Universidad Veracruzana

Clivajes
Revista de Ciencias Sociales

Celeste Castiglione
CONICET-IESCODE/UNPAZ
castiglioneceleste@yahoo.com.ar
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7283-8089

Una década de encuentros en el Cementerio de Flores: prácticas y discursos en el Día de los Muertos

doi: 00.00000/clivajesrcs.i00.0000
Fecha de recepción: 27/11/2024 Fecha de aceptación: 23/04/2026

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Número 21, agosto-diciembre 2024, pp. 112-141
https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/0000/0000
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales/ISSN: 2395-94-95/IIH-S, UV/Xalapa, Veracruz, México

CC BY NC ND

Una década de encuentros en el Cementerio de Flores: prácticas y discursos en el Día de los Muertos

Autora:
Celeste Castiglione
CONICET-IESCODE/UNPAZ
castiglioneceleste@yahoo.com.ar
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7283-808

Resumen
El presente artículo es parte de una investigación iniciada en 2014 que se focaliza en estudiar la forma en la que los distintos grupos migrantes pudieron tramitar y conmemorar la muerte de sus connacionales en la Argentina. Desde ese año hemos concurrido los días 2 de noviembre, Día de los Muertos, al Cementerio de Flores donde los migrantes, principalmente de origen boliviano, acuden a recordar a sus difuntos. Esta ritualidad forma parte de una cosmovisión en donde el mundo de los muertos dialoga con el de los vivos, conformando un ciclo de armonía con el entorno y con la comunidad. Particularmente en esta necrópolis se encuentran sus seres queridos, pero también es un lugar de peregrinación *sui generis* con una gran efectividad simbólica, porque, aunque no estén inhumados allí, acuden a rezar por sus ancestros. De esta manera, el cementerio se constituye como un escenario más donde se ponen en juego aspectos políticos e ideológicos y donde se negocian, desarrollan y reproducen marcas identitarias, avaladas desde el discurso del estado municipal, pero materializadas en estrategias y prácticas que obstaculizan su desarrollo y develan otra realidad que hemos registrado en la presente etnografía durante una década.
Palabras clave: cementerios-universo andino-Estado-migraciones-CABA

A decade of encounters in the Cemetery of Flowers: State and Andean universe

Abstract

This article is part of a research project that began in 2014, a specific study on how different migrant groups have dealt with and commemorated the deaths of their compatriots in Argentina. Since that year, we have visited the Cemetery of Flowers on November 2, the Day of the Dead, where migrants, mainly from Bolivian origin, gather to remember their deceased loved ones. This ritual stems from a worldwide view according to which the world of the dead dialogues with the world of the living, forming a cycle of harmony with the environment and the community. In this necropolis, in particular, their loved ones are found, but it is also a sui generis place of pilgrimage with great symbolic effectiveness. Even when their ancestors are not there, they come to pray for them. Thus, the cemetery constitutes another setting where political and ideological aspects come into play and where identity markers are negotiated, developed, and reproduced, supported by the discourse of the municipal government, but materialized through strategies and practices that hinder its development and reveal another reality that we have documented in this ethnography over a decade.

Keywords: cemeteries, Andean universe, state, migration, CABA (Autonomous City of Buenos Aires)

Une décennie de rencontres dans le Cimetière de Flores: État et univers andin

Résumé

Le présent article fait partie d'une recherche initiée en 2014, une étude spécifique sur la forme dans laquelle les différents groupes migrants ont gérer et commémoré la mort de leurs compatriotes en Argentine. Depuis cette année-là, nous avons assisté chaque 2 novembre, Fête des morts, au Cimentière de Flores où les migrants, principalement d'origine bolivienne, y vont pour remémorer leurs défunts. Ce rituel provient d'une cosmovision selon laquelle le monde des morts dialogue avec celui des vivants, en conformant un cycle d'harmonie avec l'entourage et avec la communauté. Dans cette nécropole, se trouvent particulièrement leurs proches, mais il est aussi un lieu de pèlerinage sui generis avec une grande effectivité symbolique, parc que, même s'ils ne sont pas là, les gens y vont pour prier pour leurs ancêtres, de manière que le cimetière constitue un autre scénario où il y a des aspects politiques et idéologiques et où on négocie, développe et reproduit des marques identitaires, garanties depuis le discours de l'état municipal, mais matérialisées en stratégies et pratiques qui entravent leur développement et dévoilent une autre réalité que nous avons enregistré dans la présente ethnographie tout au long d'une décennie.

Mots clé: Cimetières, Univers andin, Migrations d'État, CABA.

INTRODUCCIÓN

En 2014 se inició una línea de investigación enfocada en profundizar en la relación entre la muerte –esta entendida como un resumen de un sistema cultural (Vovelle, 1983)– y los distintos grupos migrantes en Argentina. La investigación se desarrolla desplegada en varias sublíneas; todas estas comparten una matriz vinculada a indagar en las formas en las que los distintos grupos migrantes y sus descendientes han tramitado la muerte de un connacional, las ceremonias funerarias y las conmemoraciones posteriores.

Por referencias de colegas, se decidió indagar sobre el tema en el cementerio del barrio de Flores, ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en adelante CABA), concretamente los días 2 de noviembre, cuando la comunidad andina conmemora el Día de los Muertos. Esta necrópolis se ha constituido como un sitio *sui generis*, dado que gran parte de los migrantes residen en las inmediaciones y tienen a sus muertos allí,[1] o bien, los que no los poseen, en ese día se encuentran con sus connacionales y oran por sus familiares a la distancia, haciendo de este cementerio un lugar de gran representación simbólica y religiosa. Para gran parte de los individuos, el momento de comunicación de la certeza de la muerte provoca una marca en sus memorias, un *antes* y un *después* que se revela en los relatos de los migrantes entrevistados, que reconfigura los roles al interior de los grupos y familias, en donde se suman las categorías de "allá" (sociedad de origen) y "acá" (sociedad de destino) que son fundamentales para acercarnos a entender el complejo entramado de características ancestrales que algunos grupos poseen (Castiglione, 2021a y 2024).

Asimismo, se ha relevado que este impacto disminuye a partir del capital cultural que las comunidades adquieren en el país y el tiempo transitado en el ámbito local, aspectos que, desde sus pioneros hasta sus descendientes, han podido negociar, adquirir o establecer, materializados en espacios donde desarrollan sus ritos, aunque esto no se observa en todos los grupos migrantes (Bourdieu, 1987; Debandi *et al*., 2024)[2]. Esta interrogante con respecto a cómo se resuelve la ritualidad funeraria, constituye parte de nuestra pregunta guía en donde el evento de la muerte (Vovelle, 1976) posee una complejidad adicional en la vida del migrante, quien debe lidiar con los esquemas culturales de ambos espacios que lo determinan y en donde la sociedad de destino debe, en palabras de Despret:

[1] De acuerdo con el último censo 2022, las estadísticas registran un predominio de personas nacida en países limítrofes, con una leve inclinación por la feminización de sus flujos y una alta concentración en la provincia de Buenos Aires (51.4%) y en CABA (21.7%) (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2024, pp. 13-15).

[2] Tomamos este concepto de Bourdieu en el sentido "que se encuentra ligado al cuerpo y supone la incorporación. La acumulación del capital cultural exige una incorporación que tiene que ser invertido personalmente [...] este capital cultural representa un más alto grado de *encubrimiento* que el capital económico, por lo que está predispuesto a funcionar como capital simbólico [...] quien lo posee ha pagado con su 'persona', con lo que tiene de más personal: su tiempo. Inmediatamente se ve que a través del tiempo necesario para la adquisición como se establece el vínculo entre capital económico y capital cultural [...] Sin duda, en la lógica de la transmisión del capital cultural es donde reside el principio más poderoso de la eficacia ideológica de este tipo de capital (Bourdieu, 1987, pp. 2-3).

> traducir el compromiso activo de un vivo con un muerto como un proceso de tipo autoterapéutico [...] [y] que estas personas afirman que los muertos actúan de tal o cual manera y reclaman tal o cual ofrenda, pero lo que quieren decir en realidad es que hay que alimentarlos simbólicamente, y que hay que entender metafóricamente el hecho de que hablen (2021, p. 15).

En consecuencia, la presencia y las formas de apropiación comunitarias en estos camposantos es fruto de una lucha tácita en donde también intervienen las representaciones sociales que la sociedad de destino posee de ellas. A menudo, la relación entre el sujeto doliente y la parafernalia religiosa es definida como un exponente más de la "cultura", pero nunca de manera neutral ni políticamente inocente, sino como parte de una ideología que pondera unas nacionalidades con respecto a otras (Wright, 1998). En otras palabras, la procedencia del "otro extranjero" dotada de ciertas cualidades (o bien lo contrario), basada en criterios vinculados a la herencia étnica, así como la moralidad y ciertas "costumbres culturales", forman parte de la construcción que el Estado argentino y sus pensadores tuvieron de los migrantes desde su origen, al tiempo que se les daba rango constitucional a su arribo (Castiglione, 2022). Esta contradicción provoca una tensión que permanece hasta el presente, solo que han cambiado las nacionalidades (latinoamericanas, africanas y algunas asiáticas) y la "forma" en la que se ejerce una sutil y condescendiente xenofobia, más focalizada en aspectos culturales.

En los distintos trabajos realizados previamente se ha revelado que las comunidades más antiguas en la Argentina, como la británica y la alemana, adquirieron sus espacios de enterramiento desde 1821; las francesas, las españolas, las italianas, las sirio-libanesas, entre otras, poseen sus panteones dentro de los cementerios municipales desde las últimas décadas del siglo XIX; y en etapas migratorias más recientes, heterogéneas en su composición y de una naturaleza étnico-religiosa, como la judía (en las principales ciudades), musulmana (Provincia de Buenos Aires y Córdoba), armenia, sueca, danesa o coreana, también los han podido emplazar (Castiglione, 2020a, 2020b, 2021a, 2021b, y 2023).

Consideramos que los cementerios son espacios políticos, un escenario más en donde se desarrollan, se negocian, se sostienen y se reproducen las marcas identitarias. La muerte es un evento privilegiado para nutrir los vínculos y (re)distribuir, los privilegios y roles al interior de cada grupo (de ser necesario). Por esa razón reestructuramos las preguntas de Koselleck (2011): ¿quién puede ser y es recordado? ¿Dónde y cómo se conmemora?, y fundamentalmente, cómo todas estas dimensiones se materializan de acuerdo con cada grupo migrante y sus descendientes en las diferentes sociedades de destino. Hemos realizado un largo recorrido por más de 240 cementerios, estudiado actas de asociaciones de socorros mutuos y entrevistado a numerosos miembros de comisiones directivas y migrantes que han aportado una amplia coloratura de su entramado. En los últimos cincuenta años, aunque con matices, los grupos con mayor poder adquisitivo han podido comprar sus propios espacios de enterramiento y conmemoración en cementerios privados, los cuales se han aprobado en todo el país desde

la década de 1970. Para las migraciones recientes del universo andino hacia la CABA, la coyuntura se ha presentado de forma distinta, teniendo que negociar año con año los términos de su ritualidad en la puerta del cementerio municipal y esto es parte de la investigación que queremos compartir.

LOS ESPACIOS DE ENTERRAMIENTO EN BUENOS AIRES

La Ciudad de Buenos Aires fue fundada por Pedro de Mendoza en 1536 y la llamó Ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Santa María del Buen Ayre. Este fue el primer asentamiento que no prosperó debido a la resistencia de los querandíes y la difícil adaptación de la primera tripulación. La segunda fundación fue en 1580 por mandato de la Corona española, bajo el nombre de Ciudad de Trinidad, donde se fundó la "Iglesia Mayor" y la escasa vida política se desarrollaba en torno a los terrenos de Plaza de Mayo.[3] En 1776 se designa como la capital del Virreinato del Río de la Plata y se activa como un espacio de creciente prosperidad comercial por su puerto, auspiciando su conexión con las ciudades del llamado "interior". Si bien en 1803 quedó prohibido continuar sepultando en las iglesias, este procedimiento tuvo resistencias desde el clero y parte de la población, al tiempo que en los ámbitos rurales y fuertes seguían improvisando espacios para tales efectos, muchos de los cuales fueron antecedentes de los actuales espacios cementeriales. A partir de 1810, el Cabildo de Buenos Aires fue el escenario político donde se comenzó a independizar el territorio y conformar el Primer Gobierno Patrio en el marco de disputas sobre el control.

Hasta ese momento los espacios de enterramiento se improvisaban en las afueras del ejido, hasta que en 1822 el presidente Bernardino Rivadavia le ordenó al ministro Martín Rodríguez que en la chacra de los hermanos franciscanos recoletos organizara el primer cementerio público, al que llamaron Norte, reservándose un espacio para los muertos "ilustres". En 1880, el primer intendente, Torcuato de Alvear, le encomendó al arquitecto Juan Antonio Buschiazzo su remodelación, la conformación del perímetro, las calles internas y el pórtico de estilo neoclásico.

En el interregno funcionó también el cementerio denominado Sud en el actual parque Florentino Ameghino, que tiene un monumento en recuerdo de los muertos por epidemias y quedó clausurado a fines del siglo XIX por el crecimiento de la ciudad en esa dirección.

En 1871 una emergencia sanitaria sin precedentes atraviesa la ciudad de Buenos Aires, con epicentro en los barrios de San Telmo, La Boca, Barracas y Balvanera, localizadas en la zona sur, lo que generó un desplazamiento de las familias adineradas hacia el norte, incluido el mismo presidente

[3] Existen indicios de un enterratorio general sobre la calle Defensa y México, de acuerdo con su denominación actual, donde estaba el camposanto de un hospital y también se enterraban los protestantes hasta 1821, cuando Martín Rodríguez autorizó a la llamada "Corporación del Cementerio inglés" un espacio junto a la Iglesia del Socorro (hoy Juncal y Suipacha) que funcionó hasta 1833. También, hacia 1700 se inauguran nuevas iglesias y en sus atrios y naves se enterraban personas destacadas de cofradías o de grupos jerárquicos.

Sarmiento, marcando una división interna de la ciudad que pervive hasta el día de hoy (Salessi, 1995; Zimmermann, 1995; Biblioteca Nacional, 2015).

La fiebre amarilla de 1871 tuvo una serie de efectos que constituyeron un parteaguas en la historia porque el Estado tuvo que dejar atrás las luchas intestinas en función de organizar a la población entre vivos, enfermos y muertos que ya no podía ignorar en virtud del volumen de la epidemia que dejó diezmada a la población (Fiquepron, 2015; Castiglione, 2022). Las pequeñas salas de emergencias de las distintas comunidades migrantes robustecieron sus instalaciones y fueron instituciones embrionarias de grandes establecimientos hospitalarios en el futuro, muchas de las cuales operaban en asociaciones de socorros mutuos (Pizarro, 2008; Bryce, 2018).

En las afueras se fundó el cementerio del Oeste, hoy Chacarita, adonde llegaba un tren que apilaba los cuerpos hasta que los curas les otorgaran cristiana sepultura. Este sitió se oficializó en 1886. Su pórtico también fue construido por Buschiazzo, realizándose una ampliación en 1907 y fue denominado como el Enterratorio General de Buenos Aires, siendo en el presente uno de los más grandes de Latinoamérica. En un espacio lindante se permitió el entierro de judíos hasta la concreción de su propio cementerio en 1885 a partir de la creación de la *Chevra Kedusha*, antecesora de la Asociación Mutual Israelita Argentina que también sepultó a sus muertos en el cementerio de Flores por un tiempo; y en 1892 la comunidad británica adquiere otra porción fundando el propio y definitivo (luego de dos previos: el primero de 1821-1832 en Recoleta y el segundo en la calle Victoria de barrio Congreso de 1833 a 1892).

En las primeras décadas del siglo XX la ciudad creció de manera desmesurada, y en 1941 se culminó la avenida de circunvalación que la separa del resto de la provincia, la General Paz. Al interior quedaron los 50 barrios que poseían su propia identidad y heterogeneidad, muchas veces vinculados a una industria o conformación fabril. Los partidos que rodean a la ciudad se nutrieron de grupos migrantes ya establecidos y los de posguerra que pudieron comprar terrenos con loteos baratos y la activación económica de mediados del siglo XX, conformando el conurbano. A partir de 1996 se declaró la separación administrativa y se nombró Ciudad Autónoma de Buenos Aires; el intendente (antes designado por el presidente de la Nación) se comenzó a denominar jefe de Gobierno, electo por voto popular y con un mandato por cuatro años, como parte de la Reforma Constitucional de 1994. Si bien no obtuvo el estatus de provincia, posee prerrogativas vinculadas al presupuesto que la sitúan en un lugar privilegiado, su propia legislatura y los barrios organizados en 15 comunas.

Durante el período de estudio han fungido como jefe de Gobierno Mauricio Macri (reelegido desde el 10 de diciembre de 2011), Horacio Rodríguez Larreta (desde el 10 de diciembre de 2015, reelegido en 2019 hasta 2023) y Jorge Macri, primo del primero mencionado, quien asumió en 2023. Todos fueron promovidos por la misma alianza PRO Propuesta Republicana, de centro derecha (Cravino, 2014; Bohoslavsky y Morresi, 2016; Gluz, 2023; Gené y Vommaro, 2023; Vommaro, 2023).

EL BARRIO DE FLORES Y EL CEMENTERIO

Como señala el libro aniversario por sus 200 años, el barrio de Flores es una combinación de viviendas con calles de reminiscencias aristocráticas, pero también con núcleos de pequeños y medianos comercios que convivían con las casas "chorizo" propias de los migrantes, quienes iban anexando habitaciones, en los "fondos", con un pasillo que redirigía a los ambientes (Maronesse, 2006). En el presente, es un barrio con tres amplias avenidas comerciales principalmente dedicadas a la industria textil y sus derivados, un nicho étnico donde la comunidad coreana tiene un predominio, además de empleados de las migraciones limítrofes con espacios laborales y residenciales precarizadas.

En sus orígenes se constituyó como un paraje donde descansaban las carretas antes de continuar la ruta "hacia los reinos de arriba", conformado por una plaza, un templo y un cementerio, además de unos ranchos de adobe y paja. La primera referencia del pueblo es de 1811 porque era atravesada por este camino, hoy la avenida Rivadavia, la más larga de la ciudad que va desde el puerto hasta el límite de la urbe, 12 kilómetros hacia el oeste. El primer enterratorio fue para esclavos y vecinos pobres (Contreras, 2006), en un terreno lindero de la capilla principal, y hacia 1830, debido al crecimiento poblacional y las ideas higienistas, se construyó una nueva iglesia y se trasladó el antiguo camposanto en virtud de una donación de tierras, mismo que se bendijo en 1832, pero se clausuró en 1872 debido a que había quedado subsumido por el crecimiento de la ciudad.

Esta proximidad con la vía central hizo que el progreso llegara a partir el dinamismo que le otorgaban los carruajes, luego el tranvía, el colectivo y hasta el subterráneo a principios del siglo xx, lo cual fue una oportunidad de construir viviendas para la superpoblación de migrantes que desde 1914 llegaban a casi el 30% del total, y estos contornos urbanos seguían siendo considerados aún como "las afueras" y contaban con loteos accesibles.

El Cementerio de Flores fue creado en 1867 y al igual que el barrio le debe su nombre a Juan Diego de Flores, quien posee un panteón que el pueblo le dedicó en 1868, en lo que sería su antigua entrada y vía principal en su traza originaria. Esta fue rodeada por tumbas a tierra, de manera que, de acuerdo con la puerta de ingreso, que hoy es otra, se pueden observar las distintas capas de crecimiento y expansión.

Es decir, el viejo casco –con un peristilo neoclásico, con su correspondiente oficina administrativa y capilla, un sector de bóvedas, alguna muy bellas– fue subsumido –material y simbólicamente– por tumbas a tierra y el Gran Panteón de nicheras de estilo brutalista (inaugurado en 1958) en otra de sus etapas de expansión. La última anexión de terrenos se consolida en 1979 con el sector llamado "cementerio parque".

En el área de bóvedas se identifican los panteones de La Providencia: Asociación Italiana de Socorros Mutuos (1904), Asociación Española de Socorros Mutuos (1901), Misioneros Cofradía del

Corazón de María, Hijas de la Misericordia, Hermanas Oblatas del SS Redentor, Comunidad de P. F. Capuchinos, Hogar Mercedes Dorrego (1938), Congregación de Hermanas Trinitarias de Madrid, Instituto del Buen Pastor y el Panteón Naval (perteneciente al ex Ministerio de Marina) de mármol negro y tamaño monumental.

También se identifican tumbas muy antiguas como la del francés Jean Pierre Artcanuthudry en la que se lee:

> ne en 1844 a Barcus Departement des bases Pyrennees (France) [ilegible] Avril 1871. '*Il etait dun caracteur doux et affable cheri de sa famille estime de ses samis. Son souvenir restera a jamais grave dans leur memoire*'. "Tenía un carácter gentil y afable, querido por su familia, estimado por sus amigos. Su recuerdo quedará grabado para siempre en su memoria. Donada 'A perpetuité'.

También se observa otra de una familia irlandesa, con una cruz celta y placas de mármol que la rodean.

Esta propuesta performática y arquitectónica tradicional convive, desde principios del siglo XXI, con los visitantes de las migraciones limítrofes que concurrían a visitar a sus muertos y que incrementaban, año a año, no solo su presencia sino la parafernalia funeraria que impactaba por sus colores, objetos y sonidos de bandas de música o pequeños grabadores que reproducían las canciones preferidas del fallecido, mostrando algunos aspectos de la migración, en su mayoría boliviana, haciendo evidente una espiritualidad diferente y que algunos investigadores denominan "catolicismo andino".

Allí conviven elementos de gran eficacia simbólica de este dogma que hibrida con una cosmovisión ancestral, la cual se destaca por su visión de la continuidad de la vida y la muerte, los avisos de la llegada de la muerte a partir de la presencia de ciertos animales y, como parte consustancial, la certeza de que los muertos acompañan a los vivos en el "día a día", pero que solo hay que evocarlos en su justa medida. Si bien el universo andino comparte estos puntos en común, existe una diversidad de detalles y adecuaciones de acuerdo con la aldea de procedencia y el espacio geográfico en donde se desarrollan (van Kessel, 2001; Fernández Juárez, 2012).

Según la tradición andina en las poblaciones más alejadas, el muerto permanecía en la casa y cuando ello fue prohibido por los españoles desde la Conquista, por la noche los sacaban de los entierros y los volvían a llevar. De acuerdo con el trabajo de Bardales Padilla y Majuash Allui (2024) el culto a las idolatrías y la persecución de los rituales asociados con la andinidad se despliegan sin fronteras en una relación entre las élites gobernantes y el pueblo, con algunas excepciones, oscilando entre un paternalismo condescendiente y un racismo puntual, situación que se condensa en este punto de encuentro que es el cementerio.

COORDENADAS DEL ENCUENTRO

La etnografía que trazamos se encontraba vinculada a visitar el Cementerio de Flores, donde concurre la comunidad boliviana que vive en la CABA y cercanías, a partir del relevamiento que había realizado la antropóloga Brenda Canelo (2006) y que nos guio. Nuestro abordaje buscaba desarrollar "una extraordinaria sensibilidad para aprehender las alteridades sociales y culturales" (Guber, 2010:48), en un triple sentido donde se subsumen el abordaje, el método y el género textual. Se trata de evadir una postura ingenua, eludiendo a la colección de datos, siempre tan tentadora (Durand, 2015), para arribar a un acercamiento interpretativo "acerca de qué es para ese pueblo, sector o sociedad tal o cual fenómeno" (Guber, 2010:50), entre dos partes diferenciadas, en un espacio, al que no se concurre todos los días (Wainerman y Sautu, 2008; Cohen y Gómez Rojas, 2019; Vasilaschis de Gialdino, 2019).

El primer acercamiento fue en 2014, dando inicio a estas líneas de investigación que articulan la muerte y la trayectoria migratoria. El primer día fue muy complicado acercarnos a los visitantes puesto que llovió en forma torrencial y este aspecto climático, sumado a si el día caía en sábado o domingo, repercutió a lo largo de todo el período de estudio hasta 2024, incluyendo el año de pandemia. El volumen de personas variaba de acuerdo con el día y el clima, como es natural, armando un paisaje muy distinto cada año.

Hemos concurrido todos los días 2 de noviembre desde la mañana hasta la tarde, realizando diversos acercamientos con diferentes grados de participación, a partir de tópicos conversacionales vinculados al contexto significante y realizamos entrevistas –formales e informales– con los concurrentes, cuando juzgamos que no interfería con la preparación de las mesas y los rezos; también hablamos con los curas que transitan este día y con otros colegas que forman parte de organizaciones (Hirai, 2015).

El registro de las actividades del día es fotográfico, pero las diversas situaciones llevaron a realizar videos y grabaciones de voces y conversaciones que se desarrollaban a nuestro alrededor. La colección de materiales audiovisuales reunió más de 300 imágenes de la necrópolis y los alrededores que conforman una propuesta performática. En un día tan puntual en que confluyen dinámicas en tensión, el registro fotográfico nos ha permitido un estudio pormenorizado *a posteriori* que, como señala Burke (2001) resulta fundamental como archivo o fuente histórica, constituyendo una unidad de sentido visual y un recurso narrativo que condensa la multiplicidad de estímulos sensoriales de instancias como las trabajadas. Como señala Ameigeiras: "la fotografía se constituye en una herramienta indispensable no solo del oficio sino de esta artesanía existencial que implica la investigación cualitativa que a la vez que abre nuevos desafíos e interrogantes, se transforma en una contribución a la pluralidad metodológica en las ciencias sociales" (2019, p. 194). De esta forma, del material recolectado también han surgido los documentales *Bandas de la muerte* y *Ajayu*, este último realizado por el Estado Plurinacional de Bolivia.

Para ubicar al lector en la descripción del trabajo de campo que haremos, es importante destacar que la entrada al cementerio se realiza desde el estacionamiento, aquí denominado con el número 1, y se sube por una explanada que bordea el Gran Panteón (cerrado en los últimos años por obras). Todas las secciones, con excepción de los rectángulos que rodean el indicador 5 (donde se sitúa el peristilo y oficinas) y el 4, comprenden el sector de bóvedas y panteones[4] más antiguo (Figura 1).

Figura 1. Plano del Cementerio de Flores (2023).



Fuente: Archivo de la autora.

[4] Aquí el término de panteón se refiere a los pequeños edificios emplazados dentro de las necrópolis y no al de cementerio, a diferencia de otros países de Latinoamérica.

La salida habitualmente se realiza por la apertura trasera, que desemboca en la Av. Castañares, una zona lindante con galpones y terminales de colectivo donde también se observan rastros de "trabajos" de brujería, muy usuales en los paredones de los cementerios.

El recorrido se encuentra sustentado en un abordaje etnográfico, considerando las características que esta situación posee, en donde el trabajo de campo, el material empírico y la interpretación del investigador se encuentran imbricados: la historia de quien ahonda en el tema también interviene, no solo es una persona que se dedica a registrar información, es imposible desembarazarse de lo que se piensa y toda la información contribuye a interpretar, tratando de acercarnos, epistemológicamente, a la perspectiva del actor (Guber, 2010).

Este planteo es un desarrollo, una "resistencia a la naturalización del mundo social, enfatizando el carácter de construcción del mismo en un proceso permanente de relaciones e interacciones sociales" en donde el Observador Participante, el investigador, "no es solo una herramienta de obtención de información sino, además, de producción de datos" (Ameigeiras, 2014, p. 125), en donde las apreciaciones personales, la capacidad de sentir, así como las impresiones tienen una relevancia.

LAS VISITAS Y LOS ENCUENTROS

El clima de principios de noviembre tiene un protagonismo inesperado que oscila entre lluvias torrenciales y días soleados con calor sofocante. Durante la primera visita hecha como parte de este trabajo, el 2 de noviembre de 2014 una tormenta provocó una escasa concurrencia, pero en los alrededores vendían unos pilotos de nylon con los que algunos ingresaban para dejar unas flores. Al interior del Gran Panteón, en su parte techada, los visitantes improvisaron algunas "mesas", en donde nos compartieron, por primera vez, una bandeja con unas masas (Figura 2). Como era domingo la presencia de niños se destacaba, acompañando a sus familiares.

Figura 2. Mesa preparada bajo el Gran panteón (2014).



Fuente: Archivo de la autora.

Sin comprender demasiado el aspecto procedimental para el ritual funerario de los migrantes, acudimos a entrevistar al vicecónsul del Estado Plurinacional de Bolivia (en adelante EPB), quien nos proporcionó material y nos explicó la articulación que se estaba realizando y cómo se consustanciaba con el gobierno de Evo Morales para relacionarlo con la política de "Vivir bien" que sustentó su gestión y que se aplicaba al Estado, las relaciones económicas y la sociedad. Esta campaña encuentra relación con la Crónica escrita por Guamán Poma de Ayala en 1615,[5] en donde una vida armoniosa era compatible y alcanzable a partir de un buen gobierno. La filosofía política de Evo Morales se basaba en una perspectiva de construcción constante, nunca de clausura de una posibilidad. Lo que expresa Poma de Ayala es que un equilibrio fue roto con la llegada de los españoles y este debe ser restituido, sin que ello implique volver al pasado (Jofré, 2019). Hay un principio social y económico de los Andes vinculado a una cosmovisión que retomó Evo Morales y trató de implementar durante sus períodos presidenciales. En la Tercera Cumbre Internacional contra el Racismo en 2001 ya expresaba: "La personalidad del hombre andino [...] se caracteriza hasta el día de hoy por su generosidad en bien de la colectividad, irradia tranquilidad tan sólo con su presencia, rigurosos con nosotros mismos, somos benevolentes con la familia, con propios y extraños y con todo lo que nos rodea" (Jofré, 2019, p. 16). Este paradigma es el que nos explicó el funcionario del Consulado del epb:

> El 1° de noviembre es la fecha clave. Si uno ve los dibujos de Guamán Poma de Ayala ese día se sacaba a los muertos y se los hacía pasear. En algunos lugares de Bolivia todavía existe, en algunos [muy alejados], pero lo que se estila en los diferentes lugares, lo más común es hacer tumbas. En el norte se llaman las "mesas" y en Cochabamba los "kamchaku" [...] es una relación muy directa con los muertos, es como que no están muertos: los tienen presentes. Y en la tarde del 1° se empiezan a hacer las masas, como una escalerita para que bajen las almas, tome el agua que le han dejado, la comida que más le gusta, se establece un diálogo. Y aquí se quiere repetir eso en el cementerio. Pero no es solo un hecho familiar, se invita vino en algunos, en muchos casos se empieza en la casa y se lleva los cementerios, con coronas de papel y se llevan allí. Lo han tratado de hacer en el Cementerio de Flores y no lo han permitido y desde el Periódico Renacer lo denunciaron. Si bien está acomodado al calendario gregoriano, es una práctica que ya se hacía en tiempos precolombinos: *Aya Markay Quilla* se llama, en quechua (Entrevista a funcionario del Consulado del EPB, comunicación personal, 5 de noviembre de 2014).

[5] Felipe Guamán Poma de Ayala fue un cronista de ascendencia incaica que recorrió el Virreinato del Perú y registró en láminas dibujadas de una forma especial, cuidando el equilibrio de las fuerzas (González Vargas *et al.*, 2001); su obra también consta de un relato, con las costumbres del mundo andino al tiempo que era traductor para funcionarios españoles. En su libro de más de mil páginas dedicado al Rey Felipe III de España, llamado *Primer nueva corónica y buen gobierno*, describe las injusticias del régimen colonial y de la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza. Esta obra es un hito porque recoge los saberes previos, lo ocurrido a partir de la conquista y hace una invitación a poder conciliar ambos universos de sentido, al tiempo que sufre las consecuencias de la brutal implementación del esquema colonial, la muerte en las minas y la destrucción del sentido para los pueblos originarios.

A partir del gobierno de Evo Morales (2006-2019), estos rituales se han visto revalorizados y en distintas instituciones, alrededor de las fechas de la celebración de noviembre, se arman mesas con las diversas temáticas de los ministerios.

Esta entrevista fue esclarecedora para entender las funciones de un consulado activo que se ocupa de manera integral de la vida de sus conciudadanos en un territorio históricamente receptor de su migración:

> El otro asunto [vinculado a la cosmovisión andina] es que no se puede dejar abandonado un cuerpo. Le voy a contar un caso. Recién llegado yo aquí en el 2009, vino una señora y me dijo: "Tengo que hacerle un juicio a Ferrocarriles [Argentinos], han atropellado a mi esposo, he vuelto a Santa Cruz de la Sierra y no tengo paz [...] Llamamos a Ferrocarriles y ellos pensaban que querían dinero. Vuelvo a consultarla y la mujer me dice: "Lo único que yo le he pedido a Ferrocarriles es que me lleven a mi marido, el traslado". En 15 días arreglamos el asunto. Ferrocarriles le pagó el traslado, y hasta el nicho en Santa Cruz. Le pagó absolutamente todo: el avión, la ambulancia en el aeropuerto [...] La señora estaba agradecida con Ferrocarriles porque ella no podía estar tranquila. Tenemos de estos casos cada 15 días. A veces las muertes judicializadas son difíciles: no pueden llevarse el cuerpo. Lo que hacemos es acelerar el proceso. Si es un accidente escribimos al juez. Pero si es un disparo, es más difícil. Las familias se van y hacen seguimiento desde allá. Lo que pasa es que ahora como nunca, estas demandas son atendidas desde Cancillería y le ponen mucho empeño, especialmente cuando son de áreas rurales porque el Canciller conoce perfectamente cómo funciona el universo andino y sabe que la familia no va a estar bien, que hay que retornarlo a la comunidad [...] Se han registrado casos de intentar llevárselo al muertito, como si estuviera dormido. Aquí la repatriación cuesta entre 2,500 y 5,000 dólares. Pese a eso consiguen el dinero porque es fundamental por el peso que va a tener la familia por haber abandonado. Aquí hay varias radios que hacen campañas. Los trámites no son muy caros, [porque] los acuerdos bilaterales con Argentina han ayudado. Las medidas de seguridad obligan a hacer cajones específicos y nos han hecho rebajas considerables. Yo hago la legalización, reservo el aeropuerto y la bodega. Y cuando nosotros tenemos que repatriar, porque Cancillería nos lo pide, optamos por el más barato. (Entrevista a funcionario del Consulado del EPB, comunicación personal, noviembre de 2014).

En una ocasión, una señora de un cementerio privado al ver el sufrimiento de las familias se acercó al Consulado para proponer un negocio y establecer contacto con un crematorio para que se pudieran llevar las cenizas, pero gentilmente le explicaron que en el mundo andino estaba prohibida la cremación, porque el cuerpo debe volver a la tierra. El respeto por las etapas de la vida debe ser cumplido desde el nacimiento hasta la muerte:

> En el ciclo de la vida, por mucho tiempo las bolivianas no han querido a tener sus *wawas* en el hospital porque si se corta con metal creen que va a tener una muerte violenta. Hay toda una visión del universo andino de lo frío y lo caliente. En el valle cochabambino se hacen faroles simbolizando la casa. La visión del territorio, especialmente en los aymara a nivel lingüístico: bolivianos, peruanos y chilenos, [es diferente] quieren recuperar el territorio, quieren su reconquista. No quieren la tierra, es para abajo y para arriba: el territorio donde se desarrolla la vida. No hay límites en los Andes (Entrevista a funcionario del Consulado del EPB, comunicación personal, noviembre de 2014).

Este testimonio nos sirvió de guía para hacer las futuras visitas al cementerio con otra mirada, lo cual se fue complementando con las entrevistas que realizamos a los migrantes del universo andino, quienes manifestaban el trabajo que implicaba la confección de masas desde veinte días antes, llegando a escasear por esos días la harina en los comercios. La elaboración de este simbolismo, sus formas y sus representaciones se encuentran cargados del significado que le otorga la familia, vinculado al tiempo desde la muerte y la importancia y cercanía del vínculo. La confección de la comida es una responsabilidad que recae en el microuniverso femenino, se transmite de generación en generación y se comparte con las niñas todo ese proceso.

La visita del año siguiente, en 2015, fue muy distinta porque incluso en los alrededores, siendo un día radiante, se observaba a la policía a caballo, camionetas de la gendarmería y trabajadores de la municipalidad identificados con unas pecheras amarillas (color oficial del PRO) y hemos filmado cómo la Policía Metropolitana revisaba los carritos y bolsas a los visitantes. Este procedimiento se encuentra legitimado en función de que no ingresen con "chicha", alcohol y hojas de coca, de manera que abren todas las botellas y paquetes (Figura 3).

Figura 3. Negociación entre la Policía Metropolitana, el Gobierno de la Ciudad y asistentes (2015).



Fuente: Archivo de la autora.

En la Figura 3 se observa a la derecha a la Policía Metropolitana, a la izquierda los empleados de la municipalidad que operan como "mediadores" en el centro la mercadería, quienes querían ingresar con un carro de supermercado. Se puede ver una negociación entre los concurrentes y al fondo se ve una ambulancia del Sistema de Atención Médica de Emergencias (SAME) del gobierno de la ciudad.

En el año 2016 se contrató seguridad privada, como se registra en la Figura 4, donde estos vigilantes están reunidos frente al Gran Panteón, al tiempo que los visitantes convivían con las mesas armadas en el otro extremo de la explanada:

Figura 4. Seguridad privada (2016).



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 5. Mesa en la explanada (2016).



Fuente: Archivo de la autora.

En esta mesa que la señora se encuentra componiendo en la Figura 5, se puede observar en el centro la figura de una mujer con la cara de azúcar, a la derecha una escalera grande (para que bajen las almas) y a la izquierda otra más pequeña, junto a una gran cruz, con una *wawa* entre ambos elementos. El resto de las masas, decoradas con chocolate fundido, tienen formas más abstractas, con manzanas, naranjas, bananas intercaladas y en un extremo una ananá o piña. La mujer también está colocando una figura de azúcar, de las llamadas "suspiros", de color rosa. Atrás de ella hay cajas y bolsas de compras, otra familia, el sector de tumbas de la Sección 5 y en el fondo los monoblocks. Me quedé en un costado viendo cómo iba componiendo y compartía con la gente que se detenía y le dedicada un rezo, así como parte de sus masas en una bandeja de plástico que sacaba de la bolsa lila. Le pregunté si conocía a los que se paraban y me dijo que no.

En 2017 el *Periódico Renacer* ya sacaba en su tapa "Reprimiendo las costumbres ancestrales" y en la bajada mencionaba: "Como hace 5 siglos, las autoridades tratan de imponer las formas en que tenemos que recordar a nuestros muertos. Este 2 de noviembre muchos tuvieron que armar sus "mesas" fuera del cementerio de Flores" (2017). Ese año llovía y la misa se desarrollaba en el Gran panteón. Registramos en un video la presencia de, al menos, 40 policías de la Metropolitana en donde dos coordinadores pasan sus celulares y expresan "no intervengan, llamen a sus supervisores [...] si hay

una situación violenta o pasa algo se alejan y cuando llega la policía sepan informar dónde es". De esa manera se dejaban en claro las diferentes jerarquías y escalafones que intervenían en el proceso: observadores y ejecutores. En el estacionamiento se observaban también camionetas del gobierno de la ciudad y al preguntar informalmente nos comentaron que "para ese día" eran convocados, trabajadores de diferentes áreas y desplazados para caminar entre las tumbas e indicar situaciones conflictivas.

Al año siguiente, en 2018 la entrada se restringió a solo una de las puertas del cementerio y allí diferenciaba entre hombres y mujeres para el ingreso, custodiados por policías con chalecos antibalas que miraban a los costados de las filas y una camioneta de la Policía Metropolitana muy cerca de este proceso. Debido al calor se encontraba un camión de Aysa (empresa de agua) en el estacionamiento y carpas de Estaciones Saludables, que repartían folletos.

En 2019 llegando a las inmediaciones se observaba la presencia de "trapitos", que son muchachos que cuidan los vehículos por dinero, y camionetas del gobierno de la ciudad que cortaban el tránsito con cintas de plástico y del Ministerio de Ambiente y Espacio Público. En los árboles de afuera hondeaban banderas *whiphala* y el puesto de flores estaba rebosante de ramos.

Como era usual en los últimos años, la entrada se encontraba franqueada por policías que pedían ver las pertenencias. Cuando ofrecí mi bolso, me dijeron que no era necesario: el Estado, corporizado en esa funcionaria, había decidido que yo no tenía ese "algo" que otros sí, poniendo en una acción la producción y reproducción de la diferencia.

El clima fue ideal y era sábado, de manera que la asistencia podía considerarse más concurrida, especialmente desde el mediodía. Las familias se instalaban con reposeras alrededor de las tumbas y el hecho de ser fin de semana auspició la realización de numerosas entrevistas.[6] El primer diálogo se entabló con una pareja que ya se había sentado en unos banquitos frente a una tumba de la Sección 10 que se encontraba decorada con masas y cubierta con una sombrilla. Le expliqué el sentido de las preguntas y si accedían. Si bien me miraban serios, al instante me contaron con sumo detalle e incluso con cierta alegría el hecho de compartir lo que hacían allí: "Para nosotros, los bolivianos, es algo cultural, en donde el 1° de noviembre los recibimos en las casas a los muertos y el 2 los despedimos. Nosotros no los olvidamos". Si bien el hombre tomó la palabra, la mujer intervino: "*Estos dos días rezamos, ofrecemos un responso. Todos sabemos que un día vamos a terminar acá. Yo tengo a mis muertos allá* [en el Estado Plurinacional de Bolivia], pero yo lo acompaño a él, y rezo acá por los que no están". De modo genérico, los ancestros, los seres queridos que se han "adelantado" son denominados como "abuelitos" para diferenciarlos de las almitas de los angelitos. Las muertes tranquilas y de los considerados ancianos son las "llamadas por Dios", mientras que las repentinas y no previstas de los de edades intermedias responde a algo que "no se hizo", un trabajo que no se realizó (van Kessel, 2001).

Gran parte de los relatos de los entrevistados coinciden en que el cementerio es un lugar fuerte, sagrado, bendecido, habitado por energías específicas. Posee una carga espiritual y simbólica, y en este

[6] Algunos de estos diálogos fueron vertidos en la Revista Bordes (2020).

caso se constituye como una suerte de "sucursal" habilitada para que este día sea dedicado, aunque sea a la distancia de su tierra de origen. El cementerio es un espacio que facilita la comunicación con quienes ya se fueron, o bien, como señalan Bardales Padilla y Majuash Allui (2004), "retornaron", o se "adelantaron" al resto para ir sembrando y criando animales en el otro plano. Si bien no es "igual" a como lo pueden realizar en la sociedad de origen, en esta jornada se intenta reflexionar, orar y rememorar con los alimentos que al muerto le gustaban, tratando de desarrollar sus "tradiciones con tranquilidad". Cualquiera sea la forma en la que se conmemore la ausencia, –incluso tan variadas como sujetos existen– un espacio oficial por donde el cuerpo debe pasar, aun para su cremación, es el cementerio: el escenario por excelencia del fallecido en la actualidad.

De acuerdo con lo relatado, las visitas a la familia en el EPB por eventos, celebraciones o descanso tienen como uno de los principales objetivos visitar a los muertos en el cementerio. Esta tarea no es referida con tristeza ni como un peso, por el contrario, también es ir a "saludar", a presentar los respetos porque el alma está circulando, observando, ayudando y es justo reconocerle sus acciones. Esta labor o trabajo, acciones que el vivo hace con sus muertos, como señala Despret (2021), "crean nuevos usos para los lugares y ensaya en la composición de medios. Aprenden lo que puede importarles a los que ya no están aquí, indaga qué es lo que los muertos piden y cómo responderles [...] Y, sobre todo, se esfuerzan por estar a la altura de esta prueba difícil que constituye perder a alguien –y aprender a reencontrarlo" (p. 26). En esa misma línea, Byung-Chul Han ha investigado recientemente los cambios en la ritualidad en el capitalismo hipercomunicado en que transitamos, ya que "generan una comunidad sin comunicación, mientras que lo que predomina hoy es una comunicación sin comunidad" (2020, p. 6). En una sociedad que no ofrece "asidero", los rituales son una forma de reconocimiento, en donde la percepción simbólica percibe lo duradero, una vuelta a re-conocerse, una vuelta a un hogar ideal o imaginado en donde uno cree haber estado o efectivamente estuvo. También se recupera el concepto de Roland Barthes –citado por Han– quien piensa los ritos y las ceremonias desde la función que cumplen vinculados a instalar un hogar: "La ceremonia [...] protege como una casa: algo que permite habitar el sentimiento" (2004, p. 179).

El ordenamiento del tiempo y el espacio que remite a la infancia reinstala al individuo en su lugar en el mundo, frente a las incertidumbres del presente adulto y la inestabilidad del futuro y de lo que no se puede controlar. Para este autor los rituales son una praxis simbólica que atrapan el tiempo y marcan en la memoria las transiciones esenciales del ciclo vital, (re)fundando la idea de una alianza, una totalidad, una comunidad. Traen al individuo alienado de la ciudad a la comunidad donde a través del *símbolo* se reconoce, como ejemplifica Han (2020), cuando se rompe la tablita de arcilla y cada uno, portando su mitad, se vuelve a encontrar rememorando el momento fundante. Los símbolos, aunque son reconocidos, sirven para reconocerse, captando la permanencia y lo duradero frente a la futilidad: "Son las formas rituales las que, como la cortesía, posibilitan no solo un bello trato entre personas, sino también un pulcro y respetuoso manejo de las cosas. En el marco ritual las cosas no se

consumen ni se gastan, sino que se usan" (Han, 2020, p. 8). En el "imperativo neoliberal" que pugna por la optimización y el rendimiento, así como la forma en la que este modelo lleva a un individuo a no ser dueño del acontecimiento, donde forma parte de una comunicación sin comunidad (Han, 2020), la muerte no encuentra su paz. Pochintesta (2016) complementa este abordaje estableciendo que en los últimos años se produce un "corrimiento del foco de la ritualidad a la reconfiguración del lazo individuo/sociedad" (2016, p. 41), una suerte de *intimisation* (proceso creciente de intimidad entono a la muerte). Allí el individuo vive sus duelos como una experiencia subjetiva que no posee un reflejo en lo social y en su espacio privado se rememora y conmemora al fallecido a través de altares, fotos y espacios con los objetos preferidos del fallecido, todo esto último en el mundo privado. Como señala Ariès, y hemos comprobado en diferentes trabajos, la ritualidad es cada vez más escasa luego de la Segunda Guerra Mundial (mediados del siglo xx en adelante) y se encuentra progresivamente más reservada a algunas clases sociales: media baja y popular. A partir de esto, el rito doméstico y el discreto ocultamiento de la tristeza ¿serían las adecuadas para la cosmovisión de los sectores aspiracionales de las clases medias y altas urbanas?

En esa línea, Gorer (1963) se pregunta si gran parte de los padecimientos y patologías que hoy sentimos en las sociedades industriales y/o proveedoras de servicios no se encuentran relacionados con la pérdida de esa vieja urbanidad más cercana a los procesos de la muerte que perviven en espacios alejados de las ciudades y/o en "islas asociativas".

La mayoría de los entrevistados remiten a que, en sus casas, a la vuelta del cementerio, cuando alguien muere, cocinan un plato especial llamado "arvejas" o "ají de arvejas": un plato de cacerola que se mantiene y es fácil de recalentar y darle gusto con especias. Contiene arvejas, pero también garbanzos, piel de chancho y otros ingredientes que cumplen con el concepto de *funeral foods* que tiene como principal objetivo reconfortar y tranquilizar a los deudos y a las visitas que van llegando para renegociar los términos de sus vidas sin el fallecido (Cann, 2018).

Aquí el tiempo es una variable sumamente importante que se relaciona con los años que han pasado luego del fallecimiento. Es decir, siempre se trata de asistir al cementerio, pero son más importantes y de carácter obligatorio si el muerto es reciente y en los primeros tres años (Fernández Juárez, 2010).

Prosiguiendo con lo ocurrido ese 1° de noviembre de 2019, el calor hacía que la caminata de los concurrentes fuera buscando la sombra inexistente. La inspección de las cajas y bolsos era realizada por la Policía de la Ciudad, esta vez incluso por agentes vestidos de civil. Un intercambio de palabras fue subiendo de tono entre periodistas de la comunidad, medios alternativos y el personal a cargo de la seguridad del evento, ya que estos últimos amenazaban con denuncias. También había empleados identificados como parte de la Defensoría del Pueblo, quienes mediaban y buscaban establecer un diálogo entre las partes. Mencionaban una reunión amañada del lunes anterior y una autoridad del Cementerio se apersonó, agitó más las aguas, gritando que todo el despliegue era, para él y su estructura, una "rotura de pelotas" [*sic*]. La discusión se encontraba relacionada con la posibilidad

de tomar fotos y la autorización que debía ser otorgada previamente, pero sin haber quedado claro dónde y cuándo había que hacerlo.

Las conversaciones que entablamos con los visitantes en esa ocasión fueron a menudo interrumpidas por personas que se acercaban y decían: "¿Te lo rezo?", y con la aceptación de la familia el allegado comenzaba en voz baja a orar tres Aves Marías y tres Padres Nuestros, que era lo acordado. Una vez terminado el pequeño ritual, la mujer mayor del grupo iba preparando galletitas, alfajores de maicena, rebanadas de torta y algún pan, todo en bolsas de plástico que se le regalaban a quienes se detenían a hacer estas oraciones. La comida se daba en abundancia, especialmente a los niños que estaban por todo el cementerio y que iban juntando las golosinas que los distintos grupos les iban proporcionando después de rezar.

La acción durante el día de los muertos, tanto "acá" como "allá", nos decían, tiene un componente profundamente religioso, así como también de reunión: "Se hace un responso, un agradecimiento, una oración. Se siente que ellos están conmigo, es como un cumpleaños, un día de fiesta, de reunión. Yo lo siento así".

Una joven con su hijo a upa –en brazos– me decía: "para nosotros nunca mueren, nos acompañan, nos cuidan, le pedimos al papá que nos ayude cuando tenemos un problema". De estos testimonios surgió un aspecto que nunca habíamos escuchado en las entrevistas realizadas desde 2014 y que se relacionaba con el perdón:

> Entrevistada: Acá venimos, hablamos, hablamos de nuestras vidas, del pasado y cada año que pasa nos vamos perdonando, él a mí, yo a él [Ella se refería al esposo].
> Entrevistadora: Y si hizo algo muy malo, ¿qué se hace?
> Entrevistada: Es que venimos a reconciliarnos, a que nos perdonen y los perdonemos, ambos. El tiempo lo cura porque ya no te acordás de los feos momentos, además no sabés cómo la estará pasando allá [en el otro plano]. Hay que ayudarlo en el recorrido. No hay imperdonables. A último momento, todos se arrepienten y uno viene acá para decirles "tranquilos", que se vayan nomás, que no sufra el alma.

Ese año comenzó a cobrar importancia el paredón de venecitas que se extiende por la parte derecha de la salida con flores, allí también eran notorias las velas blancas que en otras ocasiones no había. Ante la consulta nos respondieron: "Es para recordar a nuestros muertos. Menos mal que vino mi hermano [señaló a un joven a su lado recién llegado de Bolivia]; yo ya me estaba olvidando con tanto trabajo. Pero él vino hace poco y me dijo que viniéramos, es que uno con tantas cosas, pero acá estamos".

Algunos habían comenzado a levantar sus pertenencias y yo volví a recorrer el cementerio a fin de saludar a los que me había dado su tiempo, y ahora con más confianza pregunté sobre lo que implicaba para los concurrentes haber asistido en ese día. Se percibía en el aire un ambiente de alegría, al tiempo que me preguntaba: ¿quién soy yo para calificar o categorizar los sentimientos? Por eso me enfoqué en

preguntarles sobre su sentir mientras bajábamos a la salida y las respuestas fueron contundentes: “Feliz”, “Aliviada”, “Relajada”, “Bien, mejor”, “Alegre”, “Me da satisfacción, venir, visitar al abuelo y después al papá, a rezar, a traer todo lo que le guste”, “A traer flores a las almas”, “A encontrarnos”, “A recordar”.

El 2020 fue un año atravesado por las distintas etapas de la pandemia y las puertas del cementerio estaban cerradas. El día de la fiesta que sobre la que hemos ahondado, al exterior del cementerio se fueron acercando diferentes grupos para colocar sus mesas. Por primera vez se observó un pequeño hornillo donde se quemaban unas maderas. En el perímetro del cementerio los visitantes se apoyaban sin hacer otra cosa que estar en el lugar, como expresando algo simplemente con la cercanía. Luego de un rato la policía les pidió que se retiraran, con un acta en la mano y sin una razón concreta, dado que se estaba respetando el distanciamiento y todos teníamos barbijo.

La actitud de las distintas organizaciones era sumamente pacífica y la exposición de las mesas no planteaba un problema dado que era un espacio público. Sin embargo, el conflicto existió y se sostuvo por un largo rato (Figura 6).

Figura 6. Discusión entre los asistentes y la Policía Metropolitana.



Fuente: Archivo de la autora.

En el 2021 las calles se encontraban cerradas con cintas y vallas desde al menos dos cuadras antes de la entrada principal. Los sanitarios se ubicaron en el exterior junto a una combi de la Policía con rejas, similar a la de transporte de detenidos. También se encontraban jóvenes con una pechera que en la espalda decía "Orientación". Pudimos fotografiar junto a un gran tacho de basura la mercadería incautada, incluso velas y agua, esta última muy necesaria en noviembre por el calor. Cabe destacar que la mayoría de los concurrentes asistieron con barbijo.

La explanada del estacionamiento nos sorprendió con unas vallas plateadas, un colectivo y una grúa para observar en forma panorámica. El Gran panteón se encontraba cerrado con vallas, supuestamente por obras. La cartelería era nueva y preparada para el día y también se observaban un globo y un dron sobrevolando. La sección 5 y la parte parroquial se encontraban cerradas desde un extremo, pero concurrimos a una misa por "todos los muertos" entrando por el otro lado.

Figura 7. Mercadería incautada.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 8. Grúa de la Policía.



Fuente: Archivo de la autora.

El día de la celebración en el año 2022, el día amaneció radiante. Se observaban en las inmediaciones las pecheras amarillas que buscan "orientar" y a la sombra también se veían bandas de música esperando a las familias que las habían contratado.

En la entrada se hallaban bolsas repletas de gaseosas y otras bebidas incautadas, a pesar del calor que ya era intenso. Las organizaciones habían traído un micrófono y parlantes para transmitir sus mensajes por medio de una radio pública.

En la explanada se encontraba la carpa de la Defensoría del Pueblo que repartía folletos, al igual que otra de la Comuna 7 para la participación y atención vecinal. El Gran panteón permanecía cerrado al público. Las vallas plateadas tenían una mayor presencia, incluso en el sector de tierra, lo mismo pasó con la seguridad privada y sus respectivos chalecos fosforescentes.

Asimismo, en función de que el Gran panteón continuaba "en obra", el Gobierno de la ciudad consideró que se podía reemplazar la conmemoración en el paredón de salida, lo que se explicó de esta manera: "Disculpá las molestias, el primer piso del Panteón se encuentra cerrado por obras. Se puede rendir homenaje en este lugar" (Figuras 1 y 9).

Figura 9. Pared de salida.



Fuente: Archivo de la autora.

Debe ponerse atención a los detalles: el "tono", el tuteo y el reemplazo de los lugares se realizan arbitrariamente, como si todo fuera igual. Las autoridades se perciben a sí mismas como benevolentes al "dar permiso" para hacer una conmemoración a 30 metros de distancia de las tumbas. Se hace evidente que los sentimientos de los visitantes del universo andino no requieren del mismo respeto que los de otros sectores de la población.

¿Qué construcción discursiva e ideológica es la que lleva a la informalidad reproducida en el cartel, en un espacio solemne, destinado a *ellos*? Se entiende que fue un mensaje hecho de forma especial, como se observa en la franja amarilla superior, realizado y estrenado para Celebración del Día de los Muertos. En este cartel, que es un acto comunicativo del gobierno de la ciudad, ni las personas mayores tienen el privilegio de ser tratadas con la cortesía básica del "usted". La diferenciación entre las formas de *sentir* es parte de este núcleo duro del racismo "cordial", "de buenas maneras" que habitualmente se complementa con un tono condescendiente en los intercambios, que forma parte de los discursos de esta construcción política (Bohoslavsky y Morresi, 2016).

Sin embargo, eso no constituyó el pináculo de lo que el Estado municipal tenía preparado para organizar, controlar y disciplinar en el Día de los Muertos. El espacio y el silencio cementerial se contaminó

con la voz metálica de una mujer que cada 30 segundos repetía en una grabación: “Salida únicamente por calle Castañares”, mensaje que se escuchaba en todo el cementerio (Figura 10) y que interrumpía y perturba el espacio de oración, memoria, recuerdos, dificultando compartir una conversación, interrumpiendo incluso las misas. Aquel ruido era inútil, no ofrecía información nueva, ya que la salida se había realizado de esa forma desde 10 años atrás, incluso se anunciaba siempre en la cartelería.

Por último, la salida tenía en la intersección entre las secciones 18 y la 11, la cual conduce a la salida, una serie de cilindros con “ojos de gato”, útiles en la noche, pero innecesarios durante el día, que guiaban hacia la salida (Figura 11).

Figura 10. Megáfono.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 11. Camino señalizado con “ojos de gato”.



Fuente: Archivo de la autora.

En 2023 llovió de manera torrencial y la asistencia fue menor que otros años, pero la cartelería se encontraba preparada: ya no se podía ingresar ni con una silla para sentarse, ni con bebidas, sombrillas, reposeras u objetos cortantes. Las personas mayores no se podían proteger del sol o la lluvia, ni podían descansar ni tomar siquiera agua, se les obligó prácticamente a pasar de forma rápida y retirarse. Asimismo, resultó desconcertante la inscripción que se encontraba bajo los íconos, como si los visitantes no supieran leer o no entendieran el español y que continuaba con el registro de tuteo: “Te pedimos que tu permanencia sea breve para garantizar el ingreso de todas las visitas”. Este año no hubo espacio para la reflexividad, el reposo o el encuentro con las almas de los familiares queridos.

Figura 12. Cartelería del gobierno de la ciudad (2023)



Fuente: Archivo de la autora.

Para 2024 el Día de los Muertos tocó sábado, estaba nublado y templado. La llegada de visitantes fue constante desde la mañana y el corte de la calle abarcaba dos cuadras en la cercanía del cementerio. Allí se encontraban trabajadores del gobierno de la ciudad, del Área del Ministerio de Salud, esperando a los visitantes con unas pequeñas bolsitas de arena para reemplazar el agua, por la eventual epidemia de dengue, dado que los mosquitos dejan sus larvas en los floreros. Se observó, de forma asombrosa, una mejor organización. La policía resguardaba bebidas de los asistentes que les parecían sospechosas, eran embolsadas y se les daba un número para retirarlas cuando se fueran. Otro aspecto diferenciador estuvo marcado porque la nueva administración habilitó la salida por otras puertas y permitió que hubiera "puestos", conformados por mesitas con voluntarios de la Misión para dar vida, disgregados por todo el cementerio, que tenían una pechera con una imagen de la Virgen de Luján y una urna donde se depositaban las "intenciones". Invitaban a poner los nombres de los difuntos para que en la próxima misa fueran nombrados y se regalaba una oración por los difuntos. Estas personas, parte de la iglesia católica y considerados "oficiales", convivían con otras iglesias evangélicas a las que se les permitió acceso, sumándose a un control más capilar de lo que acontecía en la jornada, entregaban un periódico y hablaban con los concurrentes.

Se permitió una banda de música que fue recorriendo el cementerio lentamente, pero con un dron que zumbaba a escasos metros de altura, siguiéndolos.

De acuerdo con lo obtenido por medio de una entrevista, el cambio se debía a una nueva administración con otra actitud respecto a la celebración. El cura con el que hablamos mencionó que las

organizaciones de base y asociaciones migrantes habían hablado con el obispo y este había mediado para que la jornada fuera más clemente y respetuosa con los asistentes.

Por la nueva habilitación de otra puerta, pude conocer el mural que les permitieron pintar en una pared del perímetro del cementerio y que condensaba gran parte de lo vertido hasta aquí: las masas de harina, la velas, las escaleras y las figuras antropomórficas junto a las zoomorfas, las estrellas, el sol en convivencia y armonía, y la comunidad alrededor, conjunto que merece unas palabras finales.

Figura 13. Mural (2 de noviembre de 2022).



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 14. Firma.



Fuente: Archivo de la autora.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Morir fuera del esquema cultural propio es un evento en donde el entramado asociacionista y la familia contribuyen a facilitar el impacto y las etapas póstumas que implica el hecho en sí.

En CABA, si se produce una muerte natural, el proceso fúnebre se inicia con la certificación de un médico, de una institución hospitalaria o asilo de ancianos. A partir de allí ocurren el velorio, el entierro y las ceremonias posteriores, se ingresa en un camino donde la comunidad acompaña. En caso que una persona muera en el espacio público o en circunstancias violentas, las dificultades aumentan, con intervención policial, a menudo judicializándose y llevando a la intervención del consulado y la embajada.

En algunos casos, a medida que envejecen algunos migrantes manifiestan el deseo de volver a su sociedad de origen para morir en su propia tierra, sin embrago, la profundidad de las raíces familiares a veces problematiza el regreso.

Para los migrantes del universo andino (principalmente provenientes del Estado Plurinacional de Bolivia), el acompañamiento comunitario y la celebración del Día de los Muertos en el cementerio constituyen una práctica sustancial y concreta que responde a una visión colectivista, en donde el ciclo

de la vida coincide con una forma de ver el mundo comunitariamente, con el otro, pero también con el entorno al que provee y del que es provisto, sin una acción extractivista, sino de mutuo convivir. Los binomios de la vida y la muerte, hombre y mujer, día y noche, siembra y cosecha, frío y caliente conviven con el mundo de los muertos en un diálogo permanente, de reciprocidad y complementariedad. Esta cosmovisión fue interferida, interrumpida y expoliada desde hace siglos, obligando a los originarios a abandonar los andes, los valles o la amazonia, a hibridar sus ritos en sus tierras. En esta continua tarea de esmerilar las propuestas colectivas, el neoliberalismo burla a los concurrentes, preparándoles año con año una logística, incluso con un "mejor trato", como el encontrado en 2024. Estaremos presentes en el futuro para estudiar las continuidades o diferencias de esta compleja relación.

Retomando las preguntas iniciales sobre quién y cómo puede celebrar y ser celebrado, los migrantes que concurren el Día de los Muertos al Cementerio de Flores deben realizar un "trabajo" adicional. No implica únicamente la habilitación por parte del Estado de la sociedad receptora, sino también la forma en que los migrantes serán recibidos. La concurrencia posee una fuerte carga emocional y simbólica y es el papel de las autoridades considerar este aspecto en la logística. El lugar y las formas en las que el universo andino puede desarrollar sus conmemoraciones funerarias es negociado, año tras año, con el gobierno de la ciudad que oscila entre varias posturas: por un lado, tratar de entender la perspectiva de los sujetos, pero optando por un registro discursivo que infantiliza a los migrantes; y por otro, los tutea, poniendo en evidencia cierta proximidad o confianza.

La continuidad de los rituales andinos posee una relación con el entorno que excede los cinco siglos de dominación, pero, al mismo tiempo, su permanencia, aun hibridado con un "catolicismo andino", revela un componente de resistencia política. La presencia de las fuerzas de seguridad pone en evidencia este aspecto y la lucha que hay detrás. Lo que se observa no es solo una condescendencia paternalista del gobierno de la ciudad a lo largo de los años, sino también la creación de estrategias sutiles y originales que se actualizan cada año, mismas que encontraron su apogeo en 2022, materializadas en el megáfono y la grúa de vigilancia, provocando un desgaste en todos los visitantes. Todos los días 2 de noviembre durante el período observado (2014-2024), el gobierno de la ciudad esperó a los visitantes con una nueva logística que generó desde incomodidad hasta intimidación, a través de la presencia de fuerzas de seguridad, la incautación de objetos y la revisión de pertenencias.

La ritualidad es un acto comunicativo que ha sido interceptado y minimizado por parte del poder político neoliberal. Estas acciones resuenan como un eco, una representación moderna de los discursos y las prácticas que conformaron al Estado nacional desde sus orígenes y que brota décadas después en manifestaciones concretas, pero solo en contra de algunas nacionalidades.

REFERENCIAS

Ameigeiras, A. R. (2014). Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. En A. R. Ameigeiras (comp.), *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (pp. 171-194). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ameigeiras, A. R. (2019). La fotografía en la investigación cualitativa: entre la sociología y la antropología visual. En I. Vasilaschis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 107-151). Gedisa.

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en occidente*. Acantilado.

Bardales Padilla, A. y Majuash Allui, L. (14 de noviembre de 2024). *La muerte y sus presagios en la cosmovisión Awajún y la zona andina. El caso de la comunidad nativa Rio Soritor del Departamento de San Martín en el Perú*. 5° Ciclo de Conferencias Hablando con la eternidad, Guatemala.

Biblioteca Nacional. (2015). *Positivismo argentino. Simuladores de la razón*. Biblioteca Nacional.

Bohoslavsky, E. L. y Morresi, S. D. (2016). El partido PRO y el triunfo de la nueva derecha en Argentina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers* ALHIM, (32). https://doi.org/10.4000/alhim.5619

Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, *2*(5), 11-17.

Bryce, B. (2018). *To Belong in Buenos Aires. Germans, Argentines, and the Rise of a Pluralist Society*. Stanford University Press.

Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica.

Canelo, B. (2006). *Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://tinyurl.com/56zmz24h

Cann, C. K. (ed.). (2018). *Dying to Eat. Cross Cultural Perspectives on Food, Death and the Afterlife*. The University Press of Kentucky.

Castiglione, C. (2020a). Ellos están con nosotros. *Bordes*, *15*, 251-258.

Castiglione, C. (2020b). Objetos, prácticas e imágenes: la representación de los pioneros y las guerras en las placas conmemorativas de los panteones étnicos. *Revista TEFROS*, *18*(2), 152-188.

Castiglione, C. (2021a). Formas de organización funeraria en torno a la muerte. Una aproximación a la Parroquia de los Santos Mártires Coreanos de la Ciudad de Buenos Aires. *Rumbos TS*, *16*(24), 43-70.

Castiglione, C. (2021b). Revisitando los cementerios: tres formas de relacionarse con las ritualidades de la muerte de los migrantes en la Argentina en el siglo XIX. *Revista M. Estudos sobre a Morte, os Mortos e o Morrer*, *7*(13), 37-73.

Castiglione, C. (2022). De Moravia a Buenos Aires: la presencia de Francisco Latzina en la construcción de sentido y el origen de la Sociología en Argentina. *Ejes de Economía y Sociedad*, *6*(10), 24-53.

Castiglione, C. (2023). *Cementerios y migraciones. Memorias, espacios funerarios y otras historias de la provincia de Buenos Aires*. EDUNPAZ.

Castiglione, C. (2024). Formas de gestionar la muerte desde el Estado: el caso coreano. Una aproximación desde el otro lado del mundo en la voz de sus migrantes. *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, *3*(2), 144-179.

Cohen, N. y Gómez Rojas, G. (2019). *Metodología de la investigación, ¿para qué? La producción de los datos y los diseños*. Teseo.

Contreras, L. (2006). Entierros y enterratorios en la Ciudad de Bunos Aires. En L. Maronese (coord.), *Flores 200 años. Barrio y cementerio* (pp. 41-49). Ministerio de Cultura, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Cravino, M. C. (2014). *Derecho a la ciudad y conflictos urbanos: la ocupación del Parque Indoamericano*. Universidad Nacional General Sarmiento.

Debandi, N., Penchaszadeh, A. P., Nicolao, J., Sander, J. C. y Moro, A. (2024). *Encuesta Nacional Migrante de Argentina 2023*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Cactus.

Durand, J. (2015). El oficio de investigar. En M. Ariza y L. Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 47-80). UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte.

Fernández Juárez, G. (3-6 de noviembre de 2010). *"Almas", apxatas y "ñatitas": el ciclo ceremonial de Todos los Santos en el Altiplano aymara de Bolivia*. Jornadas sobre Antropología de la Muerte. Identidad, creencias y ritual, Museo de América.

Fiquepron, M. R. (2015). Cadáveres, epidemias y funerales en Buenos Aires, 1856-1886. En S. Gayol y G. Kessler (eds.), *Muerte, política y sociedad en la Argentina* (pp. 227-250). Edhasa.

Gené, M. y Vommaro, G. (2023). *El sueño intacto de la centroderecha y sus dilemas después de haber gobernado y fracasado*. Siglo XXI.

Gluz, N. B. (2023). Políticas de individuación en la Argentina reciente. *Debates em Educação*, *15*(37), 1-17.

González Vargas, C., Rosati Aguerre, H. y Sánchez Cabello, F. (2001). Felipe Guaman Poma de Ayala entre dos mundos. *AISTHESIS*, (34), 206-241.

Gorer, G. (1983). The pornography of death. En G. Gorer (comp.), *Death, grief and mourning* (pp. 49-52). Doubleday.

Guamán Poma de Ayala, F. (2011). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI.

Guber, R. (2010). Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología argentina. En J. Juncosa (coord.), *Etnografía y actorías sociales en América Latina* (pp. 47-72). Abya Yala.

Han, B. C. (2020). *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Herder.

Hirai, S. (2015). ¡Sigue los símbolos del terruño!: etnografía multilocal y migración transnacional. En M. Ariza y L. Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 81-113). UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2024). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados definitivos. Migraciones internacionales e internas. INDEC.

Jofré, J. L. (2019). Bien vivir, trazas de sentido entre Guaman Poma y Evo Morales. *Argonautas. Revista de Educación y Ciencias Sociales*, *9*(13), 81-109.

van Kessel, J. (2001). El ritual mortuorio de los aymará de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, *33*(2), 221-234.

Koselleck, R. (2011). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Maronesse, L. (2006). *Flores 200 años. Barrio y cementerio*. Ministerio de Cultura, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Periódico Renacer. (2017). Reprimiendo las costumbres ancestrales. *Periódico Renacer*.

Pizarro, M. (2008). Patrimonio de los Hospitales del Sistema de Salud Público de la Ciudad de Buenos Aires. Fundamentos desde la legislación actual. Antecedentes y estrategias de intervención. En C. Sipes (comp.), *Patrimonio Cultural Hospitalario, 21*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural.

Pochintesta, P. A. (2016). La ritualidad en transición. Un estudio de casos sobre las preferencias del destino corporal. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, *16*(2), 33-66.

Rogak, L. (2004). *Death Warmed Over. Funeral Food, Rituals, and Customs from Around the World*. Ten Speed Press.

Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas*. Beatriz Viterbo.

Vasilaschis de Gialdino, I. (coord.). (2019). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.

Vommaro, G. (2023). *Conservatives Against the Tide: The Rise of the Argentine PRO in Comparative Perspective*. Cambridge University Press.

Vovelle, M. (1976). Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, *31*(1), 120-132.

Vovelle, M. (1983). *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*. Gallimard.

Wainerman, C. y Sautu, R. (comps.). (2008). *La trastienda de la investigación*. Manantial

Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Antrophology Today*, *14*(1), 7-15.

Zimmermann, E. A. (1995). *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916*. Sudamericana.