

## **Procesos de patrimonialización material-inmaterial de los cementerios: valoración, transmisión y gestión<sup>1</sup>.**

**Mónica Lacarrieu<sup>2</sup>**

*“Cada vez que observaba los rituales funerarios en la Grecia rural tomaba aguda conciencia de la paradójica y simultánea distancia y cercanía...A mis ojos los lamentos funerarios, la ropa de luto y los ritos de inhumación eran exóticos. Y sin embargo...era conciente en todos los casos de que no solamente los Otros mueren. Era conciente de que mis amigos y familiares tienen que morir, que yo moriré, que la muerte llega para todos, propios y extraños por igual....Mientras me hallaba sentado al lado del cadáver de un hombre que acababa de morir hacía pocas horas y escuchaba a su mujer, sus hermanas y sus hijas lamentar su muerte, imaginaba esos mismos ritos celebrados y esos mismos cantos interpretados en la muerte de uno de mis parientes....Pensé entonces en mi propio hermano, y lloré. La distancia entre el Uno mismo y el Otro se había hecho realmente pequeña”<sup>3</sup>.*

Las observaciones extraídas del diario de campo de Danforth apuntan asuntos relativos al encuentro antropológico que, en este caso, se realiza en torno de la muerte. Su incorporación a este texto tiene, en principio, un doble sentido. Por un lado, mostrar como ese encuentro entre el “nosotros”/antropólogo y el “otro”/nativo tiende a la construcción de una distancia que, como el autor señala, con relación al tema que nos compete, “...ha dado como resultado: la parroquialización o la folclorización de la investigación antropológica sobre la muerte” (Geertz 1989:24). Desde esta perspectiva, así como con otros aspectos de las culturas, la antropología ha fortalecido la idea de universales legitimados, frente a particulares preconceptuados: la muerte tal como la conocemos, reconocemos y experimentamos quienes pertenecemos a las sociedades occidentales, se entiende como un acontecimiento universalizable -no solo en términos de naturaleza biológica-, sino incluso desde lo cultural, haciendo de los fenómenos culturales que la rodean (ritos, cultos, devociones, conmemoraciones, etc.) un espacio de hegemonía que trasciende otras formas de conmemorarla/celebrarla. Por el otro, la relevancia del tema que, sin embargo, probablemente por las percepciones que provoca en nuestra forma de relacionarnos con la

---

<sup>1</sup> Este texto fue realizado en el marco de una consultoría contratada por el Sector Cultura de la Oficina de UNESCO en Montevideo. El mismo es una versión revisada del expuesto en el XI Encuentro Iberoamericano de Valoración y Gestión de los Cementerios Patrimoniales, realizado entre los días 20, 21, 22 y 23 de octubre de 2010 en la ciudad de Paysandú, Uruguay.

<sup>2</sup> Antropóloga social. Profesora UBA. Investigadora CONICET.

<sup>3</sup> Extracto de J.L.Danforth (1982) *The Death Rituals in Rural Greece*, Princeton, Nueva Jersey. Citado en: Geertz, C., 1989, pp. 24-25.

muerte, ha tenido poca presencia en las investigaciones, estudios y trabajos de distinto tipo.

De alguna manera, el reciente interés por la patrimonialización de los cementerios se ancla de esa idea vinculada a lo universal, pero sobre todo se ubica en el espacio de la hegemonía socio-cultural occidental. Aunque es posible que los cementerios que responden al catolicismo constituyan el foco de atención de estos procesos de patrimonialización, también entran en los mismos otros espacios de la muerte vinculados a otras religiones también con poder material y simbólico, como el judaísmo. No obstante, es desde esa misma construcción hegemónica que otros espacios de y para la muerte acaban siendo exotizados, al mismo tiempo que marginados, de la posible y potencial patrimonialización. Y como veremos a lo largo del texto, este asunto proviene del sentido hegemónico que ha tomado el patrimonio como categoría y herramienta política, pero también de esas formas y elementos culturales que dan sentido, en el momento de su expresión y manifestación (tanto en el preciso instante en que ocurre la muerte, como en los tiempos que continúan a la misma), y rodean a la muerte como fenómeno biológico y cultural. Sintéticamente, pues este asunto será desarrollado más adelante, las obras monumentales y artísticas construidas especialmente para conmemorar a los muertos de nuestros cementerios poseen una valoración mayor que otros objetos materiales de menor valía, mas insignificantes, menos grandiosos, no obstante colocados con el mismo sentido (un monumento es de mayor trascendencia cultural que una pequeña cruz rodeada de objetos personales sobre la tierra). Asimismo, las manifestaciones desarrolladas en torno de la muerte y el muerto -rituales, cultos, devociones, conmemoraciones, ofrendas, etc.- han sido y son escasamente valoradas, aún mas cuando se trata del campo del patrimonio. La austeridad que rodea la muerte en las sociedades occidentales y urbanas, a su vez consideradas civilizadas, relega esas expresiones y las minimiza, en mayor grado en los últimos tiempos, mientras permite hegemonizar el patrimonio ligado al monumento, la obra artística, la bóveda. La sobreactuación vinculada a *performances* que, sin embargo, no están a distancia de los mismos cementerios, sino casi siempre dentro de los mismos, suele ser visualizado como prácticas desviadas de las normalizadas, en ese sentido, relegables, solo exotizables en la medida en que se observen desde el ojo distante antropológico, o bien desde la inmaterialidad de los nuevos patrimonios pero que, sin duda, solo son legítimos desde particularismos aceptados y autorizados.

Desde esta perspectiva, es nuestro objetivo reflexionar sobre el nuevo rol que adquieren los procesos de patrimonialización en los cementerios, particularmente en los cementerios urbanos -en grandes, medianas o pequeñas ciudades-, y considerando qué lugar le cabe al patrimonio inmaterial en dichos procesos.

## 1. La patrimonialización de los cementerios: ¿una “antropología de la muerte”?

Autores como Poulet (1993) o Candau han introducido una idea o visión acerca del patrimonio, que resulta desafiante, al mismo tiempo que de interés para nuestra reflexión. Mientras el primero ha imaginado a quienes trabajan en la formación del patrimonio envueltos en una especie de “lamento fúnebre”, visualizando al mismo como un “fenómeno que apareció sobre las ruinas de la memoria viva”<sup>4</sup>; el segundo ha planteado que quienes trabajan con el campo del patrimonio, hacen literalmente una “antropología de la muerte” (Candau 2002).

En las visiones de estos autores podríamos decir que hay cierto preconcepto, o cierta descalificación respecto del vínculo entre patrimonio y muerte, no obstante, mirado desde otra perspectiva, resulta interesante preguntarse como ellos y con ellos: ¿Cómo explicar esta especial atracción por la “belleza de la muerte”? ¿Cómo pensar este vínculo con el momento *mori* a expensas del momento *vivere*? ¿Cómo analizar esta pasión por una memoria muerta, fija, petrificada?

La asociación naturalizada que, no solo desde el campo de los expertos, sino incluso desde las sociedades, hemos realizado entre la formación del patrimonio y un discurso/relato de la monumentalidad, es de alguna manera, la que está por detrás de este preconcepto o incluso de cierta desvalorización dada a la patrimonialización. Al mismo tiempo, es desde ese lugar naturalizado en que “el pasado” se convierte, como diría Lowenthal (1998), en un “país extraño” y nos extraña o nos asombra esa mirada compleja sobre la “estética de la muerte”.

Efectivamente, la idea original y originaria del patrimonio está asociada a la “muerte”. Implica la producción de lo que González Alcantud (2003:35) denomina “eternidad para lo idéntico”. La inmortalidad de ciertos bienes y expresiones es una cualidad necesaria para los que consiguen patrimonializarse: en la visión de nuestra sociedad es preciso que el bien permanezca siempre igual en el tiempo, en cierta forma que se atemporalice. La eternidad atribuída al patrimonio es afín o más atada al origen que al desarrollo, más articulada a la continuidad que a las discontinuidades. Ese “pasado indeterminado” supone una “suspensión en el tiempo” desde la cual el presente se obnubila y con él, las diferentes versiones interpretativas acerca de esos patrimonios. El patrimonio es “muerte” porque así como se activa debe fijarse permanentemente (Lacarrière 2009).

---

<sup>4</sup> Dominique Poulet. “Le sens de patrimoine: hier et aujourd’hui” en: *Annales ESC*, noviembre-diciembre de 1993, nº 6, pp.1612. Citado en Candau, J. (2002:89).

En ese sentido, si bien los monumentos a los muertos, osarios, necrópolis, estatuas, son los “difusores” por excelencia de una memoria patrimonializada, es decir que los monumentos funerarios serían los que por excelencia soportan ese pasado eternizado (Candau 2002:93); por otro lado, esta visión patrimonial no es exclusiva de este tipo de bienes, sino del campo del patrimonio en su sentido clásico.

La noción, la práctica, los procesos vinculados a la conformación de patrimonios ha estado imbuida de un “discurso asociado a la monumentalidad”, no solo por vía de la legitimidad de cierta trascendencia o excelencia cultural, sino también mediante una transfiguración de lo cotidiano, que ha llevado al sentido de oposición en que se ha construido ese discurso respecto del “discurso de lo cotidiano” (Santos Goncalves 2007).

Esa visión monumentalizada del patrimonio es comprensible desde cierta angustia colectiva vinculada a la “pérdida” o “ausencia” de aquello que nos resulta imprescindible para reproducirnos como sociedad. Pero también desde una visión de objetivación de los bienes y manifestaciones culturales, perspectiva desde la cual se ha arraigado y naturalizado esa concepción ligada al “patrimonio material/tangible”. Una lógica des-implicada del vínculo con las sociedades, aunque apele a las mismas.

Aún con la llegada del patrimonio inmaterial a este campo, este parece reencontrarse con la lógica de la pérdida, con la amenaza de la pérdida y al mismo tiempo con la necesidad de eternizar o immortalizar esa “muerte” inevitable. Mediante procesos de institucionalización que eliminan las ambigüedades “naturales” que poseen los bienes y las expresiones, desde los que se establecen categorizaciones abstractas delimitadas por fronteras bien definidas produciendo activaciones patrimoniales: las vinculadas a lo tangible, las relacionadas con lo intangible, las arqueológicas, etc.; los mismos constituyen “rastros” o “restos” fijados/cristalizados siempre idénticos a sí mismos.

El párrafo, casi un mensaje, con que Unesco da entrada a los sujetos y las expresiones culturales inmateriales, en otras palabras al patrimonio inmaterial (denominado así a partir del momento en que se publicó “Nuestra Diversidad Creativa”): *“En África, cuando un anciano muere, es como si una biblioteca se quemara”* (Amaoudou Hampaté Bá); especula con las muertes de sujetos y desde allí con la muerte de los saberes, así como de las prácticas que se desprenden de los mismos. En este sentido, uno de los aspectos cruciales -visible en la definición del patrimonio inmaterial, como en los procesos de patrimonialización de expresiones culturales- es el de la transmisión de generación en generación. Esa transmisión refiere a la idea de herencia social y cultural, trascendiendo a las personas, enfatizando, en consecuencia, la continuidad de los saberes independientemente

de los sujetos. Los ancianos deben ser valorizados antes de sus muertes, de modo de inmortalizar sus saberes, conocimientos y prácticas, referencias consideradas ineludibles para las sociedades. Incluso en nuestras sociedades, las occidentales, existe un sentir común individual y colectivo acerca de registrar los recuerdos de quienes se encuentran en edad avanzada, cerca del final -los talleres de historia oral son un buen ejemplo de ello a nivel del campo de las instituciones y expertos en este tema-. La inmortalidad o eternidad de los saberes y expresiones culturales es también, en este sentido, el resultado de una idea de patrimonio que está ligada a la muerte que, en el caso del patrimonio inmaterial, se hace mas evidente en la medida en que los sujetos son protagonistas y al mismo tiempo no pueden inmortalizarse si no es a través de sus producciones culturales que con el patrimonio se procura no se pierdan.

Desde esta perspectiva, la paradoja entre lo vivo y lo muerto se hace mas palpable con el surgimiento del patrimonio inmaterial, pues es desde ese campo en que se instala una lógica de recuperación y mantenimiento de “culturas vivas”, si bien estrechamente asociadas a las profundidades temporales, a fin de recrear micro-climas de cazadores-recolectores o paisajes de la edad de piedra o bien restos “fossilizados” producidos en la lógica fetichista de la “cosa/objeto”, en este caso del “sujeto objetivado”. Lo “vivo” parece encumbrarse desde las “cosas” que pueden heredarse, desde formas sociales y culturales prácticamente inexistentes en el presente o bien desde su institucionalización archivística. Hannerz (1996) hace ya un tiempo se ha preguntado: ¿Cuál será la diferencia entre una cultura “viva” y una cultura conservada en los archivos? Visto desde la perspectiva que ha primado en la activación de patrimonios inmateriales, no parece haber demasiadas diferencias, pues muchas de esas “culturas vivas” en el presente, solo son patrimonializables en la medida en que logran registrar, documentar y eternizar sus manifestaciones culturales.

Con lo dicho hasta aquí no estamos renegando de posibles procesos de patrimonialización de los monumentos funerarios o de los cementerios, sino por el contrario, estamos llamando la atención acerca de una lógica y espacio de prácticas expertas (en las que como parte del campo estamos involucrados), que contribuyen en la objetivación y descontextualización del bien o manifestación cultural y en ese sentido, en la misma “muerte” por efecto de su posible ausencia. En la medida en que la muerte desde esta perspectiva prevalece, descalifica el sentido de lo patrimonial y lo disocia de los “trabajos de encuadramiento de las memorias” (Pollack 1989), ejercicios necesarios para dichos procesos.

## **2. La patrimonialización dilemática de los cementerios: ¿entre lo material y lo inmaterial?**

*Cuando un conservador camina por cementerios hermosos, ya sea el de la Recoleta en Buenos Aires, el San Diego en Quito, el Pere Lachaise en París, el de Colón en La Habana o el Cementerio Presbiterio Maestro en Lima, se siente atraído, como usted, por la magnífica arquitectura de las tumbas y la belleza de las esculturas que hay en ellas, por lo cual quiere preservarlas el mayor tiempo posible.*

Mientras reflexionamos sobre esta visión de lo patrimonial, estrechamente asociada a la lógica de lo material, aunque hoy también con frecuencia desplazada a la de lo inmaterial; recordamos algunas situaciones y ciertos acontecimientos en los que la idea de muerte –en el sentido literal del término– permite reflexionar críticamente sobre estas cuestiones.

Hace unos años una arqueóloga descubrió en un lugar alejado de Salta, una serie de momias, particularmente de niños que, según la visión académica, habían sido objeto de sacrificios rituales. Las momias fueron extraídas del contexto de origen, suprimidas del “lugar sagrado” donde habían sido enterradas o colocadas por los ancestros de las culturas que hoy se identifican con ellas, y por efecto de cierto proceso de institucionalización –tanto académico como ligado a las instituciones culturales– fueron objetivadas y aisladas tras las vitrinas del Museo de Alta Montaña que hoy es muy visitado por turistas de todas partes del mundo. La naturalización con que se organizaron, ordenaron y colocaron en el museo dichas momias, con tan solo una breve explicación acerca del sacrificio ritual, condujo a ciertos conflictos: por un lado, a aquel ligado a la simultánea naturalización y exotización con que un turista de otro lugar del mundo (sea del país o del extranjero) producto de la visita masiva, recrea con la mirada sobre la momia objetivada y al mismo tiempo sobre el prejuicio que deviene de la idea de sacrificio infantil, incomprensible para una sociedad como la nuestra; por el otro, al producido por las “comunidades vivas” que, habitantes del entorno sagrado del cual fueron extraídas las momias, se autodefinieron como habitantes originarios, descendientes de antepasados ancestrales vinculados a dicho lugar, por ende con derechos colectivos sobre la permanencia en el sitio de sus muertos y sobre todo con derecho a decidir cómo, donde y cuando exhibir sus significados sobre la muerte – en simultáneo con el de la vida–.

El ejemplo parece interesante, ya que el conflicto no deviene de la “patrimonialización de la muerte”, sino de la modalidad, de los mecanismos o prácticas con que se establece una lógica institucionalizada que inevitablemente produce problemas: desde la descontextualización del sujeto “momia” hasta la instalación y reproducción del prejuicio hacia el indígena, del cual es parte la academia, la institución y los turistas que frecuentan el museo.

El traslado de restos de indígenas desde instituciones patrimoniales, como los museos, hacia las tierras sagradas de los pueblos originarios, es parte sustancial de cierta legislación sobre el tema que, en el caso de Argentina por ejemplo, se observa desde 2001 en la Ley 25517. A distancia del ejemplo sobre el que exponemos al comienzo de este tópico, la restitución hacia las comunidades pone en debate el sentido de lo patrimonial. El traslado de los restos del cacique ranquel Panghitruz Guor (Mariano Rosas) desde el Museo de Ciencias Naturales de La Plata hacia la localidad de Leuvucó en La Pampa (cfr. Berón 2009), realizada en el año 2000 con “una ceremonia oficial de reparación histórica al pueblo ranquel” (Curtoni 2004; Endere y Curtoni 2006, citados en Berón, M. Op.cit.: 3), constituye un hecho paradigmático sobre este debate. Pero no es el único. La arqueóloga Mónica Berón ha relatado en el contexto de la Reunión de Antropología del Mercosur (2009), su propia experiencia con un grupo de indígenas de la Provincia de La Pampa, donde estudiando los modos de vida de los cazadores-recolectores del centro sur del territorio, trabajó sobre un cementerio prehispánico indígena utilizado desde el año 1050 hasta el 320 AP (sitio Chenque I, ubicado en el Parque Nacional Lihué Calel) (cfr. Op.cit.:6). Ella describe y analiza como con las comunidades actuales desarrollaron un proyecto de museo a cielo abierto en el mismo sitio, para “dar a conocer al público la dimensión biológica del pasado cultural de la región, a partir de la recreación de las costumbres funerarias y de la caracterización bioarqueológica de los individuos enterrados en este cementerio. Dos premisas guiarán los contenidos de la muestra, como son recrear y respetar la sacralidad del sitio y poner en un plano de relevancia los modos de vida de los antiguos pobladores del desierto pampeano” (Op.cit.:9).

En contraste con este último ejemplo, las arqueólogas colombianas Margarita Reyes y Sonia Archila hace apenas una semana ponían en escena los acontecimientos vinculados a los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de Teyuna en Colombia. Ellas relataron como estos grupos se niegan a la creación de un museo, solicitando, por el contrario, la devolución de los objetos que les sustrajeron, con el fin de enterrarlos –a pesar de considerarlos “piezas contaminadas”- como signo de devolución hacia los ancestros<sup>5</sup>.

Los diferentes ejemplos nos permiten hacer una serie de disgresiones acerca de la patrimonialización, a-patrimonialización o des-patrimonialización de los cementerios en contextos naturalmente no percibidos como potencialmente patrimonializables. Por un lado, cuales son los cementerios normalmente concebidos como lugares del patrimonio. Mas allá de los estudios arqueológicos, o incluso de la valoración material y simbólica que los indígenas involucrados dan a estos sitios, resulta bastante claro que no son estos cementerios los

<sup>5</sup> Extractos de la exposición realizada por Margarita Reyes y Sonia Archila sobre la patrimonialización en Teyuna, en el marco del Seminario “Mercado, consumo, patrimonialización. Agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colombia”, 18 y 19 de febrero de 2011, Bogotá.

que desde el campo del patrimonio suelen ser activados. Los restos, aunque materiales, pues hay objetos, piezas de diverso tipo y restos óseos obviamente, aunque también son “difusores de la memoria” – como hemos comentado, señala Candau-, no parecen cumplir con los requisitos necesarios para convertirse en patrimonios culturales – llama la atención que las fiestas, rituales, danzas o músicas de los pueblos originarios son las manifestaciones prototípicas traducibles en patrimonios inmateriales, mientras que los “sitios sagrados de la muerte”, donde también pueden desplegarse rituales o músicas, son negados en su potencialidad patrimonial desde el punto de vista institucional, a contrapelo incluso del sentido patrimonial que sí tiene para los indígenas-. Por el otro, estos ejemplos ponen en discusión el sentido “tradicional” del patrimonio en dos sentidos. El primer debate se construye acerca de en qué lugar deben estar nuestros antepasados: mientras en los cementerios occidentales nadie discutiría sobre la extracción de los restos humanos –aunque pueda haber casos ejemplares de personajes que fueron sustraídos sin autorización- y en ese sentido, los cementerios son patrimonializados con los sujetos que ya no están; en los cementerios de otras culturas –al menos en las de los pueblos originarios- parece normal extraer desde las piezas u objetos ofrendados hasta los restos óseos y su traslado a instituciones culturales occidentales para que sean exhibidas y mostradas fuera de contexto. Podríamos aventurar que los cementerios valorizados, lo son por su estética, su monumentalidad, y en ese sentido, se patrimonializan como lugares despojados de humanidad como lo han sido siempre los monumentos a los héroes. No obstante ello, habría cementerios con mayor legitimidad que otros. El segundo asunto atañe a una disputa –en realidad a varias disputas- que llevan adelante algunos grupos sociales –en este caso tomamos solo los indígenas- acerca del lugar público-privado de la sacralidad cultural. Retomo aquí una expresión de Marta Savigliano (1993), citada por Fernando Jaume, la de “significantes en exhibición” (2000:71): qué exhibir, donde exhibir, porqué exhibir y qué significa o cuales son los ejemplares significativos a exhibir. La activa patrimonialización de los cementerios reconocidos por los que nos hemos socializado en sociedades occidentales, urbanas, modernas, con frecuencia fuertemente católicas, se articula a nuestra claridad acerca de que es lo públicamente exhibible en relación a la muerte y que es lo que se encuadra en el orden de lo privado: el velatorio, el luto, hasta el entierro son rituales mas del orden de lo familiar-privado que de lo público, sin embargo, los monumentos funerarios, centralmente las esculturas, las bóvedas, entre otros, son los “significantes en exhibición” dignos de patrimonializarse en línea con la visión patrimonialista de lo material. Y es desde esta perspectiva en que procuramos actuar con otras sociedades (por ej. las indígenas), extrayendo restos humanos momificados u objetos ofrendados para exhibirlos públicamente generalmente en los museos. Este desplazamiento implica la negación acerca de cómo se visualiza lo público y lo privado en torno de la sacralidad ancestral: en los

ejemplos retomados hay un interés peculiar por el “ocultamiento” de la muerte, sin embargo, no un “ocultamiento” vergonzoso, sino de legitimación de lo sagrado. El entierro de las piezas, la restitución de los restos, e incluso la aceptación de un museo a cielo abierto en el mismo sitio del cementerio implican decisiones acerca de qué y como exhibir, asimismo, el reflejo de otras formas de patrimonialización no incluidas en nuestras agencias institucionales nacionales y transnacionales.

Otros ejemplos pueden servirnos para nuestra reflexión. Hace un año, estando en Chihuahua, en ocasión de un congreso sobre turismo cultural, tuve mi propia experiencia personal al estar en la ciudad en pleno Día de Muertos. En ese contexto, fui invitada a conocer el cementerio local, el de las familias de la ciudad, pero solo que en día de “fiesta de muertos”. En tanto Chihuahua no entra en los mapas del turismo cultural, los visitantes del cementerio eran las familias locales, no obstante, rodeadas de tiendas, comestibles, artesanías, etc. configuradas para la ocasión y provenientes de otros estados del país. Como “turista” me involucré en sus prácticas y aunque en la “distancia cultural”, fui de a poco siendo inmersa en su comprensión de la vida y la muerte, en su concepción del mundo.

Este día de muertos en México, pero no en cualquier ciudad o pueblo, sino en Chihuahua, no solo redefinió mi experiencia subjetiva acerca de la muerte y la conmemoración -obviamente una experiencia estrechamente vinculada a una trayectoria social diferenciada de la mexicana-, sino sobre todo me trasladó con el pensamiento hacia la declaratoria de la Fiesta de Día de Muertos como Obra del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad realizada hace algunos años por la UNESCO. ¿Por qué el día de muertos festivo puede patrimonializarse, no así el cementerio indígena del tiempo cotidiano? No obstante, ¿Por qué solo es potencialmente patrimonializable el día de muertos de Patzcuaro y no el de Chihuahua? Podríamos aventurar, como ya hemos señalado, que en la lógica nacional y transnacional del patrimonio material es la monumentalidad funeraria la que adquiere eficacia simbólica, mientras que en la del patrimonio inmaterial es la expresión cultural -no obstante, no cualquier manifestación- siempre vinculada al espacio y el tiempo de lo excepcional -la fiesta de día de muertos- la que resulta digna de ser valorada.

Aunque en el ejemplo de Chihuahua, las tumbas, cruces, ofrendas, etc. son particularmente contextualizadas para esta y otras ocasiones, e insertas en un sistema de producción, reproducción y circulación de saberes y prácticas vinculadas a la muerte, a diferencia de los ejemplos mencionados previamente, en que las momias fueron descontextualizadas en términos de eternidad y con intención de apaciguamiento del conflicto que pueden portar; las dos situaciones permiten observar, que ningún elemento patrimonial tiene sentido fuera del vínculo con las sociedades implicadas con el (Chastel 1986).

Desde esta perspectiva, resulta de interés retomar algunos interrogantes cruciales dentro del campo del patrimonio cultural: ¿por qué necesitamos patrimonio?, ¿para qué necesitamos tener patrimonio?, ¿quiénes necesitamos del patrimonio? ¿Por qué ha sido y es tan importante, aún en la actualidad, preservar ruinas arqueológicas, iglesias, edificios y/o conjuntos urbanos históricos o crear monumentos, museos e incluso en el presente, también artesanías, fiestas, rituales, entre otras expresiones?

Luego de un trabajoso andar, hoy parece clarificarse que el patrimonio cultural, no solo no es una sumatoria de objetos y bienes que están ahí para ser tomados, pues es el resultado de procesos de construcción social, sino que el patrimonio -tal como lo concebimos en nuestras sociedades- es necesario para definirnos en torno de políticas de la(s) identidad(es). Entonces, el patrimonio es necesario -y valga la redundancia- porque como sociedad, grupos sociales y sujetos precisamos saber de donde venimos, pero sobre todo hacia donde vamos, con que deseos, aspiraciones y expectativas (cfr.Appadurai 2005). No obstante, esta necesidad requiere de un replanteo acerca de esta categoría, así como de una reformulación en torno de su aplicación en la gestión cultural. Parafraseando a la antropóloga Mary Douglas (1979:77), el patrimonio cultural -como los bienes para la autora citada- puede "servir(nos) para pensar(nos)".

En el mismo sentido, podemos preguntarnos: ¿porque necesitamos patrimonio/cementerios patrimoniales? Por un lado, porque resulta una forma de incorporar la muerte a la vida e integrar esas zonas "oscuras" de las ciudades, pueblos, lugares en general, a los territorios de la cotidianidad. Pero también porque como hemos visto en relación al patrimonio en general, su valoración y activación constituye una forma de pensarnos en relación a nuestras formas de vivir, a los cambios intergeneracionales, pero sobre todo a pensarnos como sociedad. La patrimonialización de los lugares sagrados de la muerte pueden contribuir en la vehiculización de políticas de memorias e identidades.

La llegada del patrimonio al cementerio es reciente, no obstante, constituye un camino de relevancia en términos de pensarnos en relación a quienes fueron nuestros antepasados, como los conmemoramos colectivamente, qué lugar tienen en nuestras vidas y particularmente, que idea de muerte en relación a nuestras vidas tenemos en la contemporaneidad. La relación entre el lugar sagrado y la vida cotidiana y podríamos aventurar que relativamente profana, resulta de relevancia en un mundo en que algunas de nuestras sociedades se han alejado de esos espacios, o bien ciertos sectores (jóvenes, niños) se distancian de estos sitios.

En este sentido, entrar al cementerio de la mano del patrimonio cultural implica resignificar los sentidos dados a la muerte en cada una de nuestras sociedades, repensar los procesos de

patrimonialización, pero también constituirlos como “lugares de ejercitación de las memorias”.

Ante la decisión y gestión de procesos de patrimonialización en los cementerios, se hace necesario al menos pensar en dos cuestiones:

1) por un lado, comprender y resignificar el lugar de la muerte y el cementerio en la sociedad en particular: para algunas comunidades el cementerio es el lugar del secreto, de lo que debe ocultarse, invisibilizarse, o asimismo, el lugar del estigma, del aburrimiento. Mientras para otras es el espacio de la celebración y la conmemoración atravesado por aspectos de la vida cotidiana que se llevan al cementerio para compartir con los que ya no están.

2) por el otro, pensar acerca de en que tipo de patrimonialización e institucionalización de patrimonios nos vamos a focalizar.

En el primer asunto, además de algunas cuestiones ya señaladas en las páginas anteriores, debemos integrar los conflictos que devienen del orden institucional y de la vida social en su conjunto. La institución cementerio es un ámbito de prohibiciones ligados a normativas que no permiten otros cultos, otras prácticas, otros rituales. Desde esta perspectiva, si el cementerio puede ser el espacio “vivo” en el que se insertan diversas culturas, y en ese sentido, otros usos y apropiaciones, puede ser por ende el lugar desde el cual conocernos, saber quienes somos y no solo mirar aquellos lugares vinculados a la monumentalidad, sino también los que se definen desde la vida popular.

Algunos ejemplos pueden ayudarnos a entender este aspecto. La velada prohibición del culto a los muertos que desarrollan los grupos de bolivianos que residen en Buenos Aires en el Cementerio de Flores -un cementerio popular ubicado en la periferia de la ciudad, por ende relegable en el conjunto de las instituciones ligadas a la muerte-, constituye una situación paradigmática en relación a lo que puede o debe visibilizarse y lo que debe invisibilizarse. El intento de algunos legisladores de declarar como patrimonio inmaterial, las costumbres funerarias de los bolivianos en Buenos Aires, se dio de bruces con la institución cementerio reglada por una ley pública que aunque sanciona la libertad de cultos y autoriza todo tipo de ofrendas, asimismo, censura tipos de ofrenda vinculadas a las comidas y bebidas que se ofrecen al difunto y desde allí otros cultos y conmemoración que, como los bolivianos, suelen desplegarse en cementerios normados para una sola forma de homenajear a los difuntos. La relegación de prácticas funerarias desarrolladas por culturas del presente, habla de cierta marginación hacia ciertos grupos sociales, pero también de la deslegitimación de expresiones culturales que podrían ser potencialmente patrimonializables desde los dominios del patrimonio inmaterial.

En el Cementerio de Flores, la marginación que sufren las prácticas bolivianas es un componente que se suma a la relegación que ya comporta el propio cementerio, en tanto no posee las características del patrimonio monumental. Distinto es el caso del Cementerio que en Monjuic, Barcelona, se erige en su riqueza monumental. Construido como un cementerio europeo monumental -aunque alberga desde monumentos hasta fosas comunes para pobres-, se ha observado en los últimos años como uno de los sitios de mayor riqueza y desde el cual se puede conocer la historia de Barcelona, aún cuando fue hecho en la periferia de la ciudad. No obstante ello, su magnificencia reflejada en obras escultóricas de excelencia patrimonial domina el conjunto y relega de su espacio los sectores asociados a los pobres y a los sectores medios, de igual modo que las tumbas de los gitanos, extremadamente visibles por su colorido y por una estética que las diferencia de los monumentos funerarios escultóricos. El recorrido que suele ofrecerse por el mismo, evita posar la mirada en esas tumbas, pues la legitimación del cementerio está dada por la riqueza monumental. Desde esta óptica, los cementerios valorizados y con eficacia material y simbólica, muestran un discurso sobre la muerte que puede ser leído como un documento histórico revelador de la mentalidad de una época o de una etnia.

Por ende este asunto refiere, en primera instancia, al problema de la visibilización/invisibilización: en el sentido de qué culturas dejamos ver -desde la institucionalidad del lugar, desde la institucionalidad del patrimonio y desde los mismos grupos involucrados-, y si para que las mismas sean visibles deberían ser exotizadas a fin de que incluso el cementerio sea demandado en un circuito turístico cultural -aunque como hemos visto no cualquier diversidad multicultural se vería autorizada a fin de ser exhibida, tanto los bolivianos con sus cultos como las tumbas gitanas, no son expresiones funerarias permitidas, ni potencialmente incluidas en el campo de la activación patrimonial. De hecho, podemos especular con que la relegación de estas manifestaciones culturales diversas, justifica y refleja en el terreno de la muerte, la discriminación, el prejuicio y las desigualdades sociales que prevalecen en el espacio de la vida-. Desde esta perspectiva, sigue sorprendiendo que aún en la emergencia del patrimonio inmaterial, los procesos de patrimonialización de los cementerios se ejercen en el ámbito de lo material y monumental. ¿Por qué el patrimonio inmaterial aunque basado en la lógica de la muerte, debe fundarse en el plano de lo vivo? ¿Por qué en los sitios sagrados de los cementerios, el patrimonio sólo es concebible en tanto monumentos y obras artísticas funerarias?

En segundo término, como eludir que el cementerio no reproduzca la descontextualización propia del campo del patrimonio en su sentido tradicional. El problema del "objeto aislado" -mecanismo según el cual se logra exaltar y legitimar cierto bien como patrimonio y no otro- proviene de su separación contextual y de las funciones, usos y

apropiaciones que lo definen social y simbólicamente e incluso en términos de rituales de la vida cotidiana. El proceso de coleccionamiento de objetos convierte a los mismos en “productos” cosificados inexpressivos en términos de la organización social y de las funciones simbólicas de las cuales forman parte. Asimismo, esta cosificación lleva a otro de los problemas de la descontextualización: cuando el bien se objetiva y patrimonializa, el mismo se vuelve incuestionable, por ende, incontaminable por la sociedad que le dio “vida”. Las inscripciones sociales son parte del conflicto que el bien como tal contribuye a diluir –la majestuosidad del bien patrimonial permite simular que no hay fracturas sociales, ni conflictos entre clases sociales-. El cementerio de la Recoleta en Buenos Aires constituye un buen ejemplo a considerar. Como institución trasciende la idea y visión normalizada acerca del cementerio como tal, e ingresa en el terreno del museo patrimonial a cielo abierto. Recoleta es el prototipo del cementerio que se busca patrimonializar: cuenta con obras artísticas y monumentales, reúne a la alta sociedad de la cultura porteña, asimismo, posee restos de la historia nacional en la medida en que muchos de sus monumentos pertenecen a los héroes nacionales y/o a las familias de la tradición local, pero sobre todo se encuentra suspendido en el tiempo y suspendido respecto de sus fines, en la medida en que las actividades funerarias son prácticamente inexistentes y el lugar es más turístico que sagrado. Recoleta se ofrece como un itinerario con “significantes en exhibición” y con “significantes invisibilizados” (es el caso de la tumba de Evita Perón que los turistas buscan denodadamente pero que resulta difícil de ubicar). Asimismo, es un territorio que por su disposición espacial, temporal y patrimonial, supone un orden social legítimo y digno de mostrar –no por ello sin reticencias, pues solo es posible su exhibición de acuerdo a normas y moralidades consagradas. No es casual que ciertas actividades culturales “ajenas” al espacio cementerio (como un recorrido con poesía, por ejemplo), suelen ser cuestionadas en su hacer-. Allí no hay disputas por los sentidos de la historia, ni conflictos sociales. La saturación de pasado es tal que la continuidad lleva a una supuesta eternidad de ese pasado. Entre la calle y su vida diaria y la entrada al cementerio se produce un ritual de paso, en el que la liminaridad es solo ese instante en que se demora en ingresar y una vez ingresado, es como entrar a otro mundo. Como señala Jaume (Op.cit.:77), estos cementerios contribuyen en la consolidación de la identidad común, del mismo modo en que el patrimonio nacional lo consiguió en relación a la identidad nacional, pues “simbólicamente incluye, aglutina e iguala...”.

La visión “clásica” encuentra en la necesidad de “percibir un pasado tangible”, el leit motiv del patrimonio cultural. Involucrando uno de los asuntos de mayor relevancia respecto de la lógica que venimos comentando: la dominancia de lo “tangible-material” por sobre lo “intangibile-inmaterial”. En esta concepción es que la complementariedad material-inmaterial se observa contradictoria en

sí misma, fortaleciéndose la necesidad de autonomización de cada patrimonio. La tendencia del patrimonio material ha sido la de activar y dar eficacia simbólica al bien, al edificio, a la ciudad, desconsiderando los sentidos o significados que los mismos contienen por efecto de los usos y apropiaciones sociales que los grupos involucrados despliegan en dichos contextos

Veamos un ejemplo de esta ciudad en el marco de la Ley 1227 de Patrimonio Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La solicitud de activación patrimonial y su posterior declaratoria en relación al mausoleo de Carlos Gardel en el cementerio de la Chacarita es un muy buen ejemplo para mirar algunos asuntos problemáticos de la institucionalización del patrimonio. Resulta evidente, en este caso, la naturalización de una patrimonialización que sólo atiende a la tumba, monumento, escultura que recrea la figura de Carlos Gardel. En este sentido se prioriza el soporte material que visibiliza la estética y quizás la obra de arte desde la que Gardel se expresa, omitiendo que “las paredes hablan, por ende, que solo es cuestión de saber escuchar”. De este modo, se reproduce la patrimonialización en ausencia de sujetos, grupos, memorias individuales y colectivas. Así, se vacía de contenido simbólico el mausoleo y el lugar y desde ese vacío, el mismo no dice nada sobre la serie de prácticas sociales que lo significan. Si contemplamos el mausoleo silenciando esas prácticas no nos dice nada, pero si el mausoleo es unido a las leyendas, mitos, rituales, ofrendas, cultos que se desarrollan en torno del mismo, puede decirnos mucho más de lo pensado. Los procesos de significación ligados al mito de Gardel son parte constitutiva del mausoleo y no agregados posteriores, asimismo, las relaciones y prácticas sociales que los sujetos involucrados desarrollan en torno al mismo en determinados contextos son parte indisoluble de los procesos de creación y recreación fundamentales para que el mito permanezca. En la producción de encuentros memorables entre los sujetos y la figura de Gardel, otros elementos -también sujetos a tangibilidad- como ofrendas de monedas, cigarrillos, cartas, flores, fotografías, dan sentido al mausoleo. Si la tumba es el objeto que comunica, lo hace desde la suma de representaciones y prácticas sociales eficaces a los fines de atribuir valor a la celebración y culto experimentada por los sujetos que mantienen viva la memoria del mismo. Son esos encuentros memorables (Carozzi 2003), su ritualización y las ofrendas que unen a Gardel con sus seguidores los que permiten hablar de la vigencia del símbolo Gardel, al menos, para un sector de la ciudadanía. Así, no es el mausoleo patrimonializado por sí solo el que encuentra resonancia en los sujetos y grupos sociales, sino el conjunto de diferentes unidades de patrimonialización que incluye a los mismos sujetos, saberes y prácticas, los productos (no solo el mausoleo), y el espacio cultural, el que permanece vigente para la ciudadanía. El mausoleo acaba siendo la expresión material del “mito” de Gardel, omitiendo la trama de significaciones que el mito mismo comporta.

Estas presencias y omisiones no refieren a la reversión o inversión del orden establecido: o sea empezar por patrimonializar el ritual, el culto, el mito, las ofrendas, cual si fueran “productos”, convertidos como tales por efecto del proceso de activación de lo inmaterial (finalmente desde esta perspectiva igual al tangible). No se trata de sugerir el reemplazo del ritual, culto o mito por el mausoleo-monumento, sino de integrar el conjunto de unidades que componen la “figura de Gardel”. Así, la vida social no sería posible sin los objetos monedas, flores, fotos, ofrendas, mausoleo, incluso sin el cuerpo con que se manipulan y manosean los cigarrillos que un sujeto coloca en la boca de la figura escultórica de Gardel, o sea sin la dimensión material. Sin embargo, dicha dimensión no encontraría sentido sin la trama de significación que da sentido y vida al mito, leyenda, ritual, etc. Priorizar solo la primera cuestión lleva a deshumanizar el objeto y esconder la “producción cultural”. En la integración de lo material-inmaterial, es posible develar y revelar a los productores de los encuentros memorables, no solo a los productos con que se rodea y materializan esas experiencias. Si la figura de Gardel continúa vigente es porque se construye y reconstruye en base a procesos de sedimentación colectiva y de continuidad histórica en relación a la misma. Volviendo a Gardel el patrimonio puede ser “bueno para pensar” sobre los significados que para nuestra sociedad aún tiene la memorabilidad de Gardel –incluyendo lo que se ha decidido olvidar de él-, su persistencia en el tiempo, la necesidad de vivificarlo permanentemente y hasta de discutir sobre su vida y muerte y todo ello excede al mausoleo, no obstante, requiere del mismo.

Todo bien y/o expresión cultural es material e inmaterial a la vez: una iglesia sin culto no es una iglesia, un ritual candomblé sin terreiro no es un ritual, una tumba sin culto no es tumba, una fiesta sin espacio, imágenes, vestimentas, tambores y “cuerpos” no es una fiesta, una hamaca para dormir sin red ni cuerpos no es una hamaca. Para los sujetos es impensable una vida social sin soportes materiales.

Como hemos visto en el ejemplo de Chihuahua, el cementerio puede hablar de otras cosas o bien constituirse en un espacio con muchos agentes de comunicación que vehiculizan no solo formas de homenajear, ritualizar y/o recrear devociones, sino también comidas y formas de comer, artesanías y formas de producción artesanales, músicas y danzas, por solo poner en juego algunas de las expresiones culturales hoy llamadas inmateriales.

En este sentido, los sitios sagrados, en tanto “lugares de memorias” (Nora 1989) y patrimonios deben constituirse como espacios claves tanto para consolidar y reactualizar la estabilidad e integración social, pero también por vía de la transmisión social de la memoria, contribuir al debate sobre las sociedades comprometidas en esa acción. Con esto queremos decir que la patrimonialización de los lugares sagrados de la muerte no solo debe concebirse en relación a

lugares perennes que aportan al congelamiento de la vida social, sino que deben servir para focalizar y enfatizar las discontinuidades, los quiebres y rupturas, los conflictos y particularmente para entender la contemporaneidad. Esta mirada, excede la lógica de lo material-inmaterial en el sentido dado desde el campo del patrimonio: solo puede ser importante dignificar y activar un monumento funerario, un culto, ritual o conmemoración o ambas cosas en su integralidad, si dichas legitimaciones patrimoniales dan lugar a un debate público sobre modelos sociales relativos al ideal social, a la historia, la familia, las generaciones diferentes, el género, el ordenamiento espacial, etc. El monumento a perpetuidad de la ciudad de Paysandú es un buen ejemplo en este sentido: las obras majestuosas permiten revivir la visión sobre lo militar, la concepción de lo heroico, la mirada sobre la familia y el rol de la mujer, el rol de la vida y la muerte en esa ciudad, entre otras cuestiones, y es por ello que el mismo adquiere sentido en su vigencia y transmisión hacia las generaciones más jóvenes.

### **3. ¿Para qué sirven los procesos de patrimonialización de los cementerios?**

La pregunta que inicia este tópico, autoriza una respuesta sintética y ya mencionada en el anterior: la valoración y activación patrimonial de los cementerios debe ir mas allá de una visión trascendente del mundo y de una mirada sobre la belleza que pueden poseer algunas obras monumentales. Es por ello que consideramos que la patrimonialización debe ir ligada a la vehiculización de sentidos, al comunicar y transmitir sociedad. En este sentido, deberíamos preguntarnos ¿qué transmitir? ¿por que transmitir?, ¿como transmitir? y ¿para quien transmitir?

Evidentemente si consideramos la relación que se gestó entre el patrimonio y la transmisión, se hace necesario repensar la misma. El patrimonio cultural se ha conformado en base a un proyecto educativo hegemónico y producto de la modernidad. Efectivamente, cargado de estatalidad estuvo, desde ese origen, estrechamente asociado a la institución escolar, así como a los museos y a los archivos. Mientras el museo ha sido el guardián del patrimonio, por ende un espacio conformador de la historia nacional, la escuela ha contribuido a trasmitir y a reproducir en base a soportes como los manuales y sus contenidos el sentido de lo nacional a partir de ciertos referentes simbólicos –especialmente tangibles-. La educación en ese sentido, ha sido una forma de disciplinar las referencias a reverenciar. El “culto a la nación” fue crucial a la hora de escolarizar en un sentido, y el patrimonio debió responder a esa forma de consolidar identidad. El patrimonio transmitido en base a esta lógica, ha sido parte de la conformación de un ideario civilizatorio con el cual se tendió a combatir no solo otros bienes o expresiones no legitimables como parte de la nación, sino sobre todo otros sujetos y grupos sociales no consagrables dentro de la memoria pública oficial. El

patrimonio encuadrado en los museos y transmitido como tal desde la escuela, cumplió un rol fundamental en la cohesión social y en la jerarquización/relegación. Desde esta perspectiva, las fiestas populares, por ejemplo, fueron indignas de cualquier nación que se preciara de civilizada, salvo que pudieran ser modernizadas y “blanqueadas” para ser digeridas por las clases sociales legitimadas.

Efectivamente, de acuerdo a esta visión, el archivo, el museo o la escuela se transformaron en instrumentos neutros de selección y jerarquización de contenidos documentados en el “objeto” o en el “rastros”. En esta concepción el contenido transmitido primó por sobre el vínculo social que produce, reproduce, circula y une la transmisión.

La llegada del patrimonio inmaterial, parece cambiar ese modo de transmisión, no obstante no por ello se modifica la idea de herencia cultural que prima en el conjunto del campo del patrimonio. La relevancia dada a la “transmisión de generación en generación” refiere a esa visión hereditaria y coloca en la oralidad la vía institucionalizada de transmisión del patrimonio inmaterial, no obstante, la misma es hegemonizada por el discurso ancestral de los que tienen más años, situación refrendada desde el mundo occidental. Esta forma de concebir el patrimonio inmaterial, rejerarquiza el mundo de los ancianos, descalifica el de los jóvenes, pero al mismo tiempo recluye este mundo en el campo de lo tradicional, excluyendo a estas culturas del conjunto social mayor occidentalizado.

¿Cómo incluir a los jóvenes en la producción de relatos de memorias? ¿Cómo incluir expresiones populares, ligadas a los jóvenes, pero también a grupos relegados socialmente? El desafío estaría, entonces, en superar la idea de museos, escuelas y archivos en tanto puestas en escena de la transmisión a fin de comunicar una única memoria y una identidad en el cuerpo social e incluso para siempre. Cuando como en el caso de Paysandú, la escuela va al cementerio en tanto sitio patrimonial de la ciudad, el camino se invierte y se produce un paso en ese desafío. Sin embargo, una mayor superación puede observarse en la des-focalización de la enormidad y de la monumentalidad del arte, para reencuadrar la focalización en la “dimensión conmemorativa del monumento” (Huysen 2002) desde la cual es posible ver mas allá del diseño, la estética o lo artístico. Nos resulta interesante pensar en el juego o en el sentido lúdico con que se vincula a los jóvenes y niños en el Monumento a Perpetuidad o en los cementerios de Colombia. Por este camino es posible transmutar el sentido de lugar oculto, de lugar pleno de secretos, de lugar asociado al temor, en sitio sagrado pero al mismo tiempo dinámico, vivo, involucrado con el presente cotidiano. No obstante, es desde esta perspectiva, en que el juego debe contribuir en el “hacer hablar” a los monumentos, para desde allí reconstruir las memorias desde el pasado hacia el presente.

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

Candau, Joel (2002) *Antropología de la Memoria*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Carozzi, María Julia (2003) “El reconocimiento de las formas populares y locales de la memoria en las políticas del patrimonio cultural” en: *Temas de Patrimonio Cultural*, CPPHC, GCBA, Buenos Aires.

Douglas, Mary, Isherwood, Baron (1990). *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Grijalbo, CONACULTA, México.

Geertz, Clifford (1989) *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

González Alcantud, José Antonio (2003) “Patrimonio y Pluralidad. El largo camino conjuntivo de la alteridad y la materialidad cultural” en: *Patrimonio y Pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*, José Antonio González Alcantud (Ed.), Biblioteca de Etnología, 9, Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, Diputación de Granada, España.

Guastavino, Marina, Berón, Mónica (2009) “Patrimonio arqueológico, identidad social y participación activa de diferentes sectores en la provincia de La Pampa, Argentina”, ponencia presentada en la RAM, Buenos Aires.

Hannerz, Ulf (1996) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Frónesis, Cátedra Universitat de València, España.

Huyssen, Andreas (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jaume, Fernando (2000) “Estrategias Políticas Y Usos Del Pasado En Las Ceremonias Conmemorativas De La Masacre De Margarita Belen” en: *Ava - Revista De Antropología*. , v.2, n.1, p.65 - 94, 2000.

Lacarrière, Mónica (2009) “Políticas de Patrimonio Cultural” en: *Problemas y desafíos de la Gestión Cultural: Aportes y Perspectivas*, Luis Porta, Laura Romero y Ana María Pittaluga (editores), Universidad Nacional de Mar del Plata.

Lowenthal, David (1998) *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid.

Nora, Pierre (1993) Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Em: Projeto História 10. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História. PUC/SP.

Pollak, Michael (1989) "Memoria, Esquecimiento, Silencio" en: *Estudios Históricos* 3, Brasil.

Santos Goncalves, José Reginaldo (2007) *Antropologia dos objetos. Coleções, museus e patrimônios*, Coleção Museu, Memória e Cidadania, IPHAN, Brasil.

Savigliano, Marta (1993-4) "Malevos, llorones y percantas retobadas: El tango como espectáculo de razas, clases e imperialismo" en: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX, Buenos Aires.

El cementerio como institución surge de un esfuerzo por integrar la muerte a la vida colectiva, y está constituido por un conjunto de representaciones, ritos y creencias. Esta complejidad en su construcción como institución social, lo convierte en un lugar simbólico polisémico muy complejo.