

Devenir histórico y juridicidad emergente: espacialidad simbólica en Santa María (Argentina)

Historical development and emergent legality:
symbolic spatiality in Santa María, Catamarca,
(Argentina)

BÁRBARA MARTÍNEZ*

Resumen

En este artículo exploro las categorías de alteridad y las discontinuidades en el espacio de los cementerios de Santa María, Lampacito y San José, en el Departamento de Santa María, Catamarca, Argentina, como producto del devenir histórico y de innovaciones en la normativa cristiana. Enfatizando en las articulaciones entre la práctica social, las categorías sociológicas y las taxonomías

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
CONICET. Puan 480 oficina 465 (1197). Buenos Aires, Argentina.
E-mail: bmartinez@filo.uba.ar

sobre los muertos, analizo cómo la reciente homogeneización del espacio es interpretada en términos de alianzas entre los sectores que detentan el poder local, en un contexto donde buena parte de las personas se ven a sí mismas recibiendo un trato desigual por parte de la Iglesia. Por ello, propongo la existencia de una vinculación, más relacional que absoluta, entre las representaciones acerca de la sociedad de los vivos y la de los muertos. En el trabajo relaciono dos tipos de fuentes: mi propia etnografía y las versiones del Código de Derecho Canónico editadas en 1917 y 1983.

Palabras clave: espacio, muertos, categorías sociológicas, normas jurídicas.

Abstract

In this article I explore the categories of otherness and space discontinuities in the cemeteries in the towns of Santa María, Lampacito and San José, in Santa María Department, Catamarca, Argentina, as a result of historical development and innovations in the Christian normative. Emphasizing on the articulations in the social practice, sociological categories and dead taxonomies, I analyze the way how the recent space homogenization is understood in terms of alliances between sectors holding the local power in a context wherein many people see themselves receiving unequal treatment from the Church. Therefore, I propose the existence of a connection quite relational rather than absolute between representations about the living and dead societies. In this work two types of sources are related: my own ethnography and the versions of the Code of Canon Law edited in 1917 and 1983.

Key words: space, dead, sociological categories, legal norms.

Introducción

En este trabajo exploro el papel primario de los cementerios como espacios circunscriptos ritualizados que expresan clasificaciones sociales y narrativas sobre la ideología de los grupos dominantes (Ferguson y Turnbull 1996). Estas características los constituyen como medios privilegiados para la investigación de las transformaciones que promueve el devenir histórico en las categorías sociológicas. Además, al percibir los cementerios como terreno de disputas de lógicas simbólicas, es posible revisar cómo los cambios inciden en las interpretaciones sobre la organización de la sociedad y la distribución del poder en su interior.

La literatura antropológica especializada ha producido fructíferas investigaciones sobre marcaciones étnicas del espacio en el contexto mortuario de aldeas indígenas (López García 2007) y en las grandes urbes (Canelo 2011). Los trabajos históricos, por su parte, aportaron valiosa información sobre las relaciones entre rituales de muerte, disposiciones sobre los cuerpos y los intentos por legitimar un orden instituido (Ferreiro 1999). Pero las cosas parecen ser aún bastante más complejas cuando la mirada se afina para prestar atención a los criterios de exclusión e inclusión que expresan condiciones étnicas y jurídicas del fallecido cuando las fronteras políticas son amenazadas (Caretta y Zacca 2010).

En este artículo analizo cómo las taxonomías sobre los muertos, las categorías de alteridad

y las discontinuidades en el espacio de los cementerios del Valle de Santa María, Catamarca, Noroeste argentino, han sido producidas como parte de un mismo proceso histórico y cómo las innovaciones recientes en las normativas cristianas promueven modelos de interpretación basados en distinciones sociológicas provenientes del mundo de los vivos. En particular estudio por qué en la región, una reciente simbólica espacial, surgida del cambio en las normativas eclesíásticas, es interpretada en términos de una alianza entre sectores considerados hegemónicos.

A diferencia de un conjunto extenso de trabajos que han estudiado las categorías mediante las que la gente clasifica a sus muertos a partir de los discursos locales (van Kessel 1978 y 2001; Albó 2007), este trabajo incorpora a la información etnográfica un corpus documental compuesto por distintas versiones del Código de Derecho Canónico (en adelante C.D.C.). Éste, que sintéticamente consiste en un conjunto de normativas que regulan la actividad de la Iglesia en América Latina, también establece un ordenamiento específico para los difuntos, como explicitaremos con posterioridad. Con ello se espera ilustrar cómo mediante procesos de creatividad cultural, entendidos como las facultades desplegadas por las personas para establecer nuevos marcos de acción frente a los cambios a los que se enfrentan (Abercrombie 2006), ambas clasificaciones se articulan en un conjunto conceptual indiviso.

Quisiera destacar que la utilización de estos documentos como fuente primaria de análisis no ha recibido hasta el momento la atención debida por parte de la literatura etnográfica especializada en Sudamérica. Por ello, éste es uno de los aportes centrales del artículo.

El énfasis en la interpenetración entre una simbólica del espacio, la práctica social y la transformación de las categorías es mi punto de partida analítico. En este sentido, integro los estudios sobre cementerios que mencionamos con las perspectivas que definieron el espacio (y también el tiempo) como representaciones colectivas fuertemente articuladas con la organización social (Durkheim 2007 [1912], Mauss 1979 [1971]). También me valgo de los trabajos que han descrito el modo en que los “espacios” se transforman en “lugares” socialmente significativos (de Certeau 1984, Mudimbe 1992, Rigby 1992), lo que sugiere que diferentes prácticas forjan lugares heterogéneos. Finalmente, me interesan los aportes de la escuela sociológica francesa para la comprensión de las construcciones sobre la alteridad social y la anomia (Douglas 2007 [1966]).

Mi investigación se centra en los cementerios de las localidades de San José, Lampacito y Santa María, situadas en Departamento de Santa María, dentro del Valle homónimo. Esta indagación se inscribe en un estudio etnográfico más extenso acerca de las interrelaciones entre vivos y muertos que realicé en el área desde el año 2003. Desde el punto de vista metodológico, he realizado entrevistas abiertas y de sesiones múltiples. La observación participante ha sido una herramienta fundamental. Además, combiné el trabajo de campo con el análisis de documentos que me permitieron acercarme a la comprensión del horizonte legal en el que este estudio está inscripto. Finalmente, en atención a las características del tema tratado, en este artículo preservé el anonimato de la totalidad de los interlocutores, sustituyendo sus nombres.

La discusión se organiza en cuatro secciones. Partiendo de los estudios que nos antecedieron,

la primera presenta una descripción analítica de la sociedad local. En la segunda se exploran la taxonomía espacial, así como las categorías sociológicas y ontológicas que surgen del trabajo campo etnográfico. La tercera repasa la juridicidad eclesiástica y el rol sacerdotal. Finalmente, la cuarta propone un análisis que pueda dar cuenta de las interpretaciones sobre los aspectos simbólicos de los cementerios a partir de la revisión de las lógicas de poder local. Globalmente, se espera que este artículo contribuya a una perspectiva que permita analizar las taxonomías sobre los muertos a partir de las categorías en acción, incorporando el modo en que éstas se nutren de normativas que exceden la escala local, con el objeto de trascender las particularidades de un caso específico.

II. Historia local y organización social

Con un clima árido y precipitaciones menores a 250 m.m., concentradas en los meses estivales, el Valle de Santa María se despliega a lo largo de 100 kilómetros. Este territorio, numerosas veces en litigio (Salvatierra 1960), limita hacia el oeste con la Sierra del Cajón, y hacia el este con los Nevados del Aconquija, la Sierra de las Ánimas, la Sierra de Muñoz y las Cumbres Calchaquíes (Bolsi 1967).

Me interesa analizar especialmente tres cementerios que se ubican dentro de lo que hoy en día, desde el punto de vista político, se denomina Departamento de Santa María, en el Valle homónimo. Este departamento se encuentra organizado en las localidades de Casa de Piedra, Caspichango, Chañar Punco, El Cajón, El Cerrito, El Desmonte, El Puesto, Famatanca, Fuerte Quemado, La Hoyada, La

Loma, La Puntilla, Lampacito, Las Mojarras, Loro Huasi, Medanitos, Ovejera, Palo Seco, Punta de Balasto, San José y Santa María. Pero es este último, en términos políticos, administrativos y económicos, el poblado más importante del Valle.

En 1963, Albert Meister, Susana Petruzzi y Elida Sonzogni publicaron un estudio sobre los problemas entre continuidad y cambio social en el área, sugiriendo que la población santamariana en el S. XIX estaba conformada como una sociedad altamente estratificada (o como la describen, de tipo “piramidal”), con una fuerte intervención de la autoridad eclesiástica en asuntos de competencia del poder político local, aislada en términos geográficos y tendiente a rechazar innovaciones que pudieran promover conflictos o modificaciones estructurales. Para los autores: “El código normativo que regía la conducta de los individuos, estuvo influida sobremanera por la moral cristiana” (Meister *et al.* 1963: 36). Insertándose en el S. XX, presentaron un panorama caracterizado por una urbanización creciente (en especial a partir de la apertura de nuevos caminos que la conectaban con Tucumán y de la concentración de las instituciones gubernamentales en Santa María) y el desarrollo de un sistema económico de tipo capitalista. Completando el panorama, describieron la implementación del cultivo de pimienta y un incremento de la migración, iniciada en el S. XIX, hacia las plantaciones azucareras de la provincia de Tucumán. Este contexto favoreció el surgimiento de un sector capitalista que controló la venta del pimienta, en detrimento de los pequeños productores. Mientras, las políticas económicas del primer y segundo gobierno de Juan Domingo Perón (1946-1952 y 1952-1955 respectivamente) favorecieron la consolidación de capas medias

integradas por artesanos y comerciantes, que se integraron a una sociedad compuesta principalmente por campesinos y familias de terratenientes y mercaderes acomodados, donde “la ideología desarrollada se mantiene dentro de las líneas del catolicismo” (Meister *et al.* 1963:50-51).

Una década más tarde, desde un enfoque económico-estructural, Carlos Herrán (1979) vinculó la migración temporaria a la zafra azucarera en el Valle de Santa María con la diferenciación social agraria, mostrando que el sector más afectado por el proceso de desplazamiento fue el de los minifundistas. Recientes informes sobre la estructura económica santamariana sugirieron, además, una crisis en los sectores abocados al cultivo del pimienta, al parecer debido a la falta de consideración por parte de los organismos gubernamentales y no gubernamentales de las limitaciones para el cultivo en que se encuentran los pequeños productores, lo que se traduce, por ejemplo, en la no incorporación de nuevas tecnologías (Pizarro 2000). En los últimos años se verificaron una serie de tensiones a nivel local estructuradas alrededor de la recuperación de “lo indígena” como un valor turístico e identitario (Rodríguez y Lorandi 2005), en un contexto de resignificación del pasado y del presente producido también en el sector del Valle de Santa María perteneciente a la provincia de Tucumán, en las Cumbres Calchaquíes adyacentes y en el Valle de Tafi (Manasse y Arenas 2009; Sosa y Lenton 2009).

Por otra parte, la implementación en el área del megaproyecto minero de capitales transnacionales Bajo la Alumbreira, implicó al inicio expectativas de desarrollo económico de la región. Pero a medida que avanzaba su

funcionamiento, poblaciones como Andalgalá, Belén y Santa María comenzaron a presentar transformaciones tanto en su medioambiente como en sus condiciones de vida, especialmente en lo relacionado a la escasez del agua para los animales y los cultivos (Machado Aráoz 2011). Según sugiere Machado Aráoz (2009), frente al descontento generalizado, el Estado, la empresa minera y la Iglesia actuaron articuladamente con el objeto de minimizar los focos de conflicto que surgieron.

En investigaciones anteriores (Martínez 2011) he subrayado que la creación de la Prelatura de Cafayate, a cargo de los sacerdotes de la Orden de San Agustín hacia fines de los años sesenta, la incorporación de las directrices del Concilio Vaticano II y la sustitución del Padre Vázquez,¹ figura central en las narrativas del S. XX, calaron hondo en las representaciones sociales sobre la prédica religiosa, que se reorganizaron incorporando nuevas influencias. Sin embargo, muchas de las reformas, especialmente las referidas al *habitus*² corporal y la vestimenta, no han sido reapropiadas por algunos sectores. Esto es particularmente notable en poblaciones más alejadas del Departamento de Santa María, como la localidad de El Cajón. Más recientemente, en la década del 80, otras denominaciones arribaron al área. Las iglesias protestantes de la variedad evangélica neopentecostal, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, parecen ser hasta el momento las que concentran la mayor parte del circuito alternativo al catolicismo. Sin embargo, no

ha podido insertarse exitosamente en otros contextos de la región.³ Pero a pesar de esta creciente oferta de nuevas opciones religiosas, entre la gente de Santa María el sector sacerdotal continúa siendo una voz de peso en la arena de poder local. Hemos documentado su injerencia en numerosas áreas. Citemos un ejemplo concreto y representativo vinculado con las políticas estatales en materia de salud sexual. Durante el año 2007, la Asociación Vivihis, promotora de campañas de prevención contra el SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual en el territorio catamarqueño, solicitó al Municipio una autorización para realizar tareas de concientización. Además, promovieron el reparto de métodos para prevenir el contagio de esas afecciones durante el Festival Nacional del Yocavil que se realizaría en el verano de 2008. Por entonces, los sacerdotes locales se encontraban expresando su descontento con estas ideas a través de diferentes vías, como las prédicas durante los servicios religiosos o los discursos emitidos en diferentes medios de comunicación. Finalmente, en un contexto de insatisfacción social generalizada, las autoridades resolvieron rechazar aquella petición. Según los miembros de esta asociación, ello contribuyó a consolidar el desconocimiento de los jóvenes sobre la enfermedad. Desde mi perspectiva, además, estas acciones ejemplifican una puesta en escena que contribuyó también a desalentar la propuesta de actividades similares, consolidando el rol de la Iglesia local como actor de peso en la toma de decisiones de los mandatarios políticos.

¹ El Padre Vázquez fue un sacerdote, originario de la región, con asiento en Santa María que, a mediados del S. XX, realizó extensos recorridos a caballo en sus tareas de evangelización.

² En este artículo entiendo por *habitus* las formas de pensar, sentir y obrar de las personas asociados a su posición en la estructura social (Bourdieu 1998).

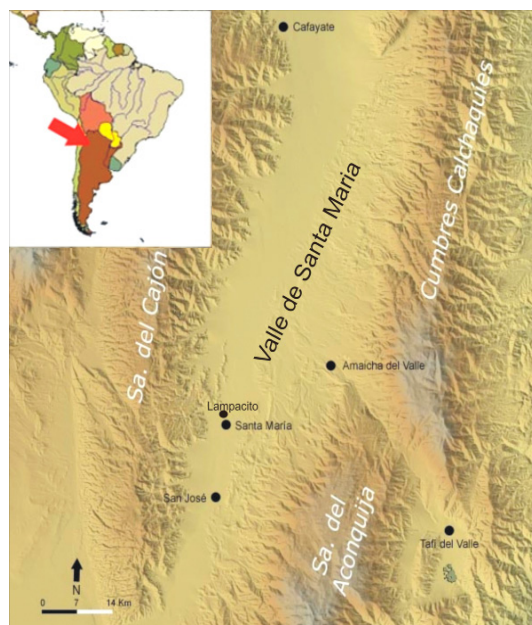
³ Los intentos de expansión de las alternativas religiosas en poblaciones más alejadas, como El Cajón, hasta el momento han fracasado.

III. Simbolización del espacio y fronteras sociológicas

De la totalidad de los cementerios que se ubican en ese Departamento, mi análisis se concentra en los de las localidades de Santa María, San José y Lampacito, que componen un conjunto representativo de los procesos que me interesan resaltar.⁴ El cementerio de Santa María, emplazado en la localidad cabecera del Departamento, es el más importante en cuanto a su tamaño. Ubicado en el sector oeste del poblado, presenta una estructura de aproximadamente 100m de largo por 90m de frente, que fue ampliada en el año 2012 cuando se agregó un depósito para los materiales de uso de las personas que allí trabajan. Su entrada principal se encuentra en

la pared este del emplazamiento. El cementerio de San José, situado en el área oeste de esa localidad, se ubica a aproximadamente 7 km. de Santa María. Es de dimensiones menores, y alcanza aproximadamente 80m de frente por 70m de fondo. Su entrada está orientada hacia el noroeste. Finalmente, el cementerio de Lampacito se encuentra al este de ese poblado, en la margen izquierda del Río Santa María, a aproximadamente a 5 km. de esa ciudad y al pie de uno de los faldeos de la Sierra de El Cajón. Su acceso principal se encuentra en la pared este del predio. En el momento en que realicé el estudio en este cementerio, presentaba una estructura cuadrangular que en la actualidad ha sido ampliada agregándosele una porción de terreno en el sector oeste.

Figura 1. Ubicación general del área



⁴ Debo señalar que en los inicios de nuestra exploración he intentado vincular también el espacio que ocupan estos cementerios en relación al plano total de estos poblados. Sin

embargo, he desechado esa línea pues no ha arrojado resultados significativos.

Figura 2. Ubicación general del poblado de Santa María y su cementerio



Figura 3. Ubicación general del poblado de San José y su cementerio



Figura 4. Ubicación general del poblado de Lampacito y su cementerio



El interior de los tres cementerios presenta una estructura cuadrangular. Una calle interna divide el terreno en dos mitades que obedecen a un ordenamiento general más que a categorías socialmente significativas. Aproximadamente en el centro se levanta la Cruz Mayor, es decir, una plataforma elevada que sostiene una gran cruz. Aquí es donde, en las festividades del 1 y 2 de noviembre,⁵ las personas ofrendan coronas de flores y velas para los difuntos que han sido enterrados en sitios lejanos y también para quienes no tienen quien rece por ellos, integrándolos al conjunto total de *almas*.⁶ En el caso del cementerio de Lampacito, los muros del sector oeste, donde se ubica su entrada, se encuentran rodeados de una serie de bancos de cemento donde se concentra el banquete ritual que acompaña las celebraciones que he mencionado.

Figura 5. Cementerio de Santa María

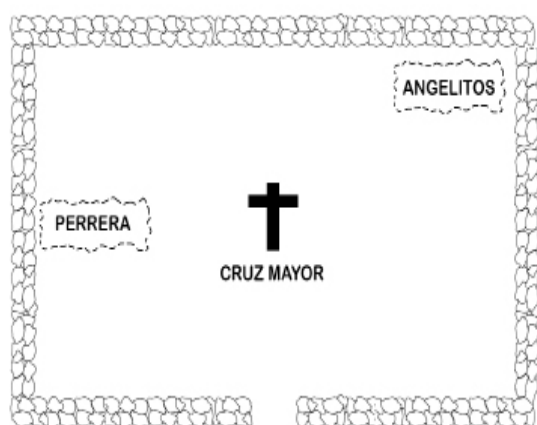


Figura 6. Cementerio de San José

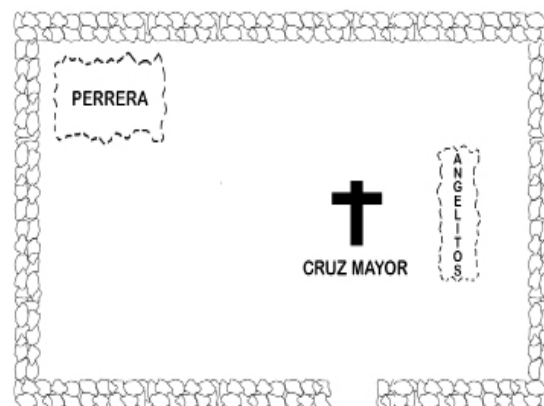
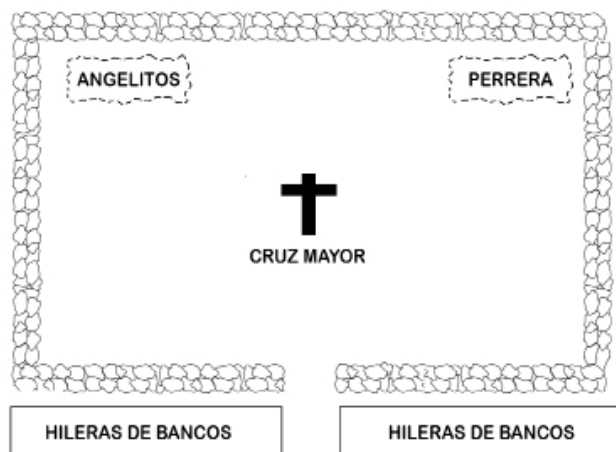


Figura 7. Cementerio de Lampacito



Puesto que algunos de ellos han sido construidos en terrenos provenientes de donaciones, su tamaño general varía someramente.⁷ Pero en todos los casos, el plano general se divide en tres sectores. Según la exégesis local, uno de ellos contiene los cuerpos de los *angelitos*,⁸

⁵ En los Andes en general, y en el Noroeste argentino en particular, durante estas fechas se despliega una profusa acción ritual que sustenta relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos.

⁶ Las especificidades ontológicas de las *almas* pueden consultarse en el trabajo de Martínez (2011).

⁷ Carmen Palacios (com. pers.).

⁸ Esta palabra designa también a los niños vivos.

que son los niños fallecidos que recibieron el sacramento del bautismo. En el segundo y más amplio se hallan los *consagrados*, es decir, los adultos que durante su vida siguieron los preceptos cristianos.⁹ Finalmente, un tercer sector, denominado *perrera*, contiene los restos de los suicidas, de los adúlteros y de todos aquellos que queden por fuera de las fronteras localmente identificadas con el modelo de moralidad cristiana. De hecho, en el cementerio de San José esta área se encuentra diferenciada

del resto por muros de adobe. En la memoria local, lo mismo ocurría en Santa María, pero esta vez la rodeaban gruesas cadenas.¹⁰ En Lampacito, en cambio, parecen no haber existido delimitaciones materiales, pero sí barreras simbólicas. Es que la gente señala, en los tres casos, que se trata de una porción de terreno no bendecida por el sacerdote. Más aún, hasta hace algunos años, era tabú¹¹ ingresar a ella para quienes no formaban parte de la familia del fallecido.¹²

Figura 8. Delimitación espacial en el cementerio de San José denominada localmente *perrera*.



⁹ Sin embargo, como veremos, el modo en que se muere también interviene en las valoraciones.

¹⁰ Al respecto, la utilización de cadenas resulta sugerente. Como analizaré, éstas también están asociadas con figuras míticas, como la Mulánima, que simbolizan las fronteras de lo socialmente tolerado.

¹¹ En este artículo se entiende tabú como “una práctica de codificación espontánea que establece un vocabulario de límites espaciales y señales físicas y verbales para cercar las relaciones vulnerables” (Douglas 2007 [1966]: 12).

¹² Confirmando el carácter fundamental del parentesco para comprender las ceremonias mortuorias (Goody 1962), debo señalar que desde el punto de vista de la propia familia, estos muertos pertenecen al grupo de sus parientes fallecidos y con ellos tienen los mismos derechos y obligaciones que con el resto. Por eso, también les ofrecen dones de alimentos y rezos, promoviendo los lazos de intercambio recíproco que mencioné con anterioridad.

Estas categorías sociológicas que definen a la espacialidad de los muertos tienen un correlato ontológico más o menos correspondiente. Los *angelitos*,¹³ en virtud de que no han pecado, ascienden directamente al cielo. Se sabe que los *consagrados* pasan un tiempo en el purgatorio, para luego llegar al lugar incierto donde arriban finalmente las almas. Los muertos de la perrera, en cambio, son identificados más o menos parcialmente con los *condenados*, es decir, de aquellos acusados de comer faltas graves contra el orden social.

La gente del lugar ha naturalizado la composición de la estructura social de los muertos y sus articulaciones con la espacialidad, borrando sus posibles lazos con el devenir histórico bajo el rótulo “es costumbre”. Sin embargo, como analizaré, en las últimas décadas, las fronteras interiores en el plano del cementerio se han modificado y con ellas los rituales que acompañan a la muerte. En 2003, una mujer de Lampacito me dijo que hacia inicios del S. XX su abuelo, y más adelante el resto de su familia, se habían dedicado a la preparación de velorios y entierros. Conversando sobre un suicidio reciente, me mostró las tensiones que emergen entre el nuevo y el viejo orden que moldea la acción ritual:

A: Son normal los velatorios pero el padre ya no le quiere decir misa. En el cementerio tienen un lugar especial, que no está bendecido, tienen ahí los que se quitan la vida (es decir, se suicidan). Pero el velatorio es normal.

B: Dicen que la señora (recientemente fallecida) está en el lugar sagrado ahora.

A: Si pero no le corresponde, no le corresponde estar ahí. Todos tienen el lugar donde van. (...) Los que se quitan la vida tienen un lugar que no está bendecido, el espacio ese, el lugar del cementerio, y son puestos ahí.

B: ¿Y quién dice dónde tienen que ir?

A: Y bueno, eso es el cura.

En el relato, la mujer entrelazó su experiencia histórica sobre una taxonomía espacial específica con la intervención flexible de un actor, el sacerdote. No era la primera vez que yo escuchaba ideas similares. De modo más o menos directo, muchas personas me habían revelado que “si vos tenés plata, no vas a la perrera (...). O sea, es una cosa que arreglás con el cura y listo. No vas ahí, pero si no tenés con qué responder (es decir, dinero), entonces sí”.

Expresando tópicos aproximados, fueron numerosas las entrevistas donde la gente volvía una y otra vez sobre el tema. En 2004, el empleado de una empresa dedicada a proveer servicios funerarios explicó:

C: La mayoría del cementerio es todo igual acá. Cuando vos te quitás la vida o tenés un accidente, el que hace la diferencia (es decir, el que provee un trato desigual) es el padre (el sacerdote). Si vos te quitás la vida... por ahí no te hacen misa, si no es muerto natural. ¿Entendés? Si mi vecino ha andado machado (embriagado) y se accidenta, no le dan misa. Así ha pasado un caso hace poco en San José. Si mi vecina es pobre, y se quitó la vida, y... no le dan misa. Y yo tengo plata y me dan misa. Acá lamentablemente los padres son así.

Durante los años siguientes pasé mucho tiempo en los cementerios del valle, acompañada por diversas personas. Como una especie de “mapa de anomalías clasificatorias”, la gente paseaba señalando tumbas que, a su criterio, expresaban

¹³ Como contraparte dentro de este esquema ontológico, los *duendes* son espíritus jocosos y bromistas de niños muertos sin bautizar o como producto de un aborto. Su dominio, sin embargo, no es el cementerio sino los sitios de tránsito cotidiano. Aunque no me ocuparé aquí de esta categoría, me limitaré a señalar que no se han relevado menciones de *duendes* relacionados con cuerpos de niños enterrados en estos cementerios pues la gente local dice que todos ellos han recibido el sacramento del bautismo.

“irregularidades” en la distribución de los entierros recientes. A menudo expresaban: “esta chica se suicidó pero está aquí porque los padres tienen con qué responder (es decir, tienen dinero)”. Aunque volveremos sobre este punto, quisiera adelantar que ello me llevó a considerar que estos enunciados revelaban indirectamente un modelo de interpretación sobre el orden social de los muertos, sustentado en modos de diferenciación provenientes del mundo de los vivos.

IV. Juridicidad emergente

Aunque mi investigación no se centraba por aquel entonces en Buenos Aires, en el año 2004 mantuve varias conversaciones con sacerdotes de la Orden de San Agustín que, residiendo ahora en esa ciudad, habían realizado su labor en el Valle de Santa María. A partir de estas pesquisas aprendí que la sectorización de los cementerios se hallaba avalada por un conjunto de herramientas jurídicas que, en su totalidad, conforman una guía para la acción sacerdotal. En otro trabajo (Martínez 2006) señalé que la juridicidad de los cementerios y la administración de las exequias eclesiósticas se encuentra reglamentada por el Código de Derecho Canónico, una compilación de normativas que regulan la labor de la iglesia latina. Si bien las versiones anteriores de las reglamentaciones se encontraban articuladas en el *Corpus Iuris Canonici*, fue el Concilio Vaticano I el que fundamentó la necesidad de realizar una puesta en vigencia de estas pautas, eliminando las que ya no se encontraban en funciones. Como resultado, en 1917 el papa Benedicto XV promulgó la primera versión del C.D.C., creando también una comisión de interpretación competente que dictaminara en

los casos en que pudieran surgir dificultades e imprecisiones. Esta edición establece:

1204. La sepultura eclesióstica consiste en el traslado del cadáver a la iglesia, en las exequias que ante él se celebran y en la inhumación del mismo en el lugar legítimamente destinado para sepultura de los fieles difuntos. (...)

1209 (...). § 2. Donde sea factible, las sepulturas de los sacerdotes y los clérigos deben estar separadas de las sepulturas de los laicos y colocadas en un lugar más decoroso; además, si hay oportunidad, se dispondrán sepulturas distintas para los sacerdotes y para los ministros de orden inferior en la Iglesia.

§3. Asimismo, para los cuerpecitos de los párvulos, si buenamente se puede hacer, habrá especiales sepulturas y nichos separados de los demás. (...)

1212. Además del cementerio bendecido habrá, si es posible, otro lugar, cerrado también y custodiado, donde se entierren aquellos a quienes no se concede sepultura eclesióstica (...).

1240. §1. Están privados de la sepultura eclesióstica, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento: 1º Los notorios apóstatas de la fe cristiana, o los notoriamente afiliados a una secta herética o cismática o a la secta masónica u otras sociedades del mismo género; 2º Los excomulgados o entredichos después de la sentencia condenatoria o declaratoria; 3º Los que se han suicidado deliberadamente; 4º Los que han muerto en el duelo o de alguna herida en él recibida; 5º Los que hubieran mandado quemar su cadáver; 6º Los pecados públicos y manifiestos. (...)

Comentario:¹⁴

La palabra «manifiestos» del § 1, número 6º, se emplea como equivalente a «notorios». Deben considerarse como incluidos en este número: a) los que de una manera cierta y evidente mueren en el acto de cometer un pecado grave, v.gr. un homicidio, un adulterio, un sacrilegio; b) los que de una manera notoria vivían en un estado de

¹⁴ Se han agregado los “Comentarios” que figuran al pie de página de la edición sólo en aquellos casos en que contribuyen a nuestros fines explicativos.

pecado grave, p. ej. en concubinato, en casas de prostitución o en un empleo que no puede ejercerse sin pecar gravemente; c) los que de manera contumaz y pública se negaron a recibir los últimos sacramentos o rechazaron al sacerdote que trataba de auxiliarles en el trance de la muerte. (...)

1241. Al que haya sido excluido de la sepultura eclesiástica se le negarán asimismo tanto cualquier Misa exequial, aún las del aniversario, como otros oficios fúnebres públicos. (...)

Comentario:

La privación de sepultura eclesiástica no sólo prohíbe enterrar en sagrado, sino también los actos previos que enumera el canon 1204, y los aniversarios y demás oficios públicos; pero no los que se celebren en privado, aunque sean Misas.

Coincidentemente con la llamada al Concilio Vaticano, el Papa Juan XXIII convocó a una nueva revisión y adaptación. En rigor, el C.D.C. resultante entró en vigencia en 1983, derogando el anterior y fue promulgado por Juan Pablo II. Tal como ocurrió con el que lo antecedió, fue creada una comisión de interpretación para dirimir aquellos casos que se consideraran confusos. En él puede leerse:

1184 § 1. Se han de negar las exequias eclesiásticas, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento: 1º a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos; 2º a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana; 3º a los demás pecadores manifiestos, a quienes no puedan concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles. (...)

1185 A quien ha sido excluido de las exequias eclesiásticas se les negará también cualquier Misa exequial. (...)

1240 § 1 Donde sea posible, la Iglesia debe tener cementerios propios, o al menos un espacio en los cementerios civiles bendecido debidamente, destinado a la sepultura de los fieles.

Utilizados como instrumentos de investigación, ambos documentos nos permiten sintetizar algunas cuestiones. En primer lugar, del C.D.C. de 1917 surge que el cementerio es un espacio sagrado, bendecido, distinguido de otro donde debe enterrarse a los difuntos a los que no se les otorgan las exequias eclesiásticas. Del texto se sigue, también, que el control de las exequias eclesiásticas y del espacio del cementerio requiere una evaluación sobre el modo en que las personas murieron (como en el caso de los suicidas), pero también de su vida (por ejemplo, los adúlteros o concubinos). Ahora bien, en la versión de 1917, la taxonomía que expresa el espacio simbólico del cementerio aparece de forma más o menos evidente. Sin embargo, sabemos por ejemplo que el adulterio o el concubinato pueden ser socialmente tolerados si no constituyen una amenaza para el funcionamiento de la estructura social. También es frecuente que una muerte de lugar a diversas interpretaciones, de modo que el suicidio no siempre es incuestionable (Martínez 2011). Entonces, resta responder las siguientes preguntas: ¿Quién determina qué personas serán tipificados bajo categorías como “adúltero”, “sacrílego”, “concubino” o “suicida”? ¿Cómo se dirime qué sitio ocuparán estos cadáveres en un cementerio marcado por una espacialidad basada en criterios de alteridad? En cualquier caso, podemos suponer para el contexto santamariano regido por el primer C.D.C., caracterizado por una escasa comunicación con otras ciudades, debido en parte a la escasez de carreteras (al menos hasta la apertura de los caminos que la comunicaban con Tucumán), resultaría bastante complejo promover la intervención de Comités geográficamente distantes para los casos dudosos. En estos hechos, debemos también considerar la premura que deriva de

la necesidad de dar sepultura a un cadáver en proceso de descomposición.

Una mañana de febrero de 2007 esperaba en la oficina parroquial a Jaime, un sacerdote que había conocido varios años atrás y con el que había aprendido varios detalles de la presencia agustina en aquel lugar, de cuya historia él mismo había formado parte. Por entonces, cuando llegó, intenté incursionar sobre estos tópicos.

J: Bueno, acá se sabe más o menos quién es cada uno, a qué familia pertenece. Una profunda fe sabemos que tienen en el sacramento de la eucaristía (...). Unos nacen, diríamos, con inclinación a la fe, a la religión, a la respuesta de su ¡eh! que tienen en sus vidas. ¿No? Qué les preocupa, qué es lo religioso y otros nacen, ahora me vino la palabra. Unos nacen eunucos y a otros les hacen eunucos. Así dice el Evangelio. Pues, es un poquito eso y, bueno, pues, fíjese que a nosotros a veces nos ha tocado tomar decisiones duras, pero qué íbamos a hacer, y además aquí la gente, bueno, se sabe, entonces para protegerlos, para proteger a las familias de las habladurías, entonces que tal vez era peor. Entonces, bueno, la gente acá ya sabía que así iban los entierros, y así iban.

La afirmación de Jaime explicitaba, en primer lugar y como sabemos por el C.D.C., que tocaba a sus colegas y a él mismo pronunciarse sobre la administración de los rituales de muerte. Su versión, además, sugería de manera más o menos indirecta el peso que el rumor tenía en el proceso de toma de decisiones. La importancia del rumor en los mecanismos de creación de alteridad a nivel local no era un recurso aislado, e incluso fue documentado también al interior de la Iglesia. Por ejemplo, en los últimos años se produjeron acusaciones públicas entre sacerdotes acerca del hecho de que las prácticas de sanación implementadas por algunos de ellos son obra del “demonio”.

Con el correr del tiempo, esto promovió la emergencia de críticas entre los fieles cuya complejidad no podemos desarrollar aquí.¹⁵ De todos modos, nos interesa subrayar la eficacia de estos modos de promover simbólicamente la alteridad en la sociedad santamariana.

Con la promulgación del nuevo C.D.C. en 1983, los sacerdotes agustinos ya no debieron dirimir sobre la ubicación de los muertos en el cementerio. El ordenamiento territorial anterior dio lugar a un uso homogéneo del espacio que no expresaba las distinciones sociológicas y ontológicas anteriores. Pero aunque esta versión eliminó las sectorizaciones en el terreno, todavía permanecía una cuestión clave: la negación de las exequias eclesiósticas.

Días más tarde de mi encuentro con Jaime, acompañé al Raúl, un sacerdote que desde hacía décadas oficiaba en el área, hasta el cementerio de Lampacito. A diferencia de algunos otros, reacios al contacto estrecho con los fieles, él era muy apreciado en el área y muchas personas solicitaban su ayuda. Aquella vez, un hombre había muerto y su familia esperaba que él bendijera su tumba. De regreso, conversamos sobre la acción ritual mortuoria. Días antes, otro vecino del lugar se había suicidado, ahorcándose en la rama de un árbol, en el patio de su casa. Yo sabía que uno de los sacerdotes se había negado a asistir a la madre del joven, arrojando unas gotas de agua bendita en aquel sitio.¹⁶ Raúl respondió al pedido y sobre ello dialogamos por entonces:

¹⁵ Puede encontrarse un análisis detallado de estos casos en Martínez (2011).

¹⁶ En esta área, los lugares donde ha ocurrido una muerte, especialmente si es violenta, accidental o un suicidio, poseen una profunda densidad simbólica. Asociadas con quien falleció

R: He tenido que intervenir para darle consuelo a esa mujer, a esa abuelita. Ya demasiada pena es la muerte de su hijo. (...) La pobrecita estaba así, apenada, abatida, sin comer, sin dormir. Misa no le hemos podido dar, eso no, pero ahí ha pasado la tarde con ella, y ella llorando...

Raúl entrelazó en su respuesta una política de la administración de exequias con una ductilidad en su comportamiento hacia los fieles que yo había presenciado con frecuencia. Más aún, su intervención en ocasiones moderó procesos de creación de alteridad y acusaciones de anomia de las que me ocupé en otro sitio (Martínez 2013). Luego agregó que “una cosa bueno, es lo que nos dice la Iglesia, y después está también lo que podemos hacer como buenos cristianos, y nosotros (los sacerdotes), cada uno es como es”. Indirectamente reveló que el devenir histórico en el seno de la Iglesia Católica, y sus derivaciones para la administración de las prédicas locales, se conjugan de un modo más o menos flexible con acontecimientos específicos, como aquella muerte por ahorcamiento, pero también con el margen de acción que cada uno de sus miembros ejerce.

Si bien no puedo afirmar una relación directa entre la promulgación del C.D.C. de 1917 y el nacimiento y consolidación de los espacios denominados *perrera* en los cementerios estudiados debido a la escasez de testimonios al respecto, resulta sugerente que esta división se haya mantenido hasta la promulgación del C.D.C. de 1983. Más explícitamente, en Santa

allí, las voces, alaridos o bramidos de animales que se escuchan en ese sitio pueden provocar el *susto*, enfermedad que implica la pérdida temporal del *alma* y que sólo puede ser restituida por un especialista ritual. Estas características precisan un aspecto más de la condición del *condenado* que, como mencionamos, es la categoría ontológica producto de las valoraciones sociales frecuentemente aplicadas sobre quienes han tenido una muerte como las que describo.

María, las cadenas que conformaban los límites de la *perrera* fueron eliminadas con posterioridad a esa fecha. En San José no ocurrió lo mismo con los muros de adobe que la rodeaban, pero los mismos hoy en día se encuentran en ruinas y no recibieron mejoras edilicias desde entonces. En Lampacito, recordamos, no existieron barreras físicas. Pero las taxonomías nativas sobre los muertos continuaron operando en la arena social, como veremos con posterioridad.

Debemos subrayar que estas acciones se ajustan a un complejo entramado simbólico local donde figuras como el *condenado* son centrales, de modo similar a lo que sucede en otros sitios (Robin Azevedo 2008). Ello también ocurre en un contexto en el que, a partir de la puesta en práctica de distintos procesos de creatividad cultural (Abercrombie 2006), las personas han promovido la emergencia de mitos que expresan los límites de lo socialmente permitido y que tienen a la figura del sacerdote como eje central.¹⁷

Es que, a nivel local, la cosmología reserva un sitio privilegiado para las vinculaciones ilícitas con los sacerdotes. Así, por ejemplo, la *Mulánima*, en algunas versiones (Fortuny 1974) remite a un ser que, castigado por mantener relaciones sexuales prohibidas con miembros del clero,¹⁸ aparece frente a los hombres arrastrando entre sus patas pesadas cadenas. Animal híbrido y estéril, cruza de yegua y burro, se ha documentado que lleva un freno de oro,

¹⁷ Los trabajos de Rivière (1991) y Fernández Juárez (2006), por citar algunos ejemplos, señalan otras figuras míticas emparentadas con el sacerdote. Sin embargo, las posibles interconexiones entre estos casos y los puntualizados en la propia etnografía exceden los límites de este trabajo.

¹⁸ Según Rubinelli (2011), también con su padre, hermano, compadre o hijo. Cfr. Juliano (1992).

elemento asociado con los *tapados*¹⁹ que se hacen visibles el 24 de agosto, día de San Bartolomé, también ligado a nivel local con la esfera del *maligno*.²⁰ Como una frontera narrada que delimita la periferia de la sociedad, la figura de la Mulánima hace referencia a lo tolerado y a lo que, prohibido, traerá consigo sanciones injuriosas.²¹

La evidencia etnográfica sugiere que, según los contextos, los sacerdotes pueden detentar un carácter ambiguo, relacionado con su misma condición de personas a quienes se atribuye un poder especial, en tanto que son intermediarios privilegiados entre Dios y los hombres. Desde esta perspectiva, son capaces de encarnar en sí mismos los atributos que emanan de Él (como la bendición de los lugares considerados peligrosos), pero también de promover mecanismos donde se pone en escena la distribución del poder en el contexto local (como su injerencia en asuntos de orden político). Finalmente, y a través del lenguaje de los mitos, son actores centrales en las narrativas sobre actos ilícitos (como las relaciones incestuosas). Para sintetizar, la producción social del espacio donde se distribuía a los cuerpos muertos, al menos hasta 1983, se basaba en una estructura de poder cuya herramienta

fundamental era el C.D.C. de 1917, pero donde activamente intervenían las valoraciones de los sacerdotes y de la sociedad local. Este proceso se transformó con la aparición del segundo C.D.C., lo que en la práctica implicó el paso de una distribución tripartita, donde se ubicaban diferencialmente a los *angelitos*, los *consagrados* y los muertos de la *perrera*, hacia una creciente homogeneización del cementerio. Con la nueva juridicidad los sacerdotes dejaron de intervenir de modo directo en la decisión acerca del sitio en que los cadáveres sería emplazados, pero continuaron determinando a quiénes debían administrarse las exequias eclesiásticas. Estas valoraciones siguieron poniéndose en juego hasta la actualidad, en el contexto de un entramado simbólico donde el clero conforma una figura ambigua, tal como expresamos con anterioridad.

V. Acomodaciones y jerarquías sociales

Erving Goffman (2006 [1956]) mostró que los grupos poseen una determinada conciencia de la estructura social, de modo tal que ajustan sus acciones de acuerdo a simetrías y jerarquías sociales. En esta línea, individuos y grupos, mediante distintas estrategias, buscan imponer una determinada definición de la situación. Es aquí donde los actores despliegan en escena el ejercicio de las posiciones de autoridad.

El modelo de configuración social que revisamos en el Departamento de Santa María sugiere la existencia de un grupo más o menos diverso de personas que se ven a sí mismas en desventaja a partir de la puesta en juego de diferenciales de poder (Elias 1998). Más que obedecer a divergencias en términos de pertenencia étnica, adscripción religiosa o nivel

¹⁹ *Tapado* es el término nativo que se utiliza en buena parte del Noroeste argentino para referirse a tesoros ocultos bajo la tierra. Cfr. Sturzenegger (1981).

²⁰ En otra publicación (Martínez 2012) he analizado el mito del origen de las cabras, donde San Bartolomé es raptado por el demonio y retorna para dar a estos animales su forma actual. Es en su día, el 24 de agosto, donde los *tapados*, explícitamente relacionados con el demonio, se hacen visibles.

²¹ En su atrayente trabajo sobre la construcción de identidades de género entre descendientes de esclavos en Quito, Fernández Rasines (2001) releva un ser mítico de nombre y características similares. En ese contexto, la autora interpreta esta figura como un modo de resistencia de las mujeres frente a una autoridad masculina de carácter hegemónico.

educativo, la controversia es interpretada en términos de alianzas entre sectores que en la vida diaria parecen desplegar un evidente aparato de poder, como el clero, y los sectores encumbrados en términos económicos.

La utilización de fuentes de poder, que en el caso de la iglesia santamariana trasciende los asuntos eclesiásticos, promueve una sociodinámica donde la balanza de fuerzas es percibida como desigual, y de la que se desprenden tensiones inherentes. En este escenario, para los integrantes del grupo que se ven a sí mismos como “marginados”, la acción ritual identificada con el tópico “pobre” se sitúa en un extremo diferente a lo que ocurre “si vos tenés plata”, según explicitan los interlocutores.

Ello se ve reforzado por la puesta en práctica de acciones que tienden a crear un control ideológico y mecanismos de estigmatización (como la existencia de una taxonomía de muertos, estipulada en razón de la adhesión o no a los valores cristianos). De modo que la simbólica espacial culmina por asignar un lugar para los difuntos socialmente “marginados” en un contexto donde un sector de los vivos entiende que también está excluido.

Me interesa remarcar aquí que el cambio en las categorías jurídicas se produce mucho antes que la modificación de las categorías en acción. A pesar de la creación de una igualdad institucional mediante la legislación, tal como lo ha descrito Elías (1998), los sentimientos de estigmatización tienden a persistir.

Desde esta perspectiva, el modelo de la relación entre los hombres se encuentra estrechamente vinculado con el espacio simbolizado del cementerio. Aquí la revisión de

la caracterización de los muertos que ocupan la *perrera*, y su correlato ontológico más o menos parcial y solapado de la figura de los *condenados*, resulta central.

Hasta la edición del segundo C.D.C., y sustentada en el primero, la acción de los sacerdotes locales tendió a reforzar las líneas demarcatorias internas y, en ese proceso, terminó por promover e imponer sus definiciones hacia el resto del grupo. Entonces, las dinámicas de la elección de los lugares de entierro cumplieron la función de reenfatizar la desaprobación moral contra aquellos cuya valoración mostró que durante su vida, pero también al momento de su muerte, se situaban por fuera de los valores cristianos (Douglas 2007 [1966]). De este modo, la condena social hacia este sector abrió el camino para las reglas de contaminación, convirtiendo en tabú el traspaso de las fronteras de la *perrera* para todos aquellos que no formaran parte de la familia del muerto. Enmarcada en una lógica simbólica donde todo lo que se encuentre dentro de ella es contaminante, esta porción de espacio, que en la exégesis local se encuentra no bendita, ilustra lo anómico y aborrecible en términos de categorías sociológicas.

VI. Consideraciones finales

A lo largo de esta investigación he puntualizado que es posible describir a la sociedad santamariana como una estructura integrada por un número de personas que se ven a sí mismas “marginadas” en relación a otras figuras definidas como “los que tienen plata” y “los curas”. Se trata de un esquema que se nutre de la dinámica histórica, si atendemos a los trabajos que nos antecedieron.

He puntualizado que los cementerios de Santa María, San José y Lampacito, con sitios reservados para los *angelitos*, los *consagrados* y las personas cuya acción se consideraba por fuera de la moralidad cristiana, se modificaron a partir de una nueva juridicidad. Ello condujo a que los entierros paulatinamente sean realizados siguiendo un nuevo modelo de homogeneización del espacio.

Me preguntaba al inicio por qué, lejos de entenderse como una nueva juridicidad, la política de homogeneización del espacio que opera en la actualidad es interpretada en términos de alianzas entre sectores hegemónicos. Es posible encontrar una respuesta en el devenir histórico local, en particular en la intervención de la Iglesia en asuntos del poder político, como lo expresan los estudios anteriores y mi propia etnografía. También, en los mitos donde el sacerdote es protagonista. Todo ello, además, ocurre en un contexto inextricablemente relacionado con procesos de creatividad cultural, donde figuras como los *condenados*, conviven con elaboraciones míticas como la Mulánima. Es que, como mostró Douglas (2007 [1966]), la asignación de poderes espirituales no es neutral ni está por fuera de los modelos que emanan de la estructura social. En sus atributos generales, la Mulánima delinea aquello no humano que resulta ajeno a la esfera de lo socialmente permitido. En términos generales, esta figura parece condensar simbólicamente las divergencias en la estructura social, donde la presencia del sacerdote juega un rol central.

Atendiendo a los estudios de la escuela sociológica francesa, he propuesto la existencia de una vinculación, más relacional que absoluta, entre las representaciones del grupo que he denominado “marginado”, acerca de la

sociedad de los vivos, y la de algunos muertos. He apuntado que, al menos hasta el C.D.C. promulgado en 1983, existían discontinuidades simbólicas en el espacio de los cementerios de Santa María, Lampacito y San José, con lugares diferenciales para los *angelitos*, los *consagrados*, y los situados en la *perrera*. Entonces y en la actualidad, cada una de estas categorías está más o menos parcialmente relacionada con una serie de cualidades ontológicas.

Desde un punto de vista general, tanto los primeros como los segundos se encuentran al interior de lo moralmente aceptado. Confirmando que la agencia de los muertos está íntimamente ligada con la de los vivos, con los *condenados* no ocurre lo mismo. Ellos conforman construcciones sobre la alteridad social y la anomia, entre otros, e ilustran cómo los sitios donde acontecen estas muertes se inscriben en el territorio, generando prácticas culturales y formas de condensar la memoria histórica del grupo, tal como mencionamos para el caso de la anciana que esperaba la bendición del sitio de ahorcamiento de su hijo. Al interior del cementerio, en términos jurídicos y hasta 1983, además, ellos ocuparon un espacio circunscripto y no sacralizado que era tabú para quienes no pertenecían a su familia. Aquí pareciera que la contaminación aparece donde es necesario reafirmar los límites de lo socialmente permitido (Douglas 2007 [1966]).

Estas construcciones simbólicas, relacionales y en movimiento, figuran inscritas en la memoria social, a diferencia de las modificaciones reglamentarias que regulan los cementerios y la administración de las exequias. Lo que trato de mostrar es que el cambio en las categorías jurídicas y la homogeneización del espacio simbólico en estos cementerios

se produce mucho antes que el cambio en las categorías en acción.

Para finalizar, desde el punto de vista metodológico, además de la utilización de la observación participante y de entrevistas abiertas y de sesiones múltiples como herramientas metodológicas, en este artículo se han utilizado dos fuentes documentales: los C.D.C. promulgados en 1917 y 1983. Ello se debe a que buena parte de la literatura etnográfica especializada ha analizado las categorías de muertos teniendo en cuenta la información etnográfica, sin prestar la debida atención al modo en que la simbólica del

espacio y las categorías sociales en acción, inscriptas en procesos de creatividad cultural, se nutren de estas normativas, conformando un conjunto conceptual indiviso. El análisis crítico de estas fuentes poco estudiadas y su correlación con las taxonomías locales es uno de los principales aportes de esta investigación. Pero, además, recordemos que las versiones del C.D.C. conforman una legislación que regula la actividad de la Iglesia en Latinoamérica. Por ello, este trabajo ha aspirado a sentar las bases de una perspectiva que permita comparar los resultados de otras etnografías abocadas a las taxonomías sobre los muertos, con categorías similares a las estudiadas aquí.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas. 2006 (1998). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA/IEB/ASDI.

Albó, Xavier. 2007. "Muerte andina, la otra vertiente de la vida". *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Flores Martos, Juan Antonio; González Luisa (Coord.). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 137-154.

Bolsi, Alfredo. 1967. *Estudio antropogeográfico del Valle de Santa María, Catamarca*. Chaco: Universidad Nacional del Nordeste.

Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.

Canelo, Brenda. 2011. *Migración, estado y espacio urbano. Dirigentes bolivianos y agentes estatales de la ciudad de Buenos Aires ante disputas por usos de espacios públicos*. Disertación doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Caretta, Gabriela; Zacca, Isabel. 2010. "La muerte y sus indicios. Salta: ciudad y frontera en 1730". *Andes* 21: 115-129.

de Certeau, Michael. 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Emile. 2007 (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Douglas, Mary. 2007 (1966). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Elias, Norbert. 1998. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Editorial Norma.

Ferguson, Kathy; Turnbull, Phyllis. 1996. "Narratives of History, Nature, and Death at the National Memorial Cemetery of the Pacific". *Frontiers: A Journal of Women Studies* 2/3 (16): 1-23.

Fernández Juárez, Gerardo. 2006. "Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia". *Chungara* 38 (1): 51-62.

Fernández Rasines, Paloma. 2001. "La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana". *Íconos* 12: 100-107.

Ferreiro, Juan Pablo. 1999. "Temporalia et aeterna. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del Siglo XVII". *Andes* 10: 113-138.

Fortuny, Pablo. 1974. *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires: Editorial Sofron.

Goffman, Erving. 2006 (1956). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goody, Jack. 1962. *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.

Herrán, Carlos. 1979. "Migraciones temporarias y articulación social: el Valle de Santa María, Catamarca". *Desarrollo Económico* 19 (74): 161-187.

Juliano, Dolores. 1992. *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.

López García, Julián. 2007. "Los nuevos cementerios en la región maya-chortí de Guatemala. Representaciones saturadas y diálogo interétnico". *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Flores Martos, Juan Antonio; González Luisa (Coord.). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 333-355.

Machado Aráoz, Horacio. 2011. "El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo". *La*

naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Alimonda, Héctor (Coord.). Buenos Aires: CICCUS/CLACSO. 135-179.

_____. 2009. "Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbra". *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Svampa, Maristella; Antonelli, Mirta (Eds.). Buenos Aires: Editorial Biblos. 205-228

Manasse, Bárbara y Arenas, Patricia. 2009. "Antropología y arqueología en contextos de luchas por la tierra". *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*. Manasse, Bárbara; Arenas, Patricia (Comp.). Tucumán: Lucrecia Editorial. 13-52.

Martínez, Bárbara. 2013. "Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina)". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. En línea, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/65771>; DOI:10.4000/nuevomundo.65771. (visitado 22 de diciembre de 2013).

_____. 2012. "Diablos, mito-praxis y experiencia histórica cajonista en los ingenios azucareros". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 11, 32: 485-518.

_____. 2011. *Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre. Travesías cosmológicas del alma cajonista*. Disertación doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

_____. 2006. *Religiosidad popular y acervo cultural indígena. A propósito de los rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes*. Disertación de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Mauss, Marcel. 1979 (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Meister, Albert; Petrucci, Susana; Sonzogni, Elida. 1963. *Tradicionalismo y cambio social*. Rosario: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral.

Mudimbe, Valentin-Yves. 1992. *Parables and fables*. Madison: University of Wisconsin Press.

Pizarro, Cynthia. 2000. "La crisis del pimientito: presupuestos, saberes y poderes en Santa María, Catamarca". *Cuadernos* 13: 121-139.

Rigby, Peter. 1992. *Cattle, capitalism and class. Iparakuyo maasai transformations*. Philadelphia: Temple University Press.

Rivière, Gilles. 1991. "Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad ayamara". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20, 1: 23-40.

Robin Azevedo, Valérie. 2008. *Miroirs de l'autre vie: pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco, Pérou*. Francia: Société d'ethnologie.

Rodríguez Lorena y Lorandi Ana María. 2005. "Apropiaciones y usos del pasado. Historia y patrimonio en el Valle Calchaquí". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 34, 3: 431-442.

Rubinelli, María Luisa. 2011. *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

Salvatierra, Ernesto. 1960. "Jurisdicción y límites del Departamento de Santa María, Catamarca". *Primer Congreso de Historia de Catamarca*. Tomo Primero. Catamarca: Junta de Estudios Históricos de Catamarca. 425-445

Santa Sede. 1917. *Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria*. Madrid: Editorial Católica S.A.

Santa Sede. 1983. *Código de Derecho Canónico y Leyes Complementarias*. Madrid: Editorial Católica S.A.

Sosa, Jorge y Lenton, Diana. 2009. "Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la Cédula Real de Amaycha". *Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses*. Manasse, Bárbara; Arenas, Patricia (Comp.). Tucumán: Lucrecia. 53-74.

Sturzenegger, Odina. 1981. "En torno a los tapados". *Entregas del Instituto Tilcara* 12: 1-17.

van Kessel, Juan. 2001. "El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". *Chungará* 33 Vol. 2: 221-234.

_____. 1978. "Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras". *Norte Grande* N° 6: 77-93.

