



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Bermúdez, Natalia

Muertos vivos. Una etnografía sobre la proliferación de iconografías en torno a los jóvenes muertos violentamente en sectores populares de Córdoba (Argentina)

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, vol. XXVIII, núm. 49, 2018, Enero-Junio, pp. 49-72

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260396006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MUERTOS VIVIENTES. UNA ETNOGRAFÍA SOBRE LA PROLIFERACIÓN DE ICONOGRAFÍAS EN TORNO A LOS JÓVENES MUERTOS VIOLENTAMENTE EN SECTORES POPULARES DE CÓRDOBA (ARGENTINA)

*Living Deads. An Ethnography on the proliferation of iconography around young people
violently killed in popular sectors of Córdoba (Argentina)*

NATALIA BERMÚDEZ

IDACOR-CONICET; FFyH, Universidad Nacional de Córdoba,
Chiclana 88, Villa Carlos Paz
nati Bermudez@yahoo.com.ar

Recibido: 12.12.15

Aceptado: 17.03.17

Resumen

En este artículo se analizará la proliferación de aquellas iconografías dedicadas a jóvenes muertos violentamente en villas y barrios populares de la ciudad de Córdoba (Argentina). Las reflexiones que desarrollaré surgen de una investigación etnográfica y comparativa más amplia que llevo a cabo desde 2007, y que aborda redes de relaciones familiares, sociales y políticas vinculadas a muertes en contextos de violencia, en villas y barrios de sectores populares de la ciudad de Córdoba. En ese marco, he venido analizando las demostraciones de obligaciones sociales y de parentesco hacia los jóvenes muertos –y hacia los que quedan vivos– según las afrentas morales que las “muertes violentas” despiertan.

Según pretendo demostrar, la patrimonialización de las muertes violentas en sectores populares permite confrontar las significaciones hegemónicas que

las estigmatizan, posibilitando narrarlas “desde abajo” y dotándolas de las propias emociones, versiones y experiencias que sus familiares, amigos y vecinos movilizan en torno a ellas.

Palabras clave: muertes violentas, grutas, sectores populares, experiencias, Córdoba

Abstract

In this article, I will discuss the proliferation of iconography dedicated to those youths killed violently in settlements and popular neighborhoods of the city of Cordoba (Argentina). The reflections that I develop here are based on a much broader and comparative ethnographic research that I started in 2007, which focuses on the family, social and political networks associated to the deaths that occurred in slums and popular neighborhoods of the city of Cordoba in contexts of violence. In this context, I have been discussing shows kinship and social obligations towards the young dead -and to those left alive- as moral affronts that “violent deaths” wake.

According intend to show, patrimonial of violent deaths in popular sectors can confront the hegemonic meanings that stigmatize, enabling narrate "from below" and providing them with emotions, experiences and versions that their families, friends and neighbors mobilize around them.

Key words: violent deaths, caves, popular sectors, experiences, Córdoba

INTRODUCCIÓN

Como lo han demostrado la mayoría de los trabajos vinculados a la muerte (Hertz, 1990; Ariès, 1987 y 2000, entre otros), es usual que exista en diferentes culturas una serie de rituales en torno a los muertos orientados a honrar su memoria para no ser castigados por ellos (Turner, 1996), purificar el cuerpo, ocultar la vergüenza de las circunstancias de la muerte, evitar que nuevos males se esparzan hacia el resto de la sociedad, administrar la expresión de las emociones, entre otras tantas formas. Los límites de perturbación y el sufrimiento que provocan las muertes de seres queridos varían cultural e históricamente, así como los procesos de

duelo, y de construcción de aquello que debe ser denunciado y condenado.

Tatuajes, altares, grafitis, murales y grutas forman parte de las cada vez más frecuentes prácticas de conmemoración que los familiares, amigos y vecinos construyen en torno a los jóvenes muertos, en villas y barrios de sectores populares cordobeses. Especialmente los altares y grutas conjugan una serie de referentes tanáticos, dispositivos “seculares” y “religiosos” que permiten recordar la muerte, resignificarla y denunciarla públicamente. En este artículo analizaré la proliferación de aquellas iconografías dedicadas a jóvenes muertos violentamente. En manos de policías o bien producto de enfrentamientos inter o intra-grupales, estos muertos resultan homenajeados en las viviendas, cementerios y en los espacios públicos que he venido abordando a lo largo de mi investigación.

Efectivamente, en la Argentina el morir siendo joven atraviesa por una etapa de progresiva normalización en los sectores populares urbanos, en la cual interviene un conjunto múltiple de entramados, bien señalados por María Epele, como la escasez de recursos materiales y sociales, el consumo de drogas, represión policial abusiva, encarcelamiento y conflictos entre grupos locales (2007 y 2010).

Dentro de este marco cabe señalar además que las llamadas políticas de “seguridad” implementadas en la provincia de Córdoba durante las últimas décadas han enfocado sus estrategias y recursos económicos en el seguimiento de los pequeños delitos, aumentando la persecución estigmatizante y selectiva de jóvenes empobrecidos económicamente. Lejos de ser eficaces, estas políticas han elevado los niveles de conflictividad interpersonales, intra e inter-barriales y en los lugares de encierro (Bermúdez, 2014). Tales procesos que van produciendo transformaciones sobre las concepciones de los jóvenes en torno a la vida y a la muerte, con significativas implicancias sobre sus trayectorias e identidades¹.

1 Para un abordaje sobre estos procesos en América Latina ver: Zaluar (1997).

La literatura académica coincide en reconocer cierta correlación entre esos procesos de patrimonialización popular de la muerte² con la agudización de los contextos de violencia en los que se inscriben (Flores Martos, 2014; Blair, 2007; Míguez y Semán, 2006; Míguez 2008, 2012; Carozzi, 2006; Pereira Leite, 2004, entre otros). Al respecto, Flores Martos señala que:

en los últimos diez años, hemos asistido a un cada vez mayor protagonismo y visibilidad en las ciudades, campos y cementerios de América Latina de diversas figuras que condensan y encarnan en modo vario a la muerte como agente con poderes para intervenir en la realidad cotidiana de los vivos (2014: 117).

Como veremos, parte de las herramientas analíticas implementadas por distintos autores para estos temas atraviesan los casos etnográficos problematizados en este artículo.

El mismo Flores Martos toma diversos casos etnográficos para argumentar su propuesta, como la elección y adopción de muertos anónimos víctimas de la violencia en Colombia y la creación de muertos milagrosos en los cementerios de América Latina.

Por su parte, y desde una mirada puesta en las prácticas de memoria de los jóvenes en Medellín, Pilar Riaño Alcalá muestra los modos en que se busca resignificar a los muertos por la guerra entre bandas en Antioquia. Según sugiere, “la diversidad de escritos, imágenes y objetos situados en las tumbas crean epitafios “polifónicos”, producidos colectiva y progresivamente por amigos y parientes” (2006: 123). Esas inscripciones posibilitan seguir manteniendo los vínculos con los vivos.

-
- 2 Sigo las herramientas críticas instaladas por Flores Martos (2014) para pensar en la patrimonialización de la muerte en América Latina desde una mirada que privilegia el patrimonio cultural inmaterial. Según apunta el autor, “se puede entender la patrimonialización de la cultura como un nuevo culto al pasado, articulado en rituales patrimonializadores y en una producción de sentido ligada tanto a la memoria como al recuerdo (Hernández ,2008: 32)” (2014: 119). Evitando así partir desde un enfoque externo a los sujetos que construyen patrimonio, Flores Martos se centra “en rituales y cultos patrimonializadores de la muerte no dirigidos ni planificados “desde arriba” o institucionalmente, sino surgidos en buena medida “desde abajo” con protagonismo de las capas populares” (Flores Martos, 2014: 120).

Marcia Pereira Leite (2013) aborda los llamados “rituais para a dor” - entre los que se encuentran las misas, los velatorios simbólicos y las peregrinaciones-, analizando cómo categorías y prácticas religiosas resultan experimentadas y movilizadas por los familiares de las favelas cariocas, víctimas de la violencia estatal. Retratos, cartas, documentos, carteles, ropas y tinta roja para representar la sangre, son dispuestos por las madres consiguiendo así homenajear a las víctimas, pero produciendo también una transformación sobre el sentido de la muerte para sí, para sus familiares y amigos, y para el resto de los habitantes de la ciudad (2013: 38-39).

También pueden rastrearse en la literatura académica argentina trabajos que exploran la construcción social de santos o muertos milagrosos. Carozzi (2005 y 2006) aborda la santificación de aquellas figuras que encarnan reclamos sociales no necesariamente organizados de manera explícita por la vía de la protesta, tales como mujeres muertas por maridos violentos, muertas después de ser violadas, o como la de los varones muertos por la policía, por la espalda o cuando se hallaban desarmados. En esa línea, Míguez explora en Buenos Aires el caso de Víctor “El Frente” Vital, un joven delincuente que fuera transformado en el “santito de los *pibes chorros*”³ tras su asesinato en manos de la policía, representando de esta forma a la nueva delincuencia juvenil.

Tanto Míguez (2008 y 2012) como Carozzi (2006) concuerdan en advertir que la relativa emergencia de estos procesos de santificación producidos en especial desde los años 90, como San La Muerte o el Gauchito Gil, probablemente se deba a la potencialidad que tienen algunas figuras de expresar universos morales particulares. En el contexto de un restrictivo mercado laboral que imposibilitaba el acceso tanto a recursos básicos como al reconocimiento social “la exposición física, la valentía y resistencia que son parte de un estilo de vida conflictivo pueden volverse las bases personales de la dignidad, principalmente para los estamentos etéreos más jóvenes” (Míguez, 2012: 261). De modo que las nuevas devociones operan favoreciendo un orden

3 El en lunfardo argentino, pibe significa joven. La categoría chorro se refiere a un ladrón.

moral “en el que los estilos de vida poco convencionales e incluso la ilegalidad se vuelen más naturales y aceptables” (Míguez, 2012: 261)

Como parte de una investigación etnográfica y comparativa más amplia que llevo a cabo desde 2007, y que aborda redes de relaciones familiares, sociales y políticas vinculadas a muertes en contextos de violencia en villas y barrios populares de la ciudad de Córdoba (Argentina), me he dedicado a analizar las demostraciones de obligaciones sociales y de parentesco hacia los jóvenes muertos –y hacia los que quedan vivos– según las afrentas morales que las “muertes violentas”⁴ despiertan.

Los jóvenes muertos a los que hago referencia han sido criminalizados en vida, y el tratamiento dado a sus muertes vuelve a colocarlos bajo esta misma condición si consideramos sólo las versiones oficiales que relatan las circunstancias de sus muertes. Ciertamente deslegitimada en las clasificaciones sociales dominantes, el “ajuste de cuentas” resulta la nominación más convocada por los medios de comunicación masiva y por la Justicia para nombrar aquellas muertes violentas ocurridas en los barrios populares; clasificación que imputa cierto merecimiento en la medida en que hace referencia a las actividades ilegales de sus protagonistas, como la delincuencia y/o la venta y consumo de drogas.

Ahora bien, tal como he venido indagando en el campo, los milagros no serían necesariamente aquello que define la relación entre los allegados –entre quienes se privilegian los familiares y amigos– y los muertos. Si bien en algunas ocasiones los familiares se convierten en solicitantes de favores particulares a los jóvenes muertos, y que ciertos acontecimientos en sus vidas son interpretados respecto de la intermediación de aquellos, sostengo que lo que define más bien la relación es la (re)inscripción particular de estos muertos vivientes a la dinámica familiar y social cotidiana.

Retomo especialmente los aportes de Eloísa Martín (2007) quien propone entender los vínculos que los fans establecen con la cantante

4 De ahora en adelante las categorías nativas aparecerán a lo largo del texto marcadas con comillas simples.

Gilda como prácticas de sacralización⁵, superando así las concepciones dualistas de lo sagrado en tanto opuesto a lo profano. Prácticas que pasan por “estar con ella”, por “ayudar a la gente”, o “mantener viva su memoria” en diferentes situaciones y espacios, y cuya inexistencia harían que Gilda se muriera definitivamente.

DE GRUTAS, CRUCES Y RECORRIDOS

Tal como he señalado, la escala de juzgamiento de una muerte, en contextos de cierta rutinización, va transformándose y estructurando distintas concepciones en torno a la vida y a la muerte. El ejercicio de imputación de rasgos tales como “normalización” o “rutinización” a estos procesos, parecería conllevar el supuesto de que, al incorporarlos como parte “natural” del acontecer de sus vidas, las personas dejaran de reaccionar (Scheper Hughes, 1999) frente a determinados acontecimientos como la violencia o la muerte violenta. Esta postura puede contribuir a simplificar las múltiples y simultáneas actividades que desarrollan los familiares durante el proceso de duelo, y el trabajo social y simbólico para resignificar gran parte de la muerte que atraviesan las personas de sectores populares.

Dicho esto, conviene decir que, como se verá en lo que sigue, no todas las muertes son sentidas del mismo modo. La jerarquización social se construye en vinculación a quién es el que muere y, en todo caso, a cómo tales muertes afectan las interdependencias, las relaciones y los códigos de relacionamiento legitimados: tener “buen corazón”, encarnar los rasgos de masculinidad como el coraje y la valentía, mantener algunos códigos de convivencia con los vecinos del barrio, “tener muchos amigos”, entre otros.

De modo que, dentro de las viviendas, en los espacios más públicos como comedores o cocinas, pueden encontrarse usualmente fotografías

5 Martín entiende las prácticas de sacralización “por fuera de la relación devocional y a partir de recursos ajenos al abanico “religioso”, sin que ello implique cualquier demérito -en el sentido de ser versiones falsas, menores o incompletas de algo “puramente religioso”” (2007: 31).

de los jóvenes muertos dispuestas en las paredes y altares contruidos en los aparadores desplazados de sus funciones habituales, o bien en mesitas especiales. Acompañadas por velas, flores y objetos religiosos, las fotos son interpeladas cotidianamente con diálogos y saludos. Prácticas como la renovación constante de flores, de imágenes y objetos nos remiten además a manifestaciones de atención y cuidado permanentes.

Pero sólo algunas muertes consiguen ser inscriptas puertas afuera de las viviendas, y es precisamente sobre ellas que este texto pondrá el foco.

Gabriel

Caminar varias cuabras desde la avenida principal hacia el barrio fue sin duda testimonio de una periferia conformada por escasísimos servicios de transporte, calles de tierra, malezas y rara presencia de automóviles. Una señora que descendió del mismo colectivo que nosotras, nos guió junto a una colega hasta la vivienda de la tía de Gabriel que nos estaría esperando desde las seis de la tarde. Tal como le anticipáramos telefónicamente íbamos a tomar imágenes de aquello que quisieran sumar a la muestra itinerante construida en torno a casos de violencia policial⁶.

No fue necesario bucear demasiado para averiguar qué había sucedido con Gabriel. De gran repercusión mediática, las derivaciones de su muerte involucraron a autoridades policiales, periodistas, y otros actores políticos, por lo que su caso se había mantenido en la escena pública durante varios meses.

6 Si bien no podré extenderme sobre este asunto, este trabajo con fotografías busca contribuir en palabras de Aguiar Bittencourt a “ampliar los procesos de simbolización propios de los universos culturales con los cuales los antropólogos se encuentran en sus trabajos de campo” (2004: 197, trad. propia). Titulada “Entre altares y pancartas. Imágenes, luchas y memorias de la violencia institucional en Córdoba”, la muestra a la que hago referencia está co-organizada por el Archivo provincial de la Memoria, fotógrafos de ARGRA, y antropólogas y antropólogos del Instituto y del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, tiene una modalidad itinerante, y congrega casos producidos desde el retorno a la democracia hasta el presente.

A mediados de julio de 2014, Gabriel y su primo, hijo de Alicia, se desplazaban en moto cuando uno o dos uniformados les dispararon. Los relatos señalaron que el primo cayó al piso inmediatamente con una herida en la pierna, y que Gabriel siguió conduciendo. Nuevos disparos terminaron por darle en la espalda hasta que también se desplomó. Los tiros que mataron Gabriel no asombraron demasiado a sus vecinos dado que ese policía era conocido en la zona por haber maltratado a varios de los jóvenes varones del barrio.

Durante los días posteriores a la muerte de Gabriel, un periodista del canal de la universidad recogió varias declaraciones que sostenían que los policías habían ido a buscar un arma a un taller de la zona para “plantársela” a los jóvenes. A partir de la circulación de esta información, el periodista fue amenazado por un funcionario policial, situación que desembocó en una denuncia en la justicia, y su posterior imputación y procesamiento.

Nos encontramos con la tía del joven, Alicia, y empezamos el recorrido que nos había preparado. Primero caminamos varias cuadras hasta un galpón semi-abierto donde algunos jóvenes estaban fabricando macetas de cemento. En la pared de enfrente se podía leer en un grafiti: “Gabriel x siempre”.

Foto 1. Amigo de Gabriel [Fotografía de Ayelén Koopmann]. (Córdoba. 2015).
Archivo personal.



Pregunto si allí había trabajado Gabriel. Alicia me responde: “no, acá trabajaban sus amigos y uno de sus hermanos”.

Después continuamos caminando rumbo a la gruta construida en el medio de espacios bien nutridos de gente y participación cotidiana. Una canchita de fútbol de tierra, una cooperativa, varios murales diseñados en los paredones laterales acompañaban la gruta de la que “todos” habían querido formar parte porque “era muy querido”. Ciertamente, la gruta vidriada deja entrever cantidad de imágenes religiosas, cartas, medallitas y objetos variados en los dos pisos que la componen.

Foto 2. Parte principal de la gruta [Fotografía Ayelén Koopmann]. (Córdoba. 2015).
Archivo personal.



Mientras tomábamos fotografías según nos indicaran, se acercó uno de sus amigos a charlar y nos fue explicando con detalle quiénes habían traído los objetos y por qué. Cada uno estaba anclado a una vivencia compartida con Gabriel, a una anécdota, a un recuerdo que los unía: “esta estampita la puso su mejor amigo, esta medallita la vecina de enfrente, este dibujo se lo trajo el nene de la esquina, yo le traje un recuerdito de cuando éramos chicos...”.

Alicia, preocupada porque viniera todo el grupo de jóvenes, se movía inquieta con el celular en la mano. Una y otra vez nos explicaba que a esa hora “los chicos todavía están trabajando”. El recorrido continuaría a unas cuadras de la gruta, en uno de los cortaderos de ladrillos del barrio. Le pregunto insistentemente a Alicia: “*¿acá trabajaba Gabriel?*”. Con paciencia me respondió una vez más: “no, trabajaba en otro más alejado. Pero yo quiero que vean este, quiero mostrarles cómo trabajan los chicos del barrio. Sobre todo porque la gente de afuera no sabe”.

Foto 3. Cortadero de ladrillos [Fotografía de Ayelén Koopmann]. (Córdoba. 2015). Archivo personal.



¿Qué era aquello que Alicia se esmeraba en hacernos notar y que a mí me costaba tanto entender? Lejos de estar preocupada por ofrecernos la prueba documental que registrara cuáles habían sido los lugares significativos para Gabriel, Alicia buscaba demostrarnos algo más relevante aún para nosotras como universitarias, profesionales, venidas de “afuera”. Con este recorrido, Alicia inscribiría a su sobrino Gabriel, a los amigos de su sobrino, y en ese mismo acto, a su propio hijo, en aquellas moralidades legitimadas socialmente que vinculan la dignidad con el trabajo y el sacrificio. Gabriel había sido asesinado siendo-y a pesar de ser-”trabajador, bueno y querido por todos”.

Del mismo modo que Martín (2007), encuentro que no es posible suturar los modos en que los allegados se vinculan con Gabriel, en una relación santo/solicitantes. Tanto el recorrido como la gruta, y los objetos allí ubicados -desde los que se refieren a sus gustos, como a aquellos ligados a los que podríamos ubicar como pertenecientes al

ámbito “religioso”, no podrían ser separados de aquellos aspectos de la biografía del joven que los allegados buscan hiperbolizar. Asimismo, los objetos materializan la continuidad de esa relación (re) construida, sostenida, homenajead, mantenida viva. En palabras de Martín “las prácticas de sacralización, entonces, no vienen a designar una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, por ello, no “extraordinario” ni radicalmente otro” (2007:49).

Maxi y la traición de un amigo

A diferencia de Gabriel, Maxi “andaba en la joda”⁷. Maxi fue baleado en octubre de 2007 y a las pocas horas murió en uno de los hospitales públicos de la ciudad de Córdoba. Inmediatamente Vero, su mamá, decidió donar los órganos. A los pocos meses empezaron a llegar cartas de agradecimiento de la institución nacional que recibió la donación, y que Vero me mostraba con orgullo aquella siesta. Decía sentir que su hijo había ayudado de alguna manera para que otros viviesen o recuperasen su salud.

Para muchos de los vecinos esta muerte era esperable precisamente “porque Maxi andaba”. Las primeras versiones que circularon sostenían que Maximiliano había muerto por causa de los disparos en un enfrentamiento que, junto a su amigo Ariel, habían protagonizado contra una *bandita* de chicos de un barrio colindante. En el diario de mayor tirada en Córdoba apareció el caso como “ajuste de cuentas”⁸.

7 Maxi robaba y había estado preso varias veces.

8 Y se amplía la información diciendo “recibió un tiro en la cabeza a la altura de la oreja izquierda, aparentemente por una pelea entre barras. Murió al día siguiente en el Hospital de Urgencias”. El acusado “sería compañero de la víctima. Según declaraciones del comisario mayor Dardo Castro, la pericia balística demostró que el disparo fue efectuado desde el mismo techo en el que se encontraba la víctima. Según esto (...) fue asesinado por error por su propio compañero” (Recuperado de <http://monitor.lavoz.com.ar/Victimas.asp?id=277>, visitada en diciembre de 2007). A su vez esta muerte fue reportada dentro de otras acontecidas en la ciudad, “en un pico de violencia callejera, en las últimas horas del domingo cinco personas fueron

Sin embargo, todos los vecinos supieron que las cosas habían sido diferentes cuando la policía fue a la villa a detener a Ariel. Nadie se esperaba semejante desenlace. Maxi había sido muerto por su propio “*amigo*”.

Sus allegados no tardaron en manifestar indignación. Me decía una vecina y pariente de Maxi:

Lo que me molesta es que fue por traición. Y después de lo que pasó. No dijo nada Ariel, mirá yo lo maté, fue sin querer, hasta fue al entierro el caradura. ¡Yo lo escondí en mi casa unos días! Todo eso a mí me puso muy mal el corazón, ahí te pones a pensar, si vale la pena luchar por los chicos de acá, si vale la pena porque uno se pone mal y trata de hacer cosas, pero es tan difícil (Victoria, comunicación personal, 2010).

Ubicada a pedido de sus tías frente a la casa de sus padres y a espaldas de la canchita de fútbol, la gruta de Maxi era la única que había encontrado construida puertas afuera en aquella villa.

Tanto el hermano de Maximiliano, como sus padres y especialmente su abuela y tías, dispusieron una serie de objetos dentro de la gruta: sobre la izquierda, la figura de un ángel de yeso con dos rosarios en su cuello, la copa del club de Talleres⁹ y un premio obtenido en un campeonato de fútbol por los “chicos de la villa”, sobre la derecha. En el centro, un vaso con bebida blanca, las estampitas que van diseñando para las misas en las fechas de conmemoración de su muerte y un arma pequeña conocida como matagato.

atendidas con distintas heridas, informó la Policía” en el diario bajo la nota titulada “Un muerto, baleados y apuñalados en riñas”. (Recuperado de http://www.lavoz.com.ar/07/10/30/secciones/sucesos/nota.asp?nota_id=129437, visitada el 30 de octubre de 2007)

9 Uno de los equipos de fútbol más importantes de Córdoba.

Foto 4. Imagen de la gruta de Maximiliano [Fotografía de Natalia Bermudez].
(Córdoba. 2011). Archivo personal.



Podemos atribuir a los objetos dispuestos en la gruta aquellos sentidos que los allegados de Maxi quisieron, por su intermedio, cristalizar frente a sus visitantes. Por un lado, los elementos seleccionados operaron representando a su persona, otorgando así algunos indicios de los gustos y preferencias de Maxi. La exaltación de su masculinidad introducida en la gruta por la presencia de ciertos objetos vinculados al fútbol, el arma y una bebida fuerte, resultan simbólicamente eficaces para mostrar a Maxi como un joven con “valor”. Otros objetos también visibilizaron las demostraciones de sus familiares y “verdaderos amigos”, descubriendo a Maxi como un joven “muy querido por todos”, como un joven de “buen corazón”.

Lejos de ser meras decoraciones o reflejos exteriorizados de experiencias íntimas, Martín sostiene que los objetos son “una forma de experimentar lo sagrado” y de volver sagrado al muerto, en la continua interacción con y por medio de ellos (2007: 35).

He trabajado ya cómo estos significados fueron movilizados como propios de la contrafigura del “traidor” (Bermúdez, 2015), oponiéndose así al asesino de Maxi. Haciendo las interpretaciones sobre los símbolos e íconos visibilizados en la gruta, no quedaba duda sobre quién era quién.

A diferencia de otras muertes, la gruta de Maxi ocupa entonces el espacio público de la villa, porque su muerte produjo una ruptura; ruptura sucedida por replanteamientos sobre los vínculos que unen a los jóvenes. La amistad conforma, de hecho, un lazo privilegiado por chicas y chicos en gran parte de las situaciones de sus vidas, estructurando su cotidianidad en espacios, prácticas y relaciones. Aquello que la muerte de Maximiliano puso en escena residió precisamente en la traición de los códigos asociados a la amistad entre los jóvenes.

La presencia de la gruta, y de los objetos colocados dentro de ella, se erigieron entonces como recordatorio físico de un pasado conflictivo, de un acto de denuncia, de la posible “traición” a una “amistad” entre jóvenes, que podría actuar como chispa para reavivar los conflictos tanto como reactualizar el dolor posterior a una “muerte tan sentida por todos”. En definitiva, estas demostraciones y su escenificación espacial, permitieron demarcar un lugar para colectivizar el dolor, en el cual la villa puede repensarse y redimirse a sí misma.

El Gordo y su hermano: entre la cruz y el cementerio

Rosa vive en uno de los barrios populares de la ciudad: de unos cincuenta años, quedó viuda hace más de una década y desde entonces trabaja como empleada doméstica en varias viviendas de barrios de la clase media alta cordobesa. La continuidad laboral, junto a la conformación de su familia con varias hijas mujeres que se hacen cargo de las actividades domésticas, le permiten contar con ciertos recursos económicos, pero también cierta disponibilidad de tiempo para dedicarse

a estas actividades. Rosa perdió a dos de sus diez hijos. El primero de ellos apodado el Gordo, fue muerto en abril de 2006 por un tiro en un barrio vecino cuando supuestamente le dispararon con la intención de robarle la bicicleta. La muerte aún sigue impune. Al Pelado lo mató un grupo de jóvenes en noviembre de 2007, porque al parecer interpretaron que él y su amigo invadían la cuadra para vengar una muerte anterior. Los imputados por este último asesinato se encontraban procesados en el momento de realizar trabajo de campo.

A pesar de esta descripción, en los círculos que frecuentaba se decía que los hijos de Rosa habían muerto por “ajuste de cuentas”, una clasificación deslegitimada moralmente en ciertos ámbitos políticos y sociales con los que Rosa se relacionaba.

Sus hermanas hicieron colocar una cruz para el Gordo en una calle del barrio aledaño donde fuera asesinado. Esta cruz no fue ubicada ni en la casa de Rosa, ni en las cercanías de la vivienda del joven, sino como una especie de tumba fuera de lugar, que marcaría el sitio de la muerte.

Foto 5. Cruz ubicada donde muere el joven en un barrio aledaño [Fotografía de Natalia Bermudez]. (Córdoba. 2010). Archivo personal.



Blanca, de hierro y con firuletes a los costados, la cruz tiene en el centro un corazón del mismo tono, en el que se inscribió el nombre del Gordo y la fecha de su deceso. El carácter informativo que posee la cruz se advierte en sus cuatro marcas: cruz, nombre, fecha y el corazón que lo contiene y además de los datos de la muerte, indica al observador que es una persona amada por sus seres queridos. Si bien nada nos dice la cruz sobre la causa de la muerte, ni se acusa a nadie en particular, estos otros datos y reclamos son visibilizados durante las marchas que se organizan en conmemoración de su muerte, tal como se puede observar en los carteles dispuestos alrededor de la cruz.

La muerte de este joven se produjo, asimismo, en un espacio exterior, fuera de los círculos de sociabilidad cotidianos. La marca de la cruz allí expuesta incorpora ese espacio a los esquemas de interpretación y espacialización conocidos y cotidianos. Caminar hasta la cruz se ha transformado así en una práctica habitual entre las hijas de Rosa o sus hermanas, para renovar las flores y rezar.

Por otra parte, las marcas de este tipo significan un lugar público, ajeno y anónimo le otorgan entidad a lo acontecido y contribuyen a aquel ejercicio de (re)marcación de las distancias sociales, espaciales y simbólicas intra e inter-barriales que se radicalizan a partir de una muerte, definiendo sus alcances, contextos y circuitos.

Como muchas otras, la familia de Rosa también concurre los domingos al cementerio. Si bien estos lugares presentan un carácter abierto y público, las expectativas familiares no se dirigen a marcar obligaciones sobre la concurrencia de otras personas que no sean parientes o familiares directos.

Los más allegados entonces disponen ciertos objetos sobre nichos o parcelas que, junto a las composiciones estéticas y simbólicas, nos brindan ciertos indicios de la continuidad de la vida social de los muertos.

Foto 6. Parcela del Pelado. [Fotografía de Natalia Bermúdez]. (Córdoba. 2011).
Archivo personal



Foto 7. Parcela del Gordo. [Fotografía de Natalia Bermúdez] (Córdoba. 2011).



La riqueza de expresiones se encuentra por una parte en la disposición de elementos vinculados a los gustos del muerto. En los casos del Gordo y de su hermano el Pelado, estos espacios han sido pintados y adornados con sus colores y equipos de fútbol favoritos. Este aspecto se halla vinculado estrechamente a la consideración de aquello que representa placer y felicidad al muerto, de modo tal que los allegados le suelen acercar además cigarrillos y bebidas alcohólicas al cementerio¹⁰. El carácter proxémico de la disposición de estos elementos respecto de la tumba resulta cardinal. La familia de Rosa suele manifestar malestares y críticas hacia los otros visitantes cuando los objetos se dispersan más allá de donde estaría ubicado el cuerpo del muerto.

Se puede hallar una buena cantidad de objetos propios de cumpleaños, bautismos o eventos sociales significativos para los allegados. En este caso, puede observarse a la izquierda de la imagen suvenires, tarjetas, chupetes dejados por los nietos de Rosa, esarpines, dientes de leche, objetos que recolectados dentro de un frasco de vidrio suelen ser llevados especialmente a las tumbas de sus hijos muertos los días domingo, haciéndolos partícipes también de estos acontecimientos de la vida familiar y social.

CONSIDERACIONES FINALES

La muerte, en tanto hecho social, resulta pasible de ser ordenada, clasificada y jerarquizada según las más variadas interpretaciones, dando lugar a trabajos individuales y luchas colectivas para dotarla de sentidos más o menos legitimados. El modo en que las personas efectúan interpretaciones sobre las muertes demuestra que las redes de relaciones familiares y sociales próximas se tornan fundamentales para construir “orientaciones recíprocas”, al decir de Elías (1990), obligaciones morales y criterios para manifestar el dolor y para sobrellevar la muerte, que regulan tras ella los intercambios y los conflictos concatenados.

10 Estas prácticas también nos remiten a considerar las manifestaciones hacia figuras populares canonizadas en el interior del país como el Gauchito Gil, o la Difunta Correa.

En este marco, las prácticas de sacralización que hemos visto se refieren a la posibilidad de asimilar la muerte a las versiones locales, usualmente contrapuestas, más ricas y complejas que las provenientes de fuentes policiales, mediáticas o que aquellas plasmadas en los expedientes judiciales. En las grutas, cruces y cementerios podríamos decir entonces que “el barrio habla” (Eilbaum, 2010, trad. propia). En especial las grutas se cristalizan, así como aquellos “lugares de enunciación” donde las memorias pueden ser narradas (Jelin, 2002).

Estas prácticas se orientan asimismo, a evitar la muerte social; muerte que no sólo implicaría la pérdida del recuerdo colectivo, sino que afectaría la reputación tanto de los muertos como de sus allegados vivos. La importancia de mantener o resignificar el prestigio y el honor, da cuenta de que morir socialmente puede resultar más amenazante aún que la misma muerte física. Es en este sentido que se trata de mantenerlos vivos socialmente (García Sotomayor, 2014). De la mano de la propuesta de Roberto Da Matta, podríamos pensar que los muertos pasan a ser personas ejemplares u orientadoras de posiciones y relaciones sociales, “vivificando y dando una forma concreta a los valores que ligan a las personas de un grupo (o comunidad, dependiendo del muerto y de su calificación social)” (1997: 141, trad. propia).

Acompañadas de ritualizaciones, las demarcaciones de los espacios más o menos públicos, logran poner en escena las más sofisticadas formaciones culturales tales como el cuarteto, el fútbol, la religiosidad popular, los valores relacionados a bandas barriales, entre otros. La selección de algunos objetos responde a la búsqueda de exaltación de aquellos momentos de la biografía de los jóvenes que legitimen y resignifiquen sus reputaciones –y la de los que quedan–.

Como hemos visto entonces, las muertes que se ubican puertas afuera son aquellas que resultan conflictivas en la medida en que cuestionan reputaciones y aquellas orientaciones recíprocas legitimadas en las redes de relaciones sociales implicadas. Así, las prácticas de sacralización operan invirtiendo o reordenando las posiciones de los muertos para dar lugar de alguna manera a la continuidad del ciclo de vida.

Es en esa dirección que me interesa resaltar un aspecto más, que conlleva algunas paradojas sobre dichas posiciones sociales y simbólicas adjudicadas a los jóvenes en los sectores populares. A contrapelo de las miradas adulto-céntricas de los grupos dominantes y de los propios barrios empobrecidos económicamente que estigmatizan a los jóvenes al señalarlos como alteridad amenazante, conflictiva y problemática; los dedicados homenajes puertas afuera consiguen (re)inscribir el lugar que ocupaban y siguen ocupando esos jóvenes muertos violentamente en las redes de relaciones sociales de las que siguen siendo parte.

Sugiero por último y a tono con la iluminadora propuesta de Flores Martos (2014), que la progresiva patrimonialización de las muertes violentas en sectores populares permite confrontar las significaciones hegemónicas que las estigmatizan, posibilitando narrarlas “desde abajo” y dotándolas de las propias emociones, versiones y experiencias que sus familiares, amigos y vecinos movilizan en torno a ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiar Bittencourt, L. (2004). Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. En Feldman-Bianco B. y Moreira Leite, M. (Orgs.), *Desafios da imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais* (197-212). São Paulo: Papirus Editorial.
- Ariès, P. (1987). *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- (2000). *Morir en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bermúdez, N. (2014). Moralidades de la inseguridad. Entramados locales y principios de adhesión política en casos de muertes violentas. En Bermúdez, N. y Previtali, M. E. *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e inseguridad en Córdoba* (105-126). Córdoba: Ediciones del IDACOR-CONICET.
- (2015). Etnografía de una muerte no denunciada. Justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba. *Revista Dilemas. Revista de estudos de conflito e controle social*, 8(3), 455-472.
- Blair, E. (2007). La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia. En Flores Martos, J. A. y González, A. (Coords.), *Etnografías de*

- la muerte y las culturas en América Latina* (209-233). Colombia: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Carozzi, M. J. (2005). Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20, 13-21.
- (2006). Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90. En Míguez, D. y Semán, P. (Eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (97-110). Buenos Aires: Biblos.
- Da Matta, R. (1997). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Brasil: Rocco.
- Eilbaum, L. (2010). "O bairro fala": *Conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense*. (Tesis inédita de doctorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Epele, M. (2007). Etnografía, fragmentación social y drogas: hacia una política de las miradas. *Etnografías Contemporáneas*, 3, 177-188.
- (2010). *Sujetar por la bebida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Flores Martos, J. A. (2014). Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(2), 115-140.
- García Sotomayor, C. (2014). La vida de los muertos. Una etnografía sobre relaciones sociales barriales y espacialidad en un barrio de Córdoba. En Bermúdez, N. y Previtali, M. (Orgs.), *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e "inseguridad" en Córdoba* (241-269). Córdoba: Ediciones del IDACOR.
- Hertz, R. (1990). *La muerte. La mano derecha*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno Editores.
- Martín, E. (2007). Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina. *Religião e Sociedade*, 27(2), 30-54.
- Míguez, D. y Semán, P. (Eds.), (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.

- Míguez, D. (2008). *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires: Biblos.
- (2012). Canonizaciones y moralidades en contextos de pobreza urbana. Las lógicas del orden y la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX. *Cultura y Religión*, 6(1), 241-274.
- Pereira Leite, M. (2004). As mães em movimento. En Birman, P. y Pereira Leite, M., (Orgs.), *Um Mural para a Dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz* (141-190). Rio de Janeiro: UFRGS Editora.
- (2013). Dor, sofrimento e luta: fazendo religião e política em contexto de violência. *Ciências Sociais e Religião*, 15(19), 31-47.
- Riaño Alcalá, P. (2006). *Antropología del recuerdo y el olvido. Jóvenes, memoria y violencia en Medellín*. Bogotá: Universidad de Antioquia.
- Scheper Hughes, N. (1999). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Turner, V. (1996) [1957]. *Schism and Continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.
- Zaluar, Alba (1997). As imagens da e na cidade: a superação da obscuridade. *Cadernos da antropologia e imagem*, 4, 107-120.