La última inhumación se realizó en el año 1884, a partir de ahí fue abandonado hasta que en la década de 1990 fue demolido quedado en pie sólo un mausoleo ubicado al oeste del predio.

En función de abordar la investigación, de acuerdo a uno de los ejes propuestos en el proyecto marco, se realizó búsqueda de datos sobre características bioantropológicas de la población de San Fernando del Valle en el período1857 -1884, analizándose los libros parroquiales de difuntos, que se encuentran en el Archivo de La Catedral Basílica de Catamarca.

Los datos obtenidos de la documentación se relacionaron con información del contexto cultural y socioeconómico de la sociedad local durante la segunda mitad del siglo XIX.

Del análisis se obtuvo la información de que las inhumaciones realizadas durante el periodo activo del cementerio, fue de aproximadamente 5041 individuos, de los cuales 2550 eran varones, 2483 mujeres y 8 indeterminados.

Las etapas etarias representadas en la población estudiada son:

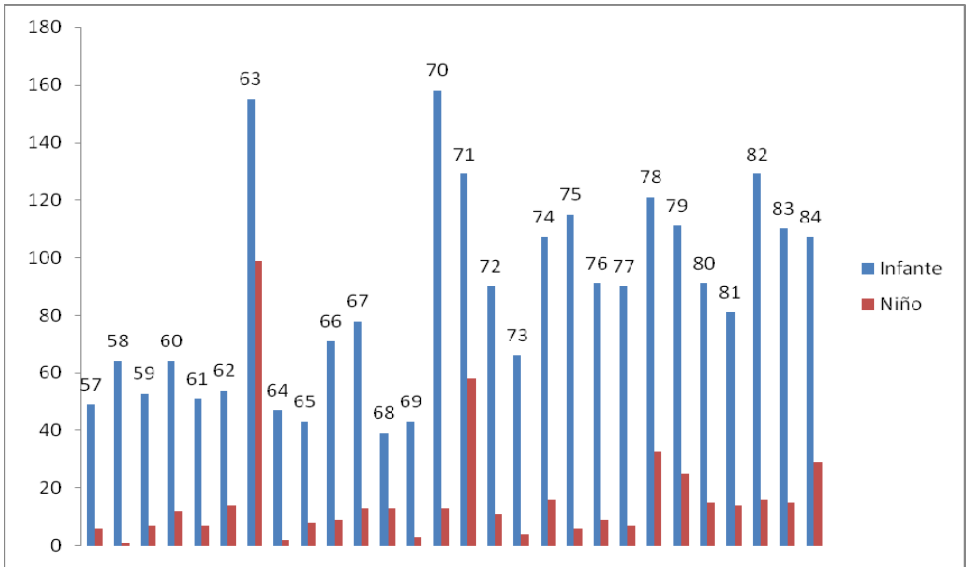
Infancia: (de 0 a 3 años)
2407 individuos.
Niño: (de 4 a 11 años.)
465 individuos
Adolescente: (12 a 17 años)
130 individuos
Joven: (de 18 a 25 años.)
297 individuos
Adulto:(de 26 a 60 años)
1338 individuos
Senil: (+ de 60 años)
314 individuos
Sin Datos
90 individuos

En este trabajo, se seleccionaron las etapas infancia y niñez que corresponden a edades de 0 a 11 años. Para su estudio se analizaron las siguientes características bioantropológicas: edad a la muerte y enfermedades. Los resultados obtenidos son relevantes para nuestra investigación porque refieren al estado de salud enfermedad de la población en el periodo activo del Cementerio de Choya.

Se relevaron de los registros un total de 2872 niños fallecidos representando el 56,9 % de la población inhumada.

Año	Inf.	Niño
57	49	6
58	64	1
59	53	7
60	64	12
61	51	7
62	54	14
63	155	99
64	47	2
65	43	8
66	71	9
67	78	13
68	39	13
69	43	3
70	158	13
71	129	58
72	90	11
73	66	4
74	107	16
75	115	6
76	91	9
77	90	7
78	121	33
79	111	25
80	91	15
81	81	14
82	129	16
83	110	15
84	107	29

Cantidad de inhumaciones de niños discriminadas por año y etapa etaria.
Cementerio de Choya (1857/1884)



Gráfica inhumaciones de niños en Cementerio de Choya (1857/1884)

De acuerdo a la gráfica se observa una alta mortalidad infantil, en especial en la etapa de 0 a 4 años evidentemente esto se relaciona con las condiciones de salubridad e higiene de la población de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca.

Del análisis de los datos se desprende que los años de mayor mortalidad fueron 1863, 1870/71, 1878/79 y 1882, el causal de muerte para los años mencionados están relacionados con brotes de enfermedades infecto contagiosas tales como viruela y sarampión.

En los inicios de la época estudiada, el gobierno catamarqueño enfrentaba serios problemas referentes a higiene y a falta de agua potable en la ciudad a lo que se sumaba la falta de atención médica por profesionales. Encontramos referencias que las calles de la ciudad no tenían desagües, motivo por el cual el agua se encharcaba, la que junto con los desperdicios formaban focos infecciosos propicios para una rápida propagación de enfermedades.

Con el correr de los años los sucesivos gobiernos fueron estableciendo políticas sanitarias que permitían subsanar algunos de los problemas, como la reglamentación de la limpieza de espacios públicos y domiciliarios, controles sobre el faenado de reses y de personas que tenían a cargo la salud de la población.

Esto se ve reflejado en el Reglamento de Policía sancionado en 1856, en su artículo Ornato Limpieza y Salubridad , en el cual se establecía que el faenado de animales debía realizarse fuera del área urbana y al no contar con red de agua potable, dado que el suministro se realizaba por acequias, se prohibían también las construcciones y corrales a menos de doce varas de las mismas, además expresaba que no se debía arrojar basura y que los pozos de baño no debían estar cerca, ni desaguar o derramar sus productos en ellas. La prohibición alcanzaba al lavado de ropa y animales.

En referencia a la basura domiciliaria se indicaba que cada vecino la colocara en la vereda para ser recolectada por el carro de policía. Para determinar cuales fueron las enfermedades que causaron la muerte del grupo etario estudiado, se trabajó con la información obtenida de los Libros de Difuntos a partir de año 1868, dado que con anterioridad a ese año, el sacerdote responsable de asentar las defunciones no las especificaba en las actas. Para una interpretación más clara en el análisis de los datos de la Tabla Nº 1, estos fueron agrupados en dos periodos, desde 1868 a 1876 y desde 1877 a 1884.

Periodo 1868/76

En el año 1868 el causal de muerte más significativo estuvo dado por casos de cólera tanto en infantes como en niños, sabemos por datos historiográficos que ese año esta enfermedad tomó características de epidemia, alcanzando un elevado número de muertes en las poblaciones de San Fernando del valle de Catamarca y el área del actual departamento de Valle Viejo la zona conocida como las Chacras.
El año 1870 registra el número más alto de muertes en infantes, no especificándose en las actas de defunción que enfermedad específica causó los decesos, sólo se mencionan sintomatologías tales como inflamación, fiebre o ahogos que pudieran eventualmente corresponder a una misma o distintas enfermedades, como también un número alto de causas de muertes sin datos o desconocidas
El año 1871 indica, tanto en infantes como en niños, un alto grado de mortalidad como consecuencia de un brote de viruela.
En el año 1874 el registro de muertes a causa de un brote de sarampión es significativo con una alta incidencia en infantes.
Se puede observar por un lado, que en todo el periodo 1868/76 siguen apareciendo como causa de muerte sintomatologías que pueden ser asignadas a múltiples enfermedades, situación mencionada anteriormente y por otro en los años 1868, 1871 y 1874 la aparición en el registro de enfermedades infecto contagiosas trasmitidas por contagio directo constituyéndose por lo general en epidemias con alto número de victimas.

Periodo 1877/84

Los años de mayor mortalidad fueron 1878, 1879, 1882 siempre con mayor número de muertes en infantes respecto de los niños.
En el año 1878 el mayor número de muertes se produjo por un rebrote de viruela, que se extendió hasta el año 1879, y también por tétanos, coqueluche, infección palúdica y bronquitis.
Otro número elevado de muertes se produjo por el rebrote de sarampión y por afecciones del sistema digestivo en el año 1882.
En este periodo, el registro que indica causal de muerte desconocida nos muestra al igual que en otros ítems, que la mayor incidencia de muertes de infantes supera al de niños.
No hemos podido interpretar cual fue el significado de los términos “indeterminado” y “desconocida” utilizados en las actas de defunción al referirse al causal de muerte.

Breve reseña de las políticas públicas en salud e higiene

Con el objetivo de comprender el contexto sociopolítico de la ciudad de San Fernando al momento de la inauguración del Cementerio Público de Choya, estrategia planteada en el proyecto marco, recurrimos a los documentos existentes en el Archivo Histórico de Catamarca, en los Archivos eclesiásticos y privados y a publicaciones de historiadores catamarqueños contemporáneos, documentación en la cual se preservan datos sobre la población de la época y sobre el Cementerio, pues consideramos que las requisas y relecturas adquieren considerable relevancia al plantearse su cruzamiento con los resultados de la investigación bioantropológica, en tanto promueven un abordaje más profundo y complejo de las problemáticas estudiadas.
Los resultados obtenidos de dicho entrecruzamiento nos indican que en los inicios de la época estudiada, el gobierno catamarqueño enfrentaba serios problemas referentes a higiene y a falta de agua potable en la ciudad a lo que se sumaba la falta de atención médica por profesionales. Encontramos referencias que las calles de la ciudad no tenían desagües, motivo por el cual el agua se encharcaba, la que junto con los desperdicios formaban focos infecciosos.

Recopilamos y contamos con información que se remonta a los primeros años de siglo XIX. Según las historiadoras Díaz y Molas (1983) en lo referido a las personas encargadas de la salud en el Curato Rectoral, el que incluía la ciudad de San Fernando y sus alrededores, mencionan que en 1807 el doctor Evans, de nacionalidad inglesa, fue el primer médico diplomado de Catamarca siendo el Cirujano del Regimiento Nº 71.
Según el Censo del Archivo General de la Nación residían médicos en el Curato Rectoral, el Dr. José Gorvan, el Dr. José Vicente de San Nicolás y otros profesionales en zonas vecinas.
Para 1818 hacen referencia a un médico en la ciudad, Fray Blas de los Dolores, quien inaugura el hospital de la Concepción con capacidad para 6 camas. Dicho nosocomio se reconstruye en 1856 durante el gobierno de Octaviano Navarro en el predio donde se construirá con posterioridad el Hospital San Juan Bautista, obra del arquitecto Caravatti fundado el 25 de Mayo de 1888 funcionando por más de cien años.
Desde el año "… 1823 no existe antecedentes de que actuara otro médico por lo que lógicamente se deduce: que los vecinos cuando se enfermaban, eran asistidos por sangradores, brujos, y "manos santas" y por los religiosos franciscanos…" (M. Díaz y L. Molas 1983 p14)
En el año1846 el gobernador Manuel Navarro contrató los servicios de un médico, Antonio Martínez y en1859 ejerce el Dr. Ezequiel Columbres.
En el año1861 se radica Gustavo Adolfo Walter médico alemán de 30 años quien tuvo destacada actuación en la epidemia del cólera morbus entre los meses de diciembre de 1867 y marzo 27 de 1868.
En referencia a medidas preventivas de salud, los documentos historiográficos mencionan entre otros, que el 21 de junio de 1823 se vacuna a la población para combatir la viruela.
En1856 se sanciona el Reglamento de Policía y en el gobierno de Samuel Molina (1859/62) se prohíbe el ejercicio ilegal de la medicina.
En el gobierno de Crisanto Gómez (1868/71) se crea la Municipalidad de la Capital, cuyas tareas se distribuían en cuatro reparticiones: Primera repartición: Policía y justicia.
Segunda repartición: higiene, salud pública y abasto de carne.
Tercera repartición: obras públicas y urbanización.
Cuarta repartición: rentas municipales.
En ese periodo gubernamental también se crea el Consejo de Higiene.

REFLEXIONES

En este trabajo de investigación la recopilación de información histórica a partir de datos historiográficos y documentales (asientos parroquiales y municipales de difuntos) documentos notariales y estudios bioantropológicos nos permitieron realizar una aproximación al estado de salud enfermedad de un grupo etario de la población de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca entre 1857 y 1884.

Del análisis de los datos hemos podido establecer que de las dos etapas estudiadas, la claramente diferenciada como de riesgo, en el periodo activo del Cementerio de Choya, es la de los infantes, sustentado en el número de inhumaciones de estos que duplica a la de los niños.
Que la cantidad de muertes de infantes en determinados años se ha visto acrecentada por la aparición de brotes epidemiológicos de enfermedades infectocontagiosas.
Las condiciones de salubridad de la población aumentaron el riesgo de muerte por enfermedades estacionales, tales como gastroenteritis en época estival y afecciones respiratorias en época invernal.
La falta de políticas de salubridad e higiene (falta de red de agua potable y cloacas, de profesionales médicos, atención de enfermos por curanderos, inaccesibilidad a planes de vacunación y a medicamentos, entre otros factores) fue una de las causas que pudieron acrecentar el número de muertos.

Los uno de los resultados de nuestras investigaciones realizadas en el 2010, indican que las tasas de mortalidad calculadas para los años 1869, 1874, 1879 y 1884, muestran un valor elevado, como *" … la tasa de mortalidad está inversamente relacionada con la esperanza de vida al nacer, lo que nos lleva a estimar que durante el período en estudio, la población de San Fernando del Valle de Catamarca tenía una esperanza de vida bastante baja …"*
(Ragout, Neyra y Valverdi. 2010, p17)
Para contribuir a la revalorización del Cementerio Histórico de Choya de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, con la finalidad de reconstruir su materialidad, aportamos este nuevo trabajo dando así continuidad a las investigaciones que estamos llevando adelante en estos últimos años desde la Universidad Nacional de Catamarca.

Bibliografía citada

Neyra y Valverdi, 2010: Cementerio de Choya Catamarca – Argentina: su lenta desaparición.
Ponencia presentada en XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Paysandú. Uruguay.

Díaz, M y L, Molas Vera. 1983: Municipalidad de Catamarca en su primera etapa 1864-1880 (Autógrafo de Leyes y Documentos. T. XIII). Manuscrito.

Ragout, Neyra y Valverdi. 2010: Demografía entre 1857 al 1884, período activo del Cementerio de Choya. Ponencia presentada en XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Paysandú, Uruguay.

Año	Et/ et	Inf.	Fie.	Col.	Vio.	Ind.	Aho.	Pul.	Vir.	M.7d.	Dis.	Tet.	Sif.	In.pal.	F.tif.	Gas.	Tub.	Coq.	Sar.	Bro.	Mal N.	Col.	Dia.	Apo.	Del A.	Des.	Otra	S/D	Total
1868	**Inf.**	5		14	1																					3		16	39
	Niño		1	11																						1			13
1869	**Inf.**	13	2		2	3																		1	3		2	17	43
	Niño		1																									2	3
1870	**Inf.**	27	18			11	51																	1	7	1	5	37	158
	Niño	1	1			1	3	1															1		1		1	3	13
1871	**Inf.**	16	3		1	6			72	3														1	9	10	6	2	129
	Niño	2	1		1		1		49																1	2		1	58
1872	**Inf.**	16	2			5	1		1	1	10					1				1	6	1		1	7	7	23	7	90
	Niño	1	1						1		2																4	2	11
1873	**Inf.**	8	3			19					1									2	1		6	2		3	11	10	66
	Niño					1	1																				2		4
1874	**Inf.**	11	2		2	10				3	3								23		3		13	2	4	19	10	2	107
	Niño	4				2					1								3					1		1	3	1	16
1875	**Inf.**	33	7		1	13	4				4							1	1	3	2		1	3	12	19	6	5	115
	Niño	1	1			1																		2			1		6
1876	**Inf.**	10	2			6	18				4					2					1			2	17	19	9	1	91
	Niño	4	2				2				1																		9
1877	**Inf.**	1	1			2					3	19	1	4		17	1	2		11	9				1		13	5	90
	Niño										1	1				1				1							3		7
1878	**Inf.**	1			1	3		1	29		5	21	1	14		14	1			10	4			2			13	1	121
	Niño		2						15		2	1		6		2										1		4	33
1879	**Inf.**		2		1	1			24		3	21		5		15	1	2		11	6						18	1	111
	Niño								18			1					1	1									4		25
1880	**Inf.**	4	6			3	1				1	5	1	4				10	1	5	4		2	2		31	11		91
	Niño	1	1		2						1							1		1			1			4	3		15
1881	**Inf.**		3					1				3		3		6					1					54	9	1	81
	Niño													1		1	1			1		1				7	2		14
1882	**Inf.**	1	2			1		1			6			3		15			40	2	1				1	45	11		129
	Niño		1					1			1			1		1			3							3	4	1	16
1883	**Inf.**	2	9								6	6	2	1		6		1	2	2			1			63	9		110
	Niño		3					1			2					1							1			5	2		15
1884	**Inf.**	1	1					1	15		1	1	1			36				16	5		6			8	12	3	107
	Niño		1						18							3	2			3							2		29

Inflamación, fiebre, cólera, violenta, indeterminado, ahogo, pulmonía, viruela, muerte de los 7 días. difteria, tétanos, sífilis, infección palúdica, fiebre tifo, gastroenteritis, tuberculosis, coqueluche, sarampión, bronquitis, mal nacido, cólicos, diarrea, apoplejía, del aire, desconocida.

Tabla Nº: 1 - Enfermedades en Infantes y niños. Cementerio de Choya (1857/1884)

El volúmen fue editado con el aporte de los participantes al simposio y
un subsidio otorgado por la Municipalidad de Chivilcoy

Tirada 1000 ejemplares
Se terminó de editar el 17 de agosto de 2011