



Revista Tramas y Redes

ISSN: 2796-9096

ISSN-L: 2796-9096

revistatramasyredes@clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Argentina

Sánchez, Ana

De Ramona Morales a la Ramonita: sobre una "práctica de
sacralización" en el Cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

Revista Tramas y Redes, núm. 5, 2023, Diciembre, pp. 281-305

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Argentina

DOI: <https://doi.org/10.54871/cl4c500e>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=722376132017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.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

De Ramona Morales a la Ramonita

Sobre una “práctica de sacralización” en el Cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

Ana Sánchez

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
a.sanchez.5@mi.unc.edu.ar

Fecha de recepción: 25/07/2022
Fecha de aceptación: 23/08/2023

Resumen

Este artículo indaga un modo particular de participación de los difuntos en la vida social: el fenómeno de la santificación popular. Se centra específicamente en la devoción a la figura de *la Ramonita* en el Cementerio de San Vicente, en Córdoba, Argentina. A lo largo de este escrito, se presenta la *saga* de esta santa popular a partir de “biografías mínimas” provenientes de diversas producciones culturales de la época y se exploran las tramas culturales, históricas y sociales que la hacen emerger. A su vez, se analiza un tipo particular de intervención estatal (municipal) sobre su tumba, 88 años después de su emergencia como santa. Se plantean aquí dos “procesos de patrimonialización” de su figura, que encarnan dos sentidos contrapuestos: el de sus devotos, y el del Estado.

Tramas
y Redes
Dic. 2023
Nº5
ISSN
2796-9096

Palabras clave

1| religiosidad popular 2| santificación 3| patrimonialización 4| cementerio 5| muerte

Cita sugerida

Sánchez, Ana (2023). De Ramona Morales a La Ramonita: sobre una “práctica de sacralización” en el Cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina. *Tramas y Redes*, (5), 281-305, 500e. DOI: 10.54871/cl4c500e



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

De Ramona Morales a La Ramonita: sobre una “práctica de sacralización” no Cemitério San Vicente, Córdoba, Argentina

Resumo

Este artigo investiga uma forma particular de participação do falecido na vida social: o fenômeno da santificação popular. Concentro-me especificamente na devoção à figura de la Ramonita no Cemitério San Vicente, em Córdoba, Argentina. Ao longo desta escrita, apresenta-se a saga desta santa popular a partir de “biografias mínimas” de diversas produções culturais da época e exploram-se as tramas culturais, históricas e sociais que a fazem emergir. Por sua vez, analisa-se um determinado tipo de intervenção estatal (municipal) sobre o seu túmulo, 88 anos após a sua emergência como santa. Propõem-se aqui dois “processos de patrimonialização” de sua figura, que incorporam dois sentidos opostos: o de seus devotos e o do Estado.

Palavras-chave

1| religiosidade popular 2| santificação 3| patrimonialização 4| cemitério 5| morte

From Ramona Morales to la Ramonita: about a “practice of sacralization” in the San Vicente Cemetery, Córdoba, Argentina

Abstract

This article aims to investigate a particular way of participation of the deceased in social life: the phenomenon of popular sanctification. It focuses specifically on the devotion to the figure of la Ramonita in the San Vicente Cemetery, in Córdoba, Argentina. Throughout this writing, the saga of this popular saint is presented from “minimal biographies” from various cultural productions of the time, and the cultural, historical and social plots that make her emerge are explored. In turn, a particular type of state (municipal) intervention on her tomb is analyzed, 88 years after her emergence as a saint. Two “patrimonialization processes” of her figure are proposed here, which embody two opposing meanings: that of his devotees, and that of the state.

Keywords

1| popular religiosity 2| sanctification 3| patrimonialization 4| graveyard 5| death

Introducción

La santificación es un tipo de manifestación religiosa que consiste específicamente en la exaltación *post mortem* de ciertos personajes encarnados en figuras milagrosas por la comunidad de vivos. Estos fenómenos han sido trabajados desde las ciencias sociales como parte de lo que se denomina “religiosidad popular”. Religiosidad aquí se diferencia de religión: hace referencia a “la acción de individuos o comunidades religiosas; es, en síntesis, el accionar religioso [...] como forma de acercamiento al mundo, se diferencia de la ciencia y la filosofía, y es portadora de una racionalidad diferente” (Wainsztoc y Derqui, 2003, pp. 40-42).

Eloísa Martín (2007) expone ciertas dificultades sobre el uso del concepto de “religiosidad popular”, ya que se presenta como demasiado amplio, no es un término nativo y es utilizado con sentidos diversos. La autora en su texto *Aportes al concepto de Religiosidad Popular: una revisión de la bibliografía argentina*, propone un recorrido sobre las maneras en las que se ha definido. Expone así, que, a lo largo de los últimos veinticinco años, las ciencias sociales la han precisado como “la religión del pueblo”, como “respuesta funcional a situaciones de carencia” y como “otras lógicas”. Estas denominaciones colocan la religiosidad popular como modo de resistencia a la dominación, para el primer caso; como forma de lidiar con las carencias, para el segundo, y desde su positividad creadora para el último.

Martín, sin embargo, propone una nueva forma de nombrar a la religiosidad popular para evitar

las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano, y definen lo popular en contraposición a lo institucional, lo oficial o lo dominante; para eludir el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas, focalizando en los procesos y no en ontologías; para volver visibles los conflictos no apenas entre la Iglesia y los laicos, sino en el propio núcleo de sacralización; y para designar una práctica específica pero no abstracta (2007, pp. 78-79).

Se trata de pensar la religión en los sectores populares en tanto “prácticas de sacralización”, como “diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado” (Martín, 2007, p. 77).

Asimismo, Pablo Semán también realiza una crítica a los sentidos atribuidos a la religiosidad de los sectores populares, como “tradiciones entendidas como pesos del pasado, sujetos idealizados, plenos y unívocos bajo la figura del pueblo redentor u oprimido o engañado [...], noción[es] ingenuamente esperanzada[s] en religiosidades no institucionales”. Para Semán, la noción de lo popular “es el resultado de lo que emerge en un proceso,

en conflictos, en dispositivos y en tomas de conciencia en que aparecen sujetos" (Semán, 2021, p. 7).

Los estudios sobre la santificación popular, específicamente son un campo con una amplia trayectoria. En un comienzo, estos han tendido a percibir e interpretar los fenómenos religiosos populares, como moldeados por el catolicismo. En efecto, parafraseando a Carozzi (2015), las interpretaciones se formulaban con un lenguaje que centraba su mirada y recibía su vocabulario, de la jerarquía de la iglesia católica que por acción u omisión se consideraba fuente y causa de todo lo que acontecía en el ámbito religioso. Esta perspectiva fuertemente dominada por el catolicismo, adjudicaba las muertes violentas como explicación del carácter milagroso: se percibía a las santificaciones como adaptaciones populares y locales de los procesos de canonización de la Iglesia Católica.

Con el tiempo, emergieron otras perspectivas que han cambiado el foco de atención, relativizando la centralidad del catolicismo en la explicación del origen de las santificaciones populares. Por un lado, se trata de poner el acento en la articulación de las canonizaciones populares con la "resistencia a situaciones de dominación, la revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares" (Carozzi, 2015, p. 14).

Por otro lado, interesa la importancia de la distribución geográfica en la emergencia de los santos populares. Aparecen así diversidad de personajes, asociados a diversas regiones, y diversas historias: gauchos rebeldes, mujeres asesinadas por hombres, cadáveres hallados, personas muertas en los cementerios que se vuelven santos, inocentes fallecidos (linyeras, el tonto o loco del pueblo) entre otros.

Por último, otras fuentes de relativización asumen que las canonizaciones populares "emergen de la porosidad de los límites de la esfera religiosa como dominio cultural [...] provienen de otras áreas de actividad de las que los devotos participan, como el mundo del espectáculo o el del fútbol" (Carozzi, 2005, p. 16)

Dentro de la amplia gama de estudios ligados a este tema, la antropología y la sociología de la religión las han considerado como nuevas "modalidades de creer", (Amegeiras, 2008) no reconocidas por el vaticano; como rituales y cultos "patrimonializadores de la muerte" (Flores Martos, 2014). Algunos estudios han puesto el foco en la significación de los símbolos para los sectores sociales y cómo los interpretan (Dri, 2003; 2007) y otros partiendo de las "muertes públicas indigestas" (Freitas, 2007) por su drama y su violencia. Se coincide en que el estudio de estos fenómenos emerge de los procesos simbólicos relacionados con problemáticas sociales específicas (Losonczy, 2001). A su vez, la sociología de la religión ha pensado la santificación popular como un "medio para conocer cómo los sectores populares

otorgan sacralidad a ciertos seres humanos vivos y muertos” (Carozzi, 2005, p. 17); la “performabilidad” de algunos santos populares (Seman y Auyero, 2000); las “moralidades” (Martín, 2003) divergentes en la producción de versiones biográficas que mantienen viva la memoria de los difuntos; y los “agentes santificadores” (Frigerio y Rivero, 2003) en el inicio y sostenimiento del santo y su culto.

La muerte en las santificaciones populares tiene un rol importante. Sandra Gayol y Gabriel Kessler (2011) retoman de Malinowski (1948) la afirmación de que “la muerte es el punto de llegada que permite describir y explicar la violenta y compleja explosión de manifestaciones religiosas, pues son estas las que dan cuerpo y forma a la salvadora y confortable creencia en la inmortalidad del espíritu independientemente del cuerpo” (Malinowski, 1948 en Gayol y Kessler, 2011)

En este sentido, este trabajo también toma en cuenta los aportes de la antropología, la sociología y la historia en relación con el morir y la muerte. Los estudios sobre la muerte se han focalizado en el tratamiento de los rituales, el cuerpo, el sentido social de la muerte, el proceso de morir, la relación entre muerte y política, las muertes violentas y el suicidio. Han estudiado cómo, en todas las culturas, el cuerpo del difunto se vuelve un *locus* (Da Silva Catela, 2001) desde donde se estructuran otros, como la sepultura y los rituales que regulan el paso del sujeto de un ámbito profano a uno sagrado (Mauss, 1970). En efecto, las actitudes frente a la muerte y el morir, siguiendo a Philippe Ariés (1975), han ido variando a lo largo de la historia. Los restos pasan a ser portadores de identidad y memoria, material único e insustituible, merecedor de ser preservado (Somigliana, 2012)

Por último, considero que esta mirada colaborará también a pensar la materialización de estos cultos populares, como archivo de los pueblos, en tanto “espacios de autonomía cultural y de subjetivación” (Sá Valentim, 2016). Es en este sentido que el trabajo parte de una postura epistemológica que considera la importancia del conocimiento situado, es decir, de las postulaciones de saberes que no están desligados de su contexto ni de la subjetividad de quienes los emiten, sino por el contrario, “se sitúa en un contexto humano específico, es decir, en un espacio geográfico preciso, en un momento histórico determinado y en una estructura social concreta” (Wainsztoc y Derqui, 2003, p. 37) o, en palabras de Otto Maduro (1980), se trata de fenómenos socialmente situados y con un influjo en la sociedad en que se manifiestan.

Encuadre metodológico

Para el análisis de la santificación de *la Ramonita* parto de una perspectiva etnográfica, que tuvo en cuenta el trabajo de campo centrado principalmente

en la observación, las entrevistas en profundidad a los empleados del cementerio y las floristas que allí trabajan a diario (realizadas entre los años 2018 y 2020 a partir de mi trabajo final de licenciatura), y el análisis de documentación, como diarios, archivos virtuales y crónicas de la época, que permiten conocer las maneras en la que, desde la opinión pública y diversas producciones artísticas, se fue articulando la historia de esta santa y su biografía-hagiografía.

Llevo adelante la reflexividad, tomando en cuenta tanto los aportes de la antropología, la sociología y la historia en relación con el morir, la muerte y la religión, como aquellos aportes de la antropología en general, que proponen una mirada desde los márgenes de la vida social.

Santos de la vida pública: tramas de su emergencia

Hace tiempo que somos testigos de un crecimiento de la diversidad religiosa en Argentina. La emergencia de un gran espectro de expresiones religiosas populares es posible a causa de diversos acontecimientos que dieron lugar a un complejo proceso de secularización y desinstitucionalización de la religión. Estas expresiones son prácticas religiosas no oficiales, no dirigidas por el discurso experto o político, y no siempre reconocidas por las instituciones ortodoxas.

Las "prácticas de sacralización de los sectores populares" son modalidades del pluralismo religioso y remiten a formas y modalidades de vinculación ante lo considerado como "sagrado", por fuera de cualquier relación con las instituciones religiosas consolidadas. Según la amplia bibliografía sobre el tema, emergen en situaciones críticas en las que los cambios y transformaciones a nivel social, político, económico y cultural, repercuten específicamente en estos sectores, produciendo un distanciamiento de las pertenencias institucionales.

Durante el siglo XX y principios del XXI, en el marco de las grandes transformaciones culturales y socioeconómicas que surgen como producto del proceso de globalización, se ha reafirmado la presencia de lo religioso en la vida social. El fenómeno religioso ha sufrido transformaciones. De la mano de estas, el proceso de secularización ha abierto nuevos y variados modos de pensar, actuar y sentir, en la emergencia de un pluralismo religioso. En este marco se va generando una desregularización de las creencias, un pluralismo religioso que aflora, y se instala en la sociedad una modalidad de creencias que otorga sentido a las necesidades y demandas de los sectores populares en particular, pero que no se limita solo a ellos.

Específicamente la santificación ocurre cuando algunos personajes particulares son exaltados por la comunidad después de muertos: se hacen "milagrosos". Se trata de la emergencia de figuras "no oficiales" a las

que se les rinde culto. Estos son muertos apropiados y adoptados por la comunidad local y que, característicamente, comparten rasgos con esta, como la estigmatización en vida o el ser víctimas de la violencia, (estatal, intrafamiliar, de género). Aquellos acontecimientos que pueden “dar vida” a los santos populares son variados. Aquí particularmente me interesa exponer un caso que se relaciona con una “muerte pública indigesta por su drama y su violencia” (Freitas 2007, pp. 66-67), una “mala muerte”.¹ Es en este sentido que, para el caso de la santificación de *la Ramonita*, “la muerte tiene un protagonismo y agencia relevante. Las individualidades santificadas suelen encarnar a víctimas que “no sintonizan con el orden social o político” (Flores Martos, 2014, p. 117).²

Como planta Semán (2021) estas devociones “no se hacen presentes en templos, apenas en altares a veces públicos y a veces domésticos. Pero desde el punto de vista de los habitantes del barrio las devociones son omnipresentes y están al orden del día” (Semán, 2021, p. 56). El caso que nos ocupa está emplazado en un cementerio público de la ciudad de Córdoba. Si observamos los cementerios vemos que en ellos conviven ritos católicos y populares. El que nos convoca, San Vicente, es un espacio en el que las prácticas funerarias comprenden un complejo sistema de ritos donde se conjugan influencias de diverso origen, que sufren transformaciones propias del lugar, de la clase social y del medio cultural. Hay una multiplicidad de formas.

En la materialidad de este cementerio se pueden observar algunas tumbas más intervenidas que otras. Esto está directamente relacionado, por una parte, con la acción de los deudos sobre esas tumbas y por otro, por la acción del Estado, en este caso los empleados del cementerio, en el mantenimiento del predio. Así, las tumbas más abandonadas, ubicadas en sectores relegados del mantenimiento, sugieren que esos restos han perdido su dimensión subjetiva. Si bien no todas son tumbas anónimas y varias de las que están en estos sectores conservan sus nombres o sus retratos, uno podría preguntarse si remiten a algo más que a sí mismas, como una especie de signo vacío que no recupera otra cosa más allá de su materialidad de signo.

1 Aquí cabe mencionar que Eloísa Martín, en su investigación sobre las tensiones entre fans y devotos de Gilda (2003), propone un punto de vista más matizado respecto de cómo nace un santo. Ella expone que no es sólo la muerte trágica o la capacidad de obrar con milagros la que la inscribe como santa; por el contrario, el Don es anterior a la muerte y la muerte apenas lo confirma y lo consolida. Su trabajo colabora a pensar la complejidad de la santificación popular y problematizar las definiciones de religiosidad popular, teniendo en cuenta los límites difusos y muchas veces más abarcativos y complejos que la concepción moderna.

2 Ejemplos concretos de santos populares que han ganado gran visibilización en Argentina son el Gauchito Gil, La Difunta Correa, Ceferino Namuncurá, Gilda, San la Muerte, San Cayetano, La Virgen Morena, La Virgen de Luján, La Virgen de Itatí, entre otras.

De manera opuesta, los sectores priorizados, aquellos que la gente elige para sepultar y visitar, y que los deudos frecuentan más seguido, conservan esa subjetividad a partir del vínculo con los vivos. Es este vínculo, más allá de los cuidados que el Estado vierte en términos de salubridad y mantenimiento del predio, el que funciona como ese nexa "subjetivador" de las tumbas, que se ve reflejado en el espacio y los diversos sectores de la necrópolis.

Sin embargo, existe un sector particular del Cementerio San Vicente, que recibe el nombre de Cuadro L, que *hace tiempo no se elige para sepultar*,³ pero que recibe los cuidados de mantenimiento dado que allí está *La finada Ramonita*.

El cementerio San Vicente se anexa a la zona Este de la ciudad, en un contexto específico en el que los propios vivos son objetos de algún grado de abandono. Si hacemos una mirada desde los márgenes, vemos que la realidad física concreta del cementerio y sus alrededores, está definida por marcas de abandono y postergación a lo largo de la historia.

Las creencias, las prácticas y los discursos rituales locales enunciados en la santificación de *la Ramonita* en este cementerio "reconoce[n] o construye[n] una identidad y memoria ciudadana por medio de una contra-memoria colectiva" (Losonczy, 2001, p. 2).

Ramona Morales, una biografía brevísima

La biografía de Ramona Morales y la hagiografía de *la Ramonita* son contadas desde el año de su muerte (1934) por distintas crónicas de la época, escritores, poetas anónimos, diarios en sus secciones de policiales, o diarios actuales que hacen un recorrido por los personajes, mitos y leyendas de la provincia de Córdoba.

Diversos artistas cordobeses han plasmado su historia. Cronológicamente, Azor Grimaud en 1953 recupera en su libro *Duendes en Córdoba* relatos de la tradición oral; Mónica Ambort lo hace en *Córdoba: historias de locura, amor y muerte* en el año 2000; el cantante folclórico Aldo Monges escribió en 1973 la canción "Aquellos Cordobeses" y retrata en un pasaje la figura de Ramona: "Retrocediendo el tiempo allá en el B° Güemes, Ramonita Moreno la niña angelical, que por celos infundados de alguien que la amaba troncho su vida pura en el viejo abrojal [...]"; la dramaturga Sonia Daniel en el año 2006 la recordó en *El juego de las palomas*, obra ganadora del Concurso Provincial de Dramaturgia en el mismo año; la artista Cecilia de Medeiros en el año 2021 intervino la ciudad con su retrato, que a su vez integra la serie *Apariciones*, en un intento por mantener viva la historia oral de Córdoba.

3 Emplearé cursivas para referirme a las categorías nativas.

En este sentido, las bio- y hagiografías que circulan son mínimas –“mitologías mínimas” las llama Calavia-Saez (1996)–. En efecto, el culto a la Ramonita no se ha extendido fuera de Córdoba; sin embargo, se han proyectado sobre ella diversas escenas, interpretaciones, imágenes, guiones de diversos artistas y de la prensa construyendo las peculiaridades de su historia.

La biografía brevísima que se presenta a continuación es de elaboración propia y producto del análisis de estos diversos archivos que hay en torno a su figura, y se ha ampliado a partir de entrevistas que realicé a empleados del cementerio y floristas, quienes son testigos de su devoción.

Ramona Moreno vivía en la ciudad de Córdoba, en Barrio Güemes próximo al Observatorio, hoy zona céntrica. Actualmente el barrio tiene un tinte bohemio y artesanal, pero antes fue fangoso y pobre, plagado de ranchos en los laberintos de sus calles y cercado por las altas barrancas que abría el arroyo de la Cañada. Ramona era también pobre. A los veinticinco años se había separado de su marido. De ella se murmuraba en el barrio: *mujer de la noche, de vida libertina, mujer separada, tenía un amante*.

El desprecio se trueca en devoción cuando el viernes 11 de mayo de 1934, Ramona muere estrangulada a manos de su amante la noche previa a viajar a Buenos Aires donde se emplearía como mucama cama adentro. Dos niños descubren su cuerpo apenas enterrado y avisan a la policía. El crimen se resuelve rápido: sospechan del ex marido, pero luego es su amante quien no tarda en confesar haberla matado porque ella no quería permanecer con él, porque se iba de la ciudad: “Porque no quería quedarse, la maté” tituló el diario *El País* ese día. Se habló de un “crimen pasional”.

Al lugar donde se encontraron sus restos acudió una multitud entre curiosa y conmovida. El lunes siguiente al asesinato de Ramona, allí donde encontraron su cuerpo alguien llevó una vela, y luego siguieron otros: las ánimas del purgatorio son milagrosas. *la Ramonita*, como comenzaron a llamarla, se transformó rápidamente en depositaria de ofrendas, pedidos y agradecimientos. Así, todos los lunes, el día de las ánimas, aquel espacio de la ciudad de Córdoba, se llenaba de velas, pedidos y agradecimientos. Los vecinos aseguraban que *la Ramonita* les había cumplido sus pedidos, que ayudaba a los niños en la escuela, que solucionaba problemas sentimentales, que era milagrosa y que daba a conocer su presencia con señales.

La noticia se extendió hacia otros barrios. Por esta causa, los lunes, al caer la tarde, era frecuente ver, desde la bajada Julio A. Roca, ese sector completamente iluminado por las llamas titilantes de las velas.

Pero la ciudad creció y la barranca hubo de ser rellenada. Sin embargo, los devotos afirman que cuando llovía se abría una grieta justo en el lugar en donde había sido depositado el cuerpo. El culto de la Ramonita se trasladó al lugar donde fue sepultada: el Cementerio San Vicente, donde

las flores y numerosas placas dan testimonio del agradecimiento por alguna gracia concedida.

Esta es una biografía brevísima: no hay muchos más datos de la figura de la que hoy es Santa; es una historia acotada a un barrio o quizás a varios barrios de la ciudad. Y es una historia silenciosa, que, en vez de crecer en resonancia con los años, fue languideciendo, se fue haciendo cada vez menos audible.

Hoy, 88 años más tarde, los asistentes a las visitas guiadas que se promueven desde la Municipalidad bajo el rótulo "La noche de los cementerios" (que para el caso de este cementerio las visitas se realizan durante la siesta por cuestiones de seguridad) pueden leer, entre los carteles informativos que relatan sucintamente la historia de esta mujer, uno en particular: "Primera víctima de femicidio del siglo XX". Quién sabe si con ello no empieza otro tramo de la agencia de *la Ramonita*.

La Ramonita está en el centro de lo que nos convoca. Su hagiografía se construye a partir de los diversos testimonios que existen sobre sus milagros *post mortem*.

Figura 1. Recortes del diario *El País*



Fuente: *El País* (12 de mayo de 1934, p. 14).

Contextualización histórica del momento de la emergencia del culto

El asesinato de Ramona Morales se produce en 1934. ¿Pero qué estaba sucediendo en Córdoba ese año? La década de 1930 comienza con las repercusiones de la crisis económica de Estados Unidos del 29 y en los años 30 se

produce el golpe de Estado cívico-militar que derrocó al presidente radical Hipólito Yrigoyen. Se inicia así un ciclo de militarización política, “La Década Infame”, a la que le siguieron otros cinco golpes de Estado más. En una entrevista realizada a César Tcach⁴ en el diario *La Nueva Mañana*, el historiador comenta:

El golpe del 30 marca un ciclo de militarización política. Las FF.AA. ocuparán por casi 60 años un papel central en la política argentina. Al mismo tiempo se produce una clericalización de los militares (los liberales y masones dentro de las FF.AA. casi todos fueron dados de baja). Por otra parte, tuvo lugar la acordada de la Corte Suprema de Justicia que vino a legitimar los gobiernos militares (comúnmente conocida como “Doctrina de los gobiernos de facto”), esto tuvo consecuencias desastrosas para institucionalidad de la nación (Colazo, 6 de junio 2019).

En un nivel local, en Córdoba, los primeros cinco años de esta década también se signaron por la crisis económica:

Contemporáneamente al golpe militar de 1930, la profunda crisis económica de comienzos de la década impactó negativamente en la economía provincial. Esta, desde fines del siglo XIX, se había caracterizado por el protagonismo de la región sureste inserta de lleno en el modelo agroexportador, mediante su participación como productora de cereales y carnes. Sin embargo, los efectos de la crisis de 1930 se manifestarían en una caída de la demanda externa y de los precios de las materias primas, entre las que se encontraron los principales productos de exportación cordobeses, como los cereales, el lino y la carne (Bergia, 2009, p. 1)

Los efectos de la crisis económica dejarían de sentirse, o comenzarían a disiparse a hacia 1935, momento a partir del cual la expansión de la agricultura siguió su desarrollo positivo hasta fines de la década del treinta. Es en este contexto general, en 1934, que se produce el asesinato de Ramona Morales y surge su culto en el cementerio. Un momento específico en el que aparecen “habilitaciones, emergencia de composiciones y sensibilidades realizadas” (Semán, 2021, p. 8).

Desde ese tiempo a esta parte, el culto de la Ramonita sigue vigente, se mantuvo con más o menos devoción de acuerdo al momento histórico que se atravesó: no solo la faz policiaca y represiva, sino también

4 César Tcach es doctor en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba e investigador principal del Conicet.

períodos en los que hubo etapas de aumento de la presencia del Estado como Estado de Bienestar, con inéditas mejoras de las condiciones de vida y laborales de los sectores populares.

El culto en el Cementerio San Vicente

Cuando *la Ramonita* fue inhumada en el Cementerio San Vicente, el culto se trasladó a su tumba. Quienes trabajan allí, los empleados y las floristas, atestiguan este acontecimiento:

Cuando la enterraron en el cementerio unas chicas estudiantes le pedían que la ayudara a estudiar y les cumplía los milagros. Si vos vas a la Ramonita está todo lleno de cadenitas, carpetas, millones de regalos que le dejan (Ex empleado, marzo 2018).

Los solicitantes y *la Ramonita* están involucrados en un sistema de reciprocidad. Los primeros acercan ofrendas de todo tipo y oraciones a la tumba de *la Ramonita*, y esta se los retribuye en forma de favores o milagros. Luego, el solicitante le acerca un exvoto, un agradecimiento, en forma de placa:

Acá los que vienen son estudiantes de la facu y le piden por los exámenes, tesis. Las plaquitas “gracias por la tesis”, “por el milagro” la mayoría son todos estudiantes. Vienen y le dejan las libretas, todo (Delegado, noviembre 2018).

Es en el momento de la producción de la eficacia del culto –el milagro– cuando se configura el pasaje de Ramona en santita popular, figura religiosa. Las placas de agradecimiento colaboran con esta construcción. También las narraciones de los milagros y los diversos relatos de los solicitantes, como datos de primera mano, testimonios directos que perpetúan y sostienen el culto. Los relatos transmitidos que atestiguan la eficacia del santo contribuyen a su legitimación, reproducción y permanencia. Opera aquí lo que Marcel Mauss (1979) denominaba “intercambio recíproco”, el dar, recibir y volver a dar, la “economía del Don”, como forma de intercambio y reciprocidad.

Quienes frecuentan el cementerio son definidos por los empleados en los siguientes términos: “A San Vicente viene toda la gente pobre, humilde, si se lo puede definir por eso [...]” (Capataz, junio 2018). La adjetivación se hace análoga al territorio: “[...] el cementerio no es un lugar visto [...] [el] Cementerio de San Vicente es un cementerio olvidado, el cementerio de los pobres” (Ex empleado, marzo 2018).

En la ciudad de Córdoba hay dos cementerios públicos. Uno ubicado en un barrio céntrico de la ciudad, el San Jerónimo, y este, el San Vicente, ubicado en la zona Este de la ciudad, rodeado de barrios considerados como espacios delictivos, del narcotráfico, las llamadas zonas rojas.

Los empleados del cementerio, hacen una distinción entre *el cementerio de los pobres* (San Vicente) y el *de los nariz parada* (San Jerónimo). La pertenencia y la apropiación de *la Ramonita* aparece también en este discurso: “Si vas al San Jerónimo, ahí están todos los gobernadores, pero acá sólo la Ramonita” (Liliana, 2018). La idea se repite con el delegado: “Pero es lo único que tenemos, la pobre Ramonita” (Delegado, 2018).

La representación de los empleados del cementerio reivindica la figura de *la Ramonita* casi como un emblema de clase en contraposición con el otro cementerio y esa otra clase. Lo que aparece aquí es algo que pareciera definirse fuertemente en contraposición: acá y allá, y que se relación con un nosotros/ellos. *La Ramonita* termina siendo indirectamente un núcleo de identificación: la proximidad cimenta la fe en el santo popular y debe entenderse como una cierta comunidad de experiencias.

Un rasgo importante es que *la Ramonita* era una mujer que provenía de un lugar moralmente criticado por la sociedad, de un lugar no legitimado por la virtud sino todo lo contrario, de lo que se considera un vicio: era pobre, algunos decían que era prostituta, *una mujer de la noche, una mujer mal vista para la época*. Su femicidio es una especie de espejo que refleja una situación de vulnerabilidad y de injusticia hacia las mujeres pobres, hacia quienes reciben una condena moral. No se trata aquí de que *la Ramonita* se haya hecho santa por su sufrimiento y que así purificó su alma, sino que el sufrimiento posibilita y construye el vínculo de identificación. Esta figura marginada socialmente y silenciada adquiere su nombre entre la gente: *la Ramonita*, con el matiz afectuoso del diminutivo. En su culto, el milagro “está a la orden del día [...] y la esperanza no es infundada: el intercambio con lo sagrado es incesante y por eso los milagros no son nunca extraordinarios, y finalmente, ocurren” (Semán, 2021, p. 13).

Figura 2. Tumba de la Ramonita con placas de agradecimientos y exvotos



Fuente: *Destino Córdoba* (30 de agosto 2019).

El pasaje que opera en esta santificación transita de la pasividad a la actividad, lo cual implica *poder*. Se le atribuye a la que fue víctima, un poder: el de beneficiar. Como primer y hondo rasgo de sincretismo (otra de las características propias de la religión popular) sigue presente en los sentidos que informan este culto la marca de que la bondad tiene que ver con ayudar a otros. Los valores de bien y mal siguen vigentes en el hecho de que *la Ramonita* ayude a quienes lo necesitan y hacen los rogativos. Hay otros más evidentes como el hecho de que se le rinda culto el día de las ánimas, la presencia de la cruz en su tumba, las flores y las velas que se le ofrendan. Su culto se expresa con formas cristianas. Me interesa destacar el primer rasgo, que se vincula a esa contraposición que hay entre las valoraciones que recibía Ramona Morales en su existencia y estas actuales por las que se la venera. Pero además, y en este sentido de redención, el tipo de ayuda que se le solicita (o parte de ella, pues muchas placas se limitan a agradecer por el favor otorgado) está vinculado al éxito en los estudios mayormente, la protección a sirvientes, jugadores de quiniela, mujeres a punto de casarse. Se trata de un carácter cotidiano y existencial por el que se recurre a *la Ramonita*, lo que brinda una pauta, por un lado, de los atributos se le confieren a esta figura de culto y por el otro lado, las preocupaciones, deseos y necesidades de quienes recurren a ella.

Me parece pertinente e interesante pensar su tumba como un archivo. La tumba con las placas de agradecimientos por los “milagros”, “por el hijo”, “por los estudios” son expresiones de una comunidad en la que se

materializa un “conjunto de prácticas y de espacios de autonomía cultural y de subjetivación que emergen dentro de fuerzas culturales y políticas de imposición local y /o global, y que sutilmente se le resisten” (Sá Valentim, 2016, p. 312). La santificación popular actúa como expresión de cultura, como forma de protesta social, como soporte para la memoria (social) a partir de atestiguar una carencia, un desamparo.

Alcance del culto y patrimonialización(es)

Un elemento más que me parece significativo considerar es el alcance del culto a *la Ramonita*. En este sentido, resulta interesante señalar que el Estado se ha implicado con su figura de una forma más explícita y de otra más implícita. La última tiene que ver con el mantenimiento que hacen los empleados del cementerio en el espacio y en particular en el sector de su tumba a diario. Se trata de un cuidado que es “estatal” en tanto lo llevan a cabo agentes estatales, los empleados del cementerio, pero relacionado directamente con el conocimiento sobre el culto (incluso algunos de los empleados son devotos de ella).

La necrópolis ocupa 47 hectáreas y una de las tareas que más se realiza es cortar el pasto. Por falta de personal e insumos, los empleados operan con una lógica propia de trabajo que consiste en priorizar los lugares más visitados por los deudos: “Ahí no va mucha gente, pero sí van a la finada Ramonita, entonces, se corta (el pasto) por la Finada Ramonita” (Jefe de Flota, 2019). Si bien el sector en donde se ubica su tumba ya no es un sector elegido para sepultar por los deudos, se le corta el pasto porque allí está *La finadita*.

No se conocen, desde su muerte hasta la actualidad, otro tipo de intervención estatal en su tumba o en el cementerio en relación con su figura. Sin embargo, el pasado mes de agosto del 2021, la tumba de *la Ramonita* fue intervenida por un artista, en el marco de los 150 años de la creación del barrio San Vicente. Con este acto, las autoridades municipales pretenden convertir la necrópolis en un lugar de visita histórica. La gestión actual de la Municipalidad de Córdoba, que asumió en diciembre del 2019, está promoviendo una revalorización de las intervenciones barriales, en el marco del programa *Identidad Barrial*.⁵

Ahora, lo interesante es ver qué hizo en esta ocasión el Estado (la Municipalidad en este caso) con la intervención sobre la tumba de

5 Sobre esto cabe una aclaración: la intervención de la Municipalidad es otra cara de la identidad, porque está dirigida a un colectivo barrial, pero, sin embargo, busca anclar en un referente particular, *la Ramonita*, quizás por suponer o entender que esa figura representa al barrio. Hago mención porque me parece que este hecho da otro indicio de la popularidad de la figura.

la santa y con lo que uno se encuentra es con que “limpia”, “despoja” de la tumba de *la Ramonita*, las expresiones de su altar, para darle otro tipo de estética acorde, en todo caso, a otro tipo de intereses que no necesariamente son la de sus devotos.⁶ Las velas, las cartas, las flores, y diversos implementos que acompañaban la cruz sobre su tumba (ver Figura 2) desaparecen. No así la totalidad de las placas de agradecimiento.

Figura 3. Tumba de la Ramonita intervenida



Fuente: Archivo *Diario La Voz del Interior* (agosto 2020).

Aquí podría pensarse entonces en lo que plantea Rufer (2018), la diferencia entre “hacer memoria” de los devotos de *la Ramonita*, y el “exhibir cultura” por parte del Estado. Los aportes del autor me resultan particularmente interesantes para pensar la importancia del pasado tanto como recurso poético,

6 Ningún devoto tuvo participación en este acto.

como político y, entonces, en los diversos procesos de patrimonialización que circundan la figura de *la Ramonita*.

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, p. 32). Así, los devotos de *la Ramonita* pretenden encarnar en su figura un bien y un patrimonio propio. Este, en tanto construcción social, “sirve para sacralizar discursos en torno a la identidad a partir de referentes-reliquias que guardan una relación metonímica con la externalidad cultural percibida, en el plano del tiempo” (Prats, 2006, p. 1). Los devotos se ocupan de enfrentar la discontinuidad de la memoria, el olvido y el anonimato surgidos, en este caso, de la violencia política y social.

En cambio, la patrimonialización que propone la gestión de turno pareciera querer “vitrinalizar” esta identidad, asediando “las formas más contingentes y ocasionales de memoria” (Rufer, 2018, p. 136). Siguiendo a Prats,

es como si el patrimonio tuviera dos caras, una hacia afuera y otra hacia adentro. Las dos juegan en el proceso de construcción identitaria. La cara interior tiene que ver principalmente con la memoria, creada y recreada, compartida por unos y no necesariamente por otros, o sí, sujeta a intereses, instrumento de diálogo, de debate, de confrontación en la dinámica social. La cara exterior es un reflejo de la construcción social global del patrimonio y es percibida de acuerdo con sus mismas reglas (2006, p. 75)

En cualquier caso, el Estado irrumpe como representante de una identidad, no como expresión de la identidad misma.

Sin embargo, cabe aclarar que pareciera haber en esta irrupción estatal sobre la tumba de *la Ramonita*, una actualización respecto de la forma en la que se ha tratado su muerte. Junto a su tumba también se ha colocado un banco rojo (ver Figura 4), que simboliza y sensibiliza contra la violencia de género y el femicidio, y también una leyenda que versa que *la Ramonita* fue “la primera víctima de femicidio del siglo XX” y confirma que “hoy los vecinos le rinden culto periódicamente”.

La Ramonita representa aquí ese reclamo de justicia. La condición de víctima es la exhibición de algo que está mal, que en términos absolutos no debería ser. La comunidad la reivindica en la creencia en su milagrosidad. Es ese el reclamo de justicia: la concepción de lo que no debería ser. Se reivindica, hace milagros. Hay un sentido reivindicatorio en santificar a esta víctima de la violencia injusta, incluso a pesar de ser la característica de este personaje, uno de esos rasgos es ser moralmente repudiable para la época. El Estado también la reivindica, como la primera víctima del siglo XX.

Figura 4. Incorporación del banco rojo en la entrada de la tumba



Fuente: Archivo personal (marzo 2022).

Entre el discurso y la acción concreta que la gestión de turno invierte en y sobre la tumba de *la Ramonita* pareciera existir un avance discursivo, mediado por la agenda de luchas y la visibilización actual de los casos de femicidios, al reivindicar la muerte de *la Ramonita* como uno de ellos y no como el producto de un “crimen pasional”, como anteriormente se lo clasificaba. Pareciera entonces que la agencia de *la Ramonita* en esta intervención y desde la perspectiva del Estado estuviera ligada directamente a la reivindicación de una lucha que hace tiempo se viene expresando en la arena pública. Sin embargo, las formas y las razones de su la emergencia del culto, como hemos visto, abarcan un escenario más complejo.

Después de medio año de la puesta en valor de la tumba de *la Ramonita*, me acerqué al cementerio para registrar el recorrido que este proponía, en el marco de “La noche de los cementerios”. La municipalidad de Córdoba propone una fecha al año para que se visiten los cementerios públicos de la ciudad. Promueve este evento, como “una nueva oportunidad para adentrarse en los aspectos más relevantes de la historia política, arquitectónica, artística, religiosa y mítica de nuestra ciudad” (Córdoba Turismo, 16 de marzo 2022). La entrada es libre y gratuita. La página oficial de la Agencia Córdoba Turismo presenta recorridos guiados por los

hitos más relevantes de cada cementerio, las tumbas de reconocidos gobernadores de nuestra provincia, los mitos urbanos como La Ramonita de San Vicente, el Memorial de los Desaparecidos, el cementerio de los disidentes, religiosos e inmigrantes y la masonería en el cementerio Del Salvador y el Cementerio San Jerónimo. También un recorrido especial por los cementerios judío y musulmán, únicos en el mundo por estar juntos ubicados en el mismo espacio (Córdoba Turismo, 16 de marzo 2022).

La invitación hace referencia, entre otras cosas, a la tumba de *la Ramonita* como un mito urbano. En general, esta nota que describe las actividades que se realizarán tiene un tono sensacionalista, describe los cementerios como sitios tenebrosos,⁷ y busca inducir a la participación del evento a partir de generar curiosidad sobre el tema. Hay aquí toda una apelación al sentido común sobre los cementerios al no reconocer, por ejemplo, el culto a *la Ramonita* como una relación real (no mítica) de intercambio concreto que adquiere un sentido particular y hondo para los devotos. Confluyen una serie de cuestiones de época y de lógica urbana en la intervención de este nuevo actor que (re)construye esa santificación, y admite, dentro del Estado, múltiples sujetos generando diversos sentidos.

Aquí podemos hacer una distinción entre las intervenciones estatales en torno a la figura de *la Ramonita*. Por un lado, los empleados del cementerio vierten sus cuidados del espacio poniendo énfasis en los sitios más visitados, entre ellos, la tumba de *la Ramonita*. Operan así, como “agentes santificadores” (Frigerio y Rivero, 2003, p. 16), es decir, al igual que los devotos, organizan, ordenan, cuidan, limpian su tumba, mantienen el espacio que la rodea. Por otro lado, el Estado, específicamente la municipalidad, realiza una intervención que no está dirigida explícitamente al cuidado de la tumba y al reconocimiento del culto, sino a la exaltación de la tumba de *la Ramonita* como propaganda del proyecto en el que se inscribe una puesta

7 La nota se titula: “Buuuuu...!!! vuelve la ‘Noche de los Cementerios’”.

en valor del barrio, la creación de un espacio de visita histórica y la figura de Ramona Morales como la primera víctima del femicidio del siglo XX. Es en ese hacer que borra y desplaza la compleja trama de sentidos que se crean y re-crean alrededor de su figura de santa milagrosa.

Sin embargo, seis meses más tarde de la puesta en valor, me encuentro con una tumba totalmente re-intervenida por los devotos que le rinden culto. Sobre ella se re-inscribieron las prácticas y expresiones que habían sido removidas meses anteriores, la tumba vuelve a adquirir su estética característica y se observan, nuevamente, ofrendas de todo tipo: cartas, pañuelos (uno de ellos manchado con sangre), carpetas, estampas, frascos con flores, flores de plástico, velas, rosarios, todos estos, rastros de gracias concedidas. La tumba como santuario, como archivo, como lugar de memoria, que es central en este tipo de devoción, es el soporte material de todo el valor simbólico y de los atributos de santidad otorgados a *la Ramonita*. Es allí, en su tumba, donde el rito se cumple, y al hacerlo se reelabora no sólo toda una versión de su pasado, sino que en ella se va materializando una serie de señales que la diferencian de las demás: ofrendas, exvotos, cuidados.

Figura 5. Tumba de la *Ramonita* el día de "La noche de los cementerios"



Fuente: Archivo personal (marzo 2022).

Consideraciones finales

A lo largo de esta exposición, he intentado arrojar luz sobre una de las tantas expresiones de religiosidad que conviven en el variado y diverso universo de significaciones y representaciones religiosas. El caso particular de la santificación popular de *la Ramonita*, en un cementerio público de Córdoba, nos permite adentrarnos en el mundo del pluralismo religioso. Para ello, fue necesario situar esta práctica en las coordenadas socioculturales y temporo-espaciales de su ocurrencia.

La santificación popular que opera en el cementerio de San Vicente nos habla de un proceso de patrimonialización cultural no dirigida por el discurso institucional, surgida “desde abajo”, con protagonismo de las capas populares. Estas formas de muerte y de violencia que se ritualizan en los cementerios urbanos son prácticas mortuorias que reconocen o construyen una identidad y memoria ciudadana por medio de una “apropiación contrahegemónica” que hace aflorar la cultura como un proceso de disputa sobre el poder.

El culto a *la Ramonita* se ocupa de enfrentar la discontinuidad de la memoria, el olvido y el anonimato surgidos de la violencia social y política, y al que se le adhiere un público popular que se encuentra en comunidad emocional.

El trabajo acerca la lupa sobre un cementerio público y parte del presupuesto de que el lugar de los muertos no es sólo un lugar físico, sino también un lugar social. Destaco, entonces, que los cementerios no son sólo espacios reservados a la muerte, a la memoria y al recuerdo. Son también escenarios de diversos imaginarios colectivos en los que se manifiestan diversas prácticas, son lugares de reivindicación. En ellos operan diversos modos de relaciones que hacen del espacio una “zona de contacto” en donde conviven una diversidad epistemológica y una pluralidad de conocimientos. Desde esta perspectiva, el cementerio es un sitio en donde las diferencias de un espacio-tiempo determinado “se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada línea de acción” (De Sousa Santos, 2009, p. 114).

Por otro lado, se ha puesto la atención en lo que ocurre cuando el Estado interviene en la tumba de una santa popular. Si bien la acción de intervención que hace la municipalidad sobre la tumba de *la Ramonita* a 88 años de su muerte, que la reconoce como la primera víctima de femicidio del siglo XX, podría pensarse como un esfuerzo de “reparación histórica”, en ese exhibir de su tumba, olvida, oculta, o no termina de iluminar y reconocer las expresiones y las tramas complejas que originan su culto. Lo que le importa al Estado con su intervención está más ligado a la propaganda de su proyecto de puesta en valor, que al reconocimiento de *la Ramonita* como santa.

Registrar estos fenómenos de sensibilidad popular e irrupción estatal permite reconocer y visibilizar el pluralismo religioso, y en particular

este tipo de culto popular, esta realidad frecuentemente “suprimida o marginada de la tradición occidental [...] equivale también, a ser conscientes del hecho de que la diversidad de experiencia mundial es inagotable” (De Sousa Santos, 2018, p. 115).

Fuentes consultadas

- Ambort, Mónica (2000). *Córdoba: historias de locura, amor y muerte*. Córdoba: Editorial Op Oloop.
- De Medeiros, Cecilia (s/f). *Observatorio Ramona Moreno. Apariciones. Mayólica ubicada en calle Mariano Moreno esquina San Luis. Córdoba, Argentina*. <https://www.ceciliademedeiros.com.ar/afuera/observatorio-ramona-morero/>
- Destino Córdoba* (30 de agosto 2021). Barrio Güemes y sus personajes: La Ramonita Moreno. <https://www.destinocordoba.com.ar/2021/08/30/barrio-guemes-y-sus-personajes-la-ramonita-moreno/>
- El resaltador* (17 de abril 2023). La Ramonita, un mito popular cordobés. <https://elresaltador.com.ar/la-ramonita-un-mito-popular-cordobes/>
- Grimaut, Azor (1953). “*Duendes en Córdoba*”. Córdoba: Ediciones Del Boulevard.
- Migliore, Alicia (2 de mayo 2020). La Ramonita, santa nuestra. *Comercio y Justicia*. <https://comercioyjusticia.info/opinion/la-ramonita-santa-nuestra/>
- Municipalidad de Córdoba (s/f). *El asesinato de Ramona Moreno y su transformación en La Ramonita como personaje de culto para los vecinos de la ciudad de Córdoba*. Programa Historia Oral Barrial. Oficina de Historia y Memoria. Secretaría de Cultura. <https://documentos.cordoba.gob.ar/MUNCBA/AreasGob/CULTURA/P-HISTORIA-ORAL-BARRIAL/La-Ramonita-como-personaje-de-culto.pdf>
- Ruggia, Bianca (11 de junio 2022). La Ramonita, santa icónica. *Ser Argentino*. <https://www.serargentino.com/gente/leyendas-urbanas/la-ramonita-santa-iconica>
- Tosello, Lisandro (29 de agosto 2020). A 86 años de su femicidio, la memoria de Ramonita Moreno sigue vigente entre los cordobeses. *La Voz*. <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/a-86-anos-de-su-femicidio-memoria-de-ramonita-moreno-sigue-vigente-entre-cordobeses/>

Referencias

- Amegeiras, Aldo Rubén (2008). *Religiosidad popular, creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Los Polvorines: Universidad

- Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Ariès, Philippe. (2017). *Historia de la muerte en occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.
- Auyero, Javier (1999). Performing Evita: a tale of two Peronist women. *Journal of Contemporary Ethnography*, 27(4), 461-493.
- Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres: Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Ortiz Bergia, María José (2009). El intervencionismo estatal en el espacio provincial: construcción de políticas laborales en Córdoba, 1930-1943. *Población y Sociedad*, 16(1), 151-185.
- Calavia Sáez, Oscar (1996). *Fantasmas Falados: Mitos e Muertos no Campo Religioso Brasileiro*. Campinas: Editorial da Unicamp.
- Carozzi, María Julia (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.
- Chapp, Ma. Ester (1991). La recuperación de la experiencia religiosa en el pensamiento sociopolítico. En Chapp, María Ester et al. *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Colazo, Flavio (6 de junio 2019). El golpe del 30 y la “Década Infame” desde el trágico presente. *La Nueva Mañana*.
- Córdoba Turismo (16 de marzo 2022). Buuuuu...!!! vuelve la “Noche de los Cementerios”. <https://www.cordobaturismo.gov.ar/buuuuu-vuelve-la-noche-de-los-cementerios/>
- Da Silva Catela, Ludmila (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de la reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Das, Veena y Deborah Poole (2008). El Estado y sus márgenes, etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur: la invención del conocimiento y la emancipación social*. José Guadalupe Gandarilla Salgado (ed.), México: Siglo XXI/CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En *Construyendo las Epistemologías del Sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas* (pp. 303-342). Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Vol1.pdf.
- Dri, Rubén (2003-2004). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo I y II. Buenos Aires: Biblos.
- Flores Martos, Juan Antonio (2014). *Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos*

- milagrosos y muertos adoptados. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (02), 115-140. DOI:10.11156/aibr.090202.
- Freitas, Eliane Tania (2007). ¿Cómo nace un santo en el Cementerio? Muerte, memoria e historia en el noroeste de Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 9 (9), 59-90.
- Frigerio, Alejandro y Carlos Rivero (2003). San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares. Ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.
- Gayol, Sandra y Kessler, Gabriel (2011). La muerte en las ciencias sociales: una aproximación. *Memoria Académica*, 25(1), 51-74. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10667/pr.10667.pdf
- Hernández, Gil Manuel (2008). Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. *La Torre del Virrey: Revista de Estudios culturales*, 5, 27-38. <http://www.latorredelvirrey.es/pdf/05/gil-manuel.pdf>.
- Losonczy, Anne Marie (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
- Maduro, Otto (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Euménicos.
- Martín, María Eloísa (2003). En torno a la tumba de Gilda: fanáticos devotos de una cantante popular argentina. Ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, 14 a 18 de Julio de 2003.
- Martín, Eloísa (2007). "Religiosidad popular": revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 15, 1-9.
- Mauss, Marcel (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral.
- Prats, Llorenç (2006). La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias. En *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 58, 72-80.
- Raggio, Silvia María (2002). Reseña de Da Silva Catela, Ludmila *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de la reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. Ediciones Al Margen, La Plata. *Revista Sociohistórica*, 11-12.
- Rufer, Mario (2018). La memoria como profanación y como pérdida. *A contracorriente*, 15(2), 149-166.
- Semán, Pablo (2000). A "fragmentação do cosmos": um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da

- Grande Buenos Aires. [Tesis de doctorado en Antropología Social]. Universidade Federal de Rio Grande do Sul.
- Semán Pablo (2021). *Vivir la Fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Somigliana, Maco (2012). Materia oscura: Los avatares de la antropología forense en Argentina. En *Historias desaparecidas. Arqueología, Memoria y Violencia política*. Córdoba: Encuentro.
- Valentim, Cristna Sá (2016). Ciwewe. Cultura y poder en una canción cokwe del este de Angola colonial, 1955. *Revista de Antropología Social*, 25(2), 281- 316.
- Wainsztok, Carla y Derqui, Felipe (2003). La religión como una forma de racionalidad: el caso de San Cayetano. En Dri, Rubén (coord.), *Símbolos y Fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* (pp. 35-52). Buenos Aires: Biblos.