

Altars fuera de lugar

Prácticas de intervención y colaboración antropológicas vinculadas a la violencia institucional en Córdoba



por **Natalia Bermúdez**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Nacional de Córdoba

natibermudez@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0351-3293>

RESUMEN

En este artículo me propongo reflexionar sobre los modos en que la intervención antropológica y el desarrollo de proyectos colaborativos pueden potenciar aquellos saberes acumulados por nuestros interlocutores –y también por los propios antropólogos– orientados tanto a tramitar como a resolver parte de los conflictos que los atraviesan y a interpelar las perspectivas legitimadas en determinados espacios judiciales, de militancia política y político-académica. Estas reflexiones se basan en investigaciones etnográficas que desarrollo desde 2007, particularmente en un proyecto colaborativo iniciado en 2012 junto a familiares de víctimas, activistas familiares y organizaciones vinculadas a la lucha contra la violencia institucional en Córdoba. En este proyecto, la construcción de *altares* y *grutas* y otras formas de regulación de conflictos –que tanto en la militancia como en la academia, aparecen como prácticas políticas subsidiarias o periféricas– se potenciaron como saberes acumulados por los sectores populares para lidiar con las muertes de jóvenes y, sobre todo, con las “malas víctimas”. Reconocer las lógicas propias de resolución de conflictos, las formas de resistencia local y la creatividad social puede llevarnos a no obstruir el reconocimiento que las comunidades tienen de sus saberes y de sí mismas.

PALABRAS CLAVE: altares, violencia institucional, intervención antropológica, proyectos colaborativos.

Altars out of place. Practices of anthropological intervention and collaboration linked to institutional violence in Córdoba

ABSTRACT

In this article, I intend to reflect on how anthropological intervention and the development of collaborative projects can enhance the knowledge accumulated by our interlocutors –and by anthropologists themselves– oriented both at processing or resolving part of the conflicts they face, and at challenging the legitimized perspectives within certain judicial, political and politico-academic spaces. The results of these reflections draw on the ethnographic research I have conducted since 2007, with a particular focus on a collaborative project



started in 2012 alongside relatives, family activists and organizations linked to the struggle against institutional violence in Córdoba. In this project, the construction of altars, murals and grottos, and other forms of conflict regulation -often perceived in activist and academic circles- as subsidiary or peripheral political practices- were strengthened as knowledge accumulated by the popular sectors to deal with the deaths of young people, and above all, with the “bad victims”. Acknowledging their own logics of conflict resolution, the forms of local resistance and social creativity can lead us to stop blocking the recognition that communities have of their knowledge and of themselves.

KEYWORDS: altars, institutional violence, anthropological intervention, collaborative projects.

RECIBIDO: 17 de febrero de 2025

ACEPTADO: 2 de mayo de 2025

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Bermúdez, N. (2025). *Altars fuera de lugar. Prácticas de intervención y colaboración antropológicas vinculadas a la violencia institucional en Córdoba. Etnografías Contemporáneas*, 11 (20), 60-86.

<https://ark.unsam.edu.ar/ark:/16763/aaec63440784>

Introducción

Más allá de las críticas a la vocación intervencionista de nuestra disciplina, especialmente en las últimas décadas distintas perspectivas socio-antropológicas se repreguntan cómo intervenir en procesos sociales desde las herramientas antropológicas y qué lugar ocupan los antropólogos y sus interlocutores en proyectos colaborativos.

Las perspectivas decoloniales y las exploraciones más horizontales en la producción de conocimiento han problematizado las formas de disputar lo político desde un complejo ejercicio etnográfico de encuentro “comprometido” con las personas y comunidades con las que trabajan los antropólogos, en los que los propios interlocutores plantean interrogantes (Segato, 2015) y ponen en juego sus saberes para resolver los conflictos que los atraviesan (Corona Berkin, 2020). Algunos proyectos “colaborativos” o “compartidos” incluso buscan evitar la reducción de la etnografía a la mera “producción colectiva de conocimiento”, ya que conciben a los interlocutores como “socios políticos” (Katzner y Manzanelli, 2022). Por su parte, al abordar los efectos ontológicos, epistemológicos y políticos más significativos de un “saber situado”, los estudios feministas también se preguntan si es posible un conocimiento sin implicación (Haraway, 1995; Tarducci, 2014; Piscitelli, 2020, entre otros). Paralelamente, otros proyectos proponen intervenciones desde espacios de poder y el vínculo con élites (Abélès y Badaró, 2015; Frederic, 2016, entre otros).

Sin pretender una revisión profunda de estas perspectivas, quiero resaltar que la colaboración y el compromiso han estado siempre presentes en América Latina, como señala Jimeno (2005); así, las miradas de las ciencias sociales y las perspectivas militantes se han retroalimentado históricamente. En esa línea, Rappaport (2007) advierte que las soluciones que ofrecen las nuevas formas de escritura etnográfica, más dialógicas y participativas asociadas a la “crisis de representación” de la antropología proclamada por Clifford (1988) y otros

antropólogos estadounidenses, se refieren más a una institucionalización de la antropología en esas latitudes que al problema enfrentado por los antropólogos en otras partes del mundo.

Considero que la forma más enriquecedora de plantear estos debates reside en el abordaje de experiencias y procesos “situados”, que permitan co-crear y potenciar herramientas colectivas de reflexión e intervención locales y regionales. En esa línea, este texto se inscribe en el escenario del actual desarrollo de la antropología en Córdoba, ya que desde ciertos espacios académicos y universitarios hemos promovido una progresiva diversificación del campo laboral que incluya distintas perspectivas, actores y ámbitos de intervención y gestión (Da Silva Catela, 2020; Lacombe, 2018; Quirós, 2023; Álvarez Ávila y Palladino, 2024, entre otros).

En este artículo me propongo reflexionar sobre los modos en que la intervención antropológica, a partir del desarrollo de proyectos colaborativos, puede potenciar los saberes acumulados por nuestros interlocutores –y también por los propios antropólogos en ese encuentro– orientados tanto a atravesar o resolver parte de los conflictos que los afectan y a interpelar las perspectivas legitimadas en distintos espacios judiciales, de militancia política y político-académica. Las preguntas que orientan este texto son las siguientes: ¿cómo articulamos los saberes nativos con los proyectos colaborativos? ¿Cómo tomamos en serio los resultados etnográficos en proyectos colaborativos en los que participamos junto a nuestros interlocutores, agrupaciones y organismos de distintos estratos políticos? ¿Qué supuestos académicos y militantes son puestos en tensión por las propias perspectivas nativas?

Estas reflexiones se basan en investigaciones etnográficas que llevo adelante desde 2007, particularmente en proyectos colaborativos desarrollados junto a familiares de víctimas, activistas familiares, organizaciones vinculadas a la lucha contra la violencia institucional en Córdoba y al Núcleo de la Violencia, Muerte y Política, como describiré más adelante.¹

En la primera parte mostraré la importancia de prácticas de conmemoración vinculadas a las muertes de jóvenes en contextos de violencia institucional/policial, especialmente en relación con la construcción de *altares* y *grutas*. Argumentaré cómo, lejos de fundarse en prácticas políticas subsidiarias, resultan de saberes acumulados por los sectores populares que, con base en su fuerza expresiva, buscan disputar los sentidos y jerarquías sobre la muerte. En el segundo y tercer apartado, daré cuenta del desarrollo del proyecto colaborativo con especial atención en las inauguraciones de una muestra de imágenes y objetos. Para ello, me valdré de las herramientas analíticas sobre rituales propuestas por algunas etnografías clásicas. Por último, indagaré sobre los efectos inesperados que surgieron en el proyecto a lo largo del tiempo, particularmente en torno a los altares “fuera de lugar”.

1. Núcleo coordinado por Natalia Bermúdez y María Elena Previtali, y radicado en el IDACOR-CONICET.

Grutas y altares:² confrontando el sentido común académico y militante

En el corazón del barrio Los Cortaderos, frente a una cancha de fútbol de tierra y a un salón, se pueden encontrar dos murales: uno pintado antes del asesinato del Güeré y otro poco tiempo después, en memoria de su muerte. El propio Güeré participó en la construcción del primero, que parece haber sido premonitorio: jóvenes representados como peces con gorras, perseguidos, vigilados y atrapados por las redes de otros peces más poderosos, que simbolizan a los policías. La portación de rostro, vestimenta, barrio y apellido constituyen los etiquetados más frecuentes que operan como mecanismos de exclusión y de legitimación de los abusos policiales hacia los jóvenes pobres.

Al poco tiempo, Güeré fue asesinado por dos policías en julio de 2014. Mientras el barrio denunciaba un caso de *gatillo fácil*, desde la comisaría defendían la versión de que ambos miembros de las fuerzas de seguridad habían respondido a los disparos de los jóvenes y que habían actuado en legítima defensa. A partir de estas dos versiones se dirimieron las acusaciones durante el juicio oral y público que se llevó a cabo en 2016 y que concluyó con la sentencia a cadena perpetua para los dos policías imputados. En el juicio se probó que efectivamente los uniformados habían intentado plantar un arma.

Sus amigos planearon la realización del otro mural que nos interpela a partir del rostro del Güeré pintado en primer plano con la siguiente frase: “Llévame un solo instante a tu presencia que tu ausencia duele intensidades. Quién hubiera pensado q te fueras si tu vida en flor era una fiesta”. A pocos metros de allí construyeron también una gruta. Repleta de recuerdos, imágenes religiosas, cartas y fotografías, esta gruta se ha convertido en un lugar neurálgico para el barrio. Mientras que los jóvenes de otras clases sociales cordobesas socializan en bares, parques o plazas, es allí, en esa gruta, donde se reúnen los chicos del barrio los fines de semana y a la salida del trabajo en los cortaderos de ladrillos para *pasar el rato* (Bermúdez, 2018).

Desde los años noventa se acentuó en nuestro país la criminalización de los pobres, en especial de los y las jóvenes, producto de la consolidación del “problema de la inseguridad” urbana y de la “nueva delincuencia” (Kessler, 2009 y 2011). Los discursos de agentes de la policía, sectores políticos y medios de comunicación a la vez que responsabilizan de la inseguridad a los jóvenes empobrecidos, invisibilizan otros tipos de delitos (como los llamados de “guante blanco” o las economías delictivas altamente complejas y rentables) lo que reduce significativamente el problema (Auyero y Berti, 2013).

En nuestra provincia, particularmente desde el año 2000 y dentro de este llamado “problema de inseguridad”, el gobierno de José Manuel de la Sota impulsó un proyecto más amplio que pretendía la “modernización del Estado”. Las políticas públicas se orientaron hacia modalidades represivas y penalizantes, con una preeminencia de estrategias de tipo militaristas centradas en la vigilancia intensiva de “zonas rojas” (Hathazy, 2014). De manera simultánea, se produjo

2. Usaré la cursiva para destacar las categorías nativas y las expresiones de mis interlocutores.

una re-urbanización a gran escala de la ciudad de Córdoba y el Gran Córdoba, caracterizada por la proliferación de barrios privados separados por rejas, grandes murallones y/o espacios verdes, y por el desarrollo del Programa Nuevos Barrios “Mi Casa Mi Vida”, que implicó la relocalización de villas a “ciudades-barrios” en las periferias urbanas. Estas transformaciones socio-espaciales produjeron una significativa fragmentación social que implicó una pérdida de la sociabilidad intra e interbarrial y, más importante aún, entre clases sociales (Bermúdez y Previtali, 2014).

Asimismo, la violencia institucional/policial letal se ha constituido como otro factor determinante de las identidades barriales de los sectores económicamente empobrecidos que incide sobre sus proyectos de vida y sus concepciones en torno a la muerte. En Córdoba en particular, el número de víctimas se incrementó desde los años 90 hasta el presente (Hathazy y Plaza, 2020), mientras el activismo familiar y la militancia de jóvenes afectados se volvió cada vez más relevante en la discusión de estos asuntos públicos. Los jóvenes asesinados a los que haré referencia habían sido criminalizados en vida, y el tratamiento dado a sus muertes volvió a situarlos bajo esta misma condición si consideramos (solo) las versiones oficiales que relatan las circunstancias.

En el primer lustro de los años 2000 ya existía una proliferación de *altares*, *grafitis*, *tatuajes*, *murales* y *grutas* en los sectores populares cordobeses. Estas formas de conmemoración que familiares, amigos y vecinos destinan a los jóvenes ultimados por la violencia institucional/policial reúnen una serie de referentes tanáticos y dispositivos seculares y religiosos que permiten recordar la muerte, resignificarla y denunciarla públicamente.

Como he señalado, los *altares* resultan las primeras demarcaciones íntimas que aparecen tras una muerte en el interior de las viviendas, ubicados en los espacios más públicos como comedores o cocinas. Sobre heladeras o aparadores desplazados de sus funciones habituales y acompañados por velas y flores, las fotografías de los jóvenes son interpeladas cotidianamente con diálogos y saludos. Prácticas como la renovación constante de objetos e imágenes nos remiten a manifestaciones de atención y cuidado permanentes. Estas imágenes se encuentran acompañadas por estampitas y estatuas religiosas, cruces y rosarios que se han obtenido tanto de celebraciones católicas como del paso de los familiares por iglesias evangélicas, usualmente apostadas en las proximidades de sus viviendas. Sobre esos aparadores se colocan tarjetas de cumpleaños, adornos de navidad, juguetes, perfumes, monedas y objetos de colección. Los *altares* acompañan así los eventos familiares y los tiempos del duelo.

Sin embargo, los milagros no serían necesariamente aquello que define la relación entre los familiares y los jóvenes muertos por la violencia policial (Bermúdez, 2018). Si bien en algunas ocasiones los familiares se convierten en solicitantes de favores particulares y ciertos acontecimientos en sus vidas son interpretados como intermediación de aquellos, sostengo que lo que define la relación es la (re)inscripción particular de estos muertos vivientes en la dinámica familiar y social cotidiana. Para ello, retomo los aportes de Eloísa Martín (2007), quien propone entender los vínculos que los fans establecen con la cantante



Imágenes 1 y 2. Los altares de David (13 años) y Darío (16 años) respectivamente.
Fuente: Muestra Entre Altares y Pancartas.

Gilda como prácticas de sacralización que pasan por “estar con ella”, por “ayudar a la gente” o “mantener viva su memoria” en diferentes situaciones y espacios, y cuya inexistencia haría que Gilda se muera definitivamente.

Solo algunas muertes consiguen ser inscriptas también “puertas afuera” de las viviendas o en los espacios más significativos para la vecindad, en *grutas*. Estas inscripciones barriales se producen especialmente cuando un asesinato confronta valores morales y la indignación es barrial, como la muerte del Güeré.

Aunque trabajé estas temáticas en diversos artículos, cito aquí al hermano de Exequiel porque resume varias de las cuestiones que surgieron en nuestro trabajo de campo. El 24 de marzo de 2014 Exequiel murió en el barrio 1° de Mayo. En la prensa se publicó que el policía se encontraba de civil con su novia, dentro de un auto, y empezó a dispararle a dos motocicletas porque consideró que eran asaltantes. Además, algunos agentes policiales luego declararon que le habían encontrado a Exequiel una pistola 9 milímetros. Para sus familiares la situación era otra: a Exequiel lo mataron a quemarropa. Según su versión, algunos vecinos y familiares de la novia del policía lo agarraron a su hermano y le pegaron. Si bien fue trasladado y operado en el hospital, no pudo sobrevivir.

Mientras nos llevaba a conocer la gruta que construyeron donde ocurrió su muerte, su hermano decía:

en todas las esquinas los pibes hacen dibujos, es una moda, es una forma de demostrarle a la policía cada vez que pasa que los pibes que ellos llevan, no los olvidamos nosotros. Por eso va a haber grutas en todo Córdoba siempre. Esta es la gruta de mi hermano, acá tiene recuerdos. Todo de corazón lo hicimos. Al mural, en cambio, lo hicimos frente a mi casa, porque la policía cuando nos ve reunidos frente a la gruta nos corre. (Universidad Nacional de Córdoba, 2017, m23s29)

Las *grutas* (y los *murales*) (re)sitúan a sus muertos en esas territorialidades fuertemente disputadas y apropiadas, es decir, en esa *calle*, en ese *pasaje*, en la *canchita de fútbol*. Involucran producciones conmemorativas, amorosas, estéticas



Imagen 3. Interior de la gruta para Güeré
Fuente: Documental *Madres*



Imagen 4. Gruta para Exequiel Barraza
Fuente: Documental *Madres*

y políticas, que también se articulan con las temporalidades de las memorias, de tramitación del dolor y de demandas de justicia. La *gruta*, como lugar de reunión, reincorpora al joven en esta sociabilidad barrial cotidiana. Reinscribir a los jóvenes muertos en lugares significativos para el barrio consiste en anclar la muerte y su sentido a los territorios de los jóvenes desde sus propias memorias, versiones, emociones y experiencias locales sobre cómo murió, lo que le gustaba, quién era y quiénes lo quieren y extrañan.

La literatura académica coincide en reconocer cierta correlación entre esos procesos de patrimonialización popular de la muerte con la agudización de los contextos de violencias en los que se inscriben (Flores Martos, 2014; Blair, 2007; Míguez, 2008, 2012; Carozzi, 2006; Pereira Leite, 2004, entre otros). Flores Martos (2014) toma diversos casos etnográficos como la elección y adopción de muertos anónimos, víctimas de la violencia en Colombia y la creación de muertos milagrosos a lo largo de los cementerios de América Latina. Por su parte, desde una mirada centrada en las prácticas de memoria de los jóvenes en Medellín, Pilar Riaño Alcalá (2006) muestra los modos en que se busca resignificar a los muertos por la guerra entre bandas en Antioquia. Esta autora sugiere que “la diversidad de escritos, imágenes y objetos situados en las tumbas crean epitafios ‘polifónicos’, producidos colectiva y progresivamente por amigos y parientes” (2006, p. 123). Esas inscripciones posibilitan mantener los vínculos con los vivos. Marcia Pereira Leite (2013) aborda los llamados “rituais para a dor” —entre los que se encuentran las misas, los velatorios simbólicos y las peregrinaciones cariocas—, y analiza cómo los familiares de víctimas de la violencia estatal experimentan y movilizan categorías y prácticas religiosas. Las madres disponen retratos, cartas, documentos, carteles, ropas y tinta roja para representar la sangre para homenajear a las víctimas, lo que produce también una transformación sobre el sentido de la muerte.

En la literatura académica argentina pueden rastrearse trabajos que exploran la construcción social de santos o muertos milagrosos. Carozzi (2006) aborda la santificación de aquellas figuras que encarnan reclamos sociales no necesariamente organizados de manera explícita por la vía de la protesta, tales como mujeres asesinadas

por maridos violentos, violadas y asesinadas, o varones muertos por la policía por la espalda o cuando se hallaban desarmados. En esa línea, Míguez (2012) explora en Buenos Aires el caso de Víctor “El Frente” Vital, un joven delincuente que fue transformado en el “santito de los pibes chorros” tras su asesinato en manos de la policía y que representa así a la nueva delincuencia juvenil.

Por su parte, Da Silva Catela (2008a) señala que diversas comunidades de víctimas en Argentina pasan a usar una simbología reconocible en el escenario nacional e internacional, que pone en articulación la memoria del Terrorismo de Estado y los derechos humanos. Entre otros, este es el caso de los santuarios creados luego del incendio en el local nocturno República de Cromañón de la ciudad de Buenos Aires.

En relación con los *altares* y *grutas* analizados, las prácticas de sacralización refieren a la posibilidad de asir la muerte a las versiones locales, usualmente contrapuestas, más ricas y complejas que las provenientes de fuentes policiales, mediáticas o que aquellas plasmadas en los expedientes judiciales.

De esta forma, en mi trabajo de campo me encontré con una diversidad de prácticas de conmemoración que excedían las prácticas políticas restringidas al ámbito judicial. Tanto la academia como la militancia abordaba el “activismo familiar” (Pita, 2010a) en tanto orientado exclusivamente a demandar justicia oficial frente al Estado, por lo que las investigaciones se centran predominantemente en las movilizaciones y marchas así como en la realización de los juicios como medidas reparatorias fundamentales.

Abélès y Badaró (2015) señalan que esta concepción en la que todos los grupos de la sociedad parecen estar forzados a perseguir sus intereses dentro del dominio del Estado y a través de luchas políticas basadas en categorías legales resulta uno de los efectos más extendidos del Estado moderno. Posteriormente, prácticas políticas como la construcción de *altares*, *murales* y *grutas*, y otras formas de regulación de conflictos aparecen como subsidiarias o periféricas. O peor aún: el supuesto de que los repertorios políticos se reducen a la búsqueda de la justicia oficial termina por desacreditar muchas de las acciones cotidianas necesarias que emprenden los familiares para convertir una muerte en socialmente condenable. En esta misma dirección, resulta necesario preguntarnos por los modos en que en nuestros propios proyectos privilegiamos una perspectiva de la política que la circunscribe a ciertos ámbitos relativamente formales o institucionalizados y cómo esos efectos del fetichismo del estado (Taussig, 1995) prevalecen sobre los propios hallazgos etnográficos.

Las reverberaciones más concretas de estos supuestos se refieren no solo a la homogeneización de los “repertorios políticos” de los familiares (Bermúdez, 2015), sino también a la de los propios actores que demandan justicia. La primera derivación resulta de la tendencia a subsumir bajo la categoría “familiares de víctimas” a un conjunto de actores, precisamente porque se conciben como los más “politizados”, en términos de la búsqueda de la justicia oficial. No obstante, tanto los hermanos y hermanas como los vecinos y amigos, que parecen no formar parte de estas organizaciones, resultan centrales para territorializar la muerte, para construir, habitar, disputar y sostener en el tiempo *altares* y *grutas*.

Por otra parte, como militante participé en la Mesa Provincial de Trabajo por los Derechos Humanos desde el año 2002, que acompaña a familiares de víctimas de violencia institucional.³ Diversos colectivos y organizaciones sociales se integraron a la Mesa, además de la Asociación de Ex Presos Políticos e H.I.J.O.S.⁴ Desde esos años, pero especialmente desde el 2008, fui testigo de los procesos de consolidación de los organismos de derechos humanos en Córdoba, más específicamente debido a las transformaciones de los ex-centros clandestinos de detención en espacios de memoria y de los Juicios por Lesa Humanidad. Esto los llevó a enfrentar el desafío de continuar con las luchas por la Memoria, la Verdad y la Justicia, mientras incorporaban demandas y casos de vulneración de derechos en tiempos democráticos.

Cuando comencé a asistir regularmente a las reuniones de la Mesa, las intervenciones vinculadas a los Juicios se entremezclaron con las demandas de justicia de familiares de víctimas de violencia policial. En relación con este último eje, entre otras actividades, se organizaron talleres denominados “¿De qué seguridad estamos hablando?”, dirigidos especialmente a jóvenes varones y trabajadores sexuales, quienes eran las principales víctimas de detenciones arbitrarias y abusos policiales. Poco después, producto de esos intercambios, en 2007 nació la Marcha de la Gorra.⁵ En la misma línea que varios trabajos académicos, estas acciones contribuyeron a desnaturalizar las políticas de seguridad en Córdoba respectivas a una progresiva “policiación” del gobierno y del manejo de la “seguridad”, a resoluciones cada vez más penalizantes y a la profundización de procesos de violencia y segregación socio-territoriales antes descriptos.

Especialmente en el marco de estos procesos vinculados al “problema de la seguridad”, las jerarquías sociales de las víctimas se produjeron. En primer lugar, entre la “buena víctima” o la “víctima inocente” y la “mala víctima”. En otros trabajos he mostrado cómo se configuran las clasificaciones y jerarquías sociales en torno a estos asuntos, y las repercusiones que tienen sobre la vida de las personas. Cabe señalar que una “víctima de inseguridad” es asumida socialmente como una víctima inocente, mientras que a aquellos que son asesinados en barrios y villas consideradas como “zonas peligrosas” se les adjudica la condición de sospechosos y a sus muertes la de “ajuste de cuentas”. Además, bajo el supuesto de que los jóvenes asesinados pudieron haber cometido algún delito, la violencia

3. Los integrantes definen a la Mesa de Trabajo por los Derechos Humanos Córdoba como un “movimiento popular”, conformado por diversas organizaciones gremiales, sociales, culturales, entre las que se encuentran Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas e H.I.J.O.S. Más información en: <https://www.facebook.com/mesadetrabajo.porlosderechoshumanosdecordoba/>

4. HIJOS es un acrónimo que significa Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio. Es una organización de derechos humanos de Argentina con filiales en distintos puntos del país, conformada principalmente por hijos e hijas de desaparecidos durante la última dictadura militar.

5. Intervención pública que distintos colectivos, organizaciones sociales, estudiantes, entre otros, emprenden desde hace 15 años en reclamo por situaciones de hostigamiento y abuso policial, la arbitrariedad de las detenciones en la vía pública y los casos de violencia letal. Se trata de una marcha que se desplaza por las principales calles de la ciudad. Jóvenes enarbolan pancartas, realizan distintas performances y actividades artísticas durante la marcha.

policial o en lugares de encierro aparece aceptada y legitimada para gran parte de los sectores cordobeses (Bermúdez, 2016). Estos supuestos en torno a cierto merecimiento atraviesan también al ámbito judicial. En la gran mayoría de los juicios a los que asistí, pude observar la movilización de preguntas y argumentos estigmatizantes y sociocéntricos con significativas implicancias para las sentencias y la vida de las personas.

Otras desigualdades se generan en relación con las víctimas de la última dictadura y las víctimas en tiempos democráticos (Da Silva Catela, 2008b). Diferenciadas como *muertes políticas* y *muertes comunes*, estas jerarquizaciones operan sobre los criterios de membresía de las organizaciones y la visibilización de los casos.

Una de las cuestiones más importantes es el hecho de que estas jerarquías e impugnaciones moralmente informadas (Pereyra Iraola y Zenobi, 2016) permean las propias subjetividades de los familiares y que, en la mayoría de los casos, solo se transforman a lo largo de sus trayectorias como activistas. De modo que, tal como lo señalan diversos trabajos, la construcción social de las víctimas no resulta exenta de tensiones (Pita y Pereyra, 2020; Bermúdez, 2018) y se halla, asimismo, atravesada por disputas con distintas agencias estatales que promueven formas de acreditación para el acceso a la condición de víctima (Zenobi, 2014).

El proyecto colaborativo “Entre Altares y Pancartas”

Los *altares* y las *grutas* se configuran como prismas privilegiados que condensan los saberes acumulados por los sectores populares para enfrentar los procesos de violencia que se les destinan y las muertes de los más jóvenes. Cuando nos referimos a los sectores populares, resultan escasos los trabajos que se detienen sobre esos saberes que, a modo de resistencias y creatividad social (Balbi, 2015), exceden las contestaciones lineales a las fuerzas dominantes. En este caso los saberes no se consideran en términos intelectualizados, sino en tanto disposiciones que ponen en relación formas de hacer y sentir de personas “socialmente situadas” (Balbi y Boivin, 2008) y que implican un grado relativo de creatividad social tendientes a lidiar con los conflictos que los atraviesan.

A partir de estos saberes acumulados a lo largo de las últimas décadas, nos propusimos desarrollar un proyecto colaborativo. Este tomó como punto de partida las tensiones que las construcciones de los *altares* y las *grutas* presentaban a la mirada académica y militante. En 2012, en articulación con algunos organismos de derechos humanos, familiares, activistas familiares con distintas pertenencias político-partidarias y diversos proyectos vinculados a la universidad, organizamos una Muestra itinerante de imágenes y objetos. La financiación se consiguió a través de los propios proyectos de investigación, así como del Archivo Provincial de la Memoria y del Museo de Antropologías.

Desde una mirada colaborativa (Katzner y Manzanelli, 2022; Rappaport, 2007) buscamos visibilizar y potenciar los modos en que esas prácticas políticas de los familiares y activistas no se reducen a las demandas de responsabilidad

frente al Estado. Retomo también estudios vinculados a metodologías performativas participativas, en tanto que consiguen diversificar los modos de conocimiento y reflexividad desde la confluencia entre las artes y la investigación, y favorecen modalidades colaborativas y relaciones más simétricas (Citro et al., 2020).

A gran parte de los primeros familiares que se sumaron a la Muestra en esta primera etapa los conocía a través del trabajo de campo para mi tesis doctoral. A medida que los propios familiares nos presentaban otros casos, se incorporaron al proyecto según las posibilidades de cada uno.

Si bien este artículo no abarca la complejidad de los intercambios sostenidos a lo largo del tiempo con los familiares, especialmente durante la colaboración para la Muestra, mencionaré dos de las cuestiones más significativas surgidas en esos encuentros. Una de ellas se vinculaba con las acusaciones morales que sufren los familiares por parte de allegados y vecinos, condensadas en frases como “algo habrá estado haciendo” o “un choro menos”,⁶ que en muchos casos operan con la reducción de las redes de sociabilidad antes disponibles. En otras ocasiones, esas impugnaciones morales aparecen en sus propias concepciones sobre las *buenas y malas víctimas*, especialmente entre aquellos familiares cuyas trayectorias no se vinculan a la militancia o bien entre quienes fundamentan sus reclamos de justicia desde moralidades dominantes expresadas en frases como “mi hijo era trabajador”, “era querido por todos”, “no tenía mala junta”, entre otros. De modo que los encuentros con los familiares antes de cada inauguración nos permitían historizar los procesos de lucha, intercambiar datos de las organizaciones y de nuestras propias investigaciones, así como también repensar las acusaciones morales desde una perspectiva de derechos. Como veremos, algunas madres también satirizaban estas jerarquizaciones.

Por otra parte, nuestra pertenencia a la academia y la universidad parecían garantizar, a la vista de algunos familiares, cierta “neutralidad”, por lo que más allá de las diferencias que mantenían entre sí y de sus distintas adscripciones político-partidarias, se sumaron.

El corpus de imágenes de la muestra se conforma por aquellas fotos que los familiares nos compartían, la mayoría de ellas de sus propias autorías, y también por otras tomadas por el equipo de antropólogos de acuerdo a las sugerencias y requerimientos de los familiares. Luego de un primer proceso de selección, imprimimos las imágenes y nos volvimos a encontrar con las familias. Con ellas, realizamos un segundo trabajo de clasificación conjunta e hicimos la impresión final.

Dicha impresión se realizó en un *foam board* de aproximadamente 80 cm de alto, con un formato de tríptico para replicar los *altares* y las *grutas* que construyeron los familiares. Ese formato tenía el objetivo de poder montar las imágenes sobre mesas con manteles, para recrear los *altares* construidos en las viviendas. Alrededor de esos trípticos incluimos una especie de tarjetón con relatos sobre los casos desde las propias versiones familiares, usualmente menos conocidas

6. En la jerga “choro” equivale a delincuente..



Imagen 5. Rosa, madre de David
Fuente: Entre Altares y Pancartas

y legitimadas que los discursos policiales, judiciales y mediáticos: nombre del joven, breve descripción del caso, lugar y nombre del responsable en caso de que hubiera resolución judicial.

Koopmann (2024) nos habla de la “la foto dentro de la foto” para dar cuenta de aquellas fotografías que permiten tener retratos compartidos con quienes ya no están. En nuestro caso, cuando tomábamos imágenes de los *altares* y las *grutas*, los familiares también pedían que los retratáramos con las remeras con las fotos de sus hijos y las pancartas que usaban en las marchas y movilizaciones. Incorporar estas solicitudes y considerarlas en el título de la Muestra “Entre Altares y Pancartas. Imágenes, relatos y memorias de la violencia institucional en Córdoba” formó parte de este diálogo constante sobre los objetivos del proyecto, los cuales se rediseñaban colectivamente.

Una cuestión que tomó relevancia a medida que avanzamos con el proyecto fue el de los criterios de selección de casos a incluir en la Muestra, no solo al considerar las reticencias manifestadas por algunos familiares, sino especialmente en torno a las clasificaciones legales de las muertes. Uno de los casos es el de Rodrigo, que mencionaré más adelante, y otro el de Facundo. Ambos representaban de distintas maneras estos desafíos y se trataban de “malas víctimas”.

Facundo desapareció en febrero de 2012 cuando fue a un baile de cuarteto y hasta el momento no ha sido encontrado. El juicio por la desaparición de Facundo se desarrolló en agosto del año 2015. La versión oficial señalaba que Facundo había ido a comprar sustancias ilegales a la vivienda de una familia conocida por dedicarse al narcomenudeo. El resultado de esta instancia judicial ratificó esa interpretación. Un joven que fue condenado a 12 años de prisión al ser considerado coautor y responsable del delito de homicidio, mientras que su

hermano fue declarado inimputable por tener 15 años de edad. Por su parte, un ex empleado municipal, que estaba acusado de utilizar el horno del cementerio San Vicente para desaparecer el cuerpo, fue absuelto.

Sin embargo, estas conclusiones no lograron abarcar lo que tanto Viviana, su mamá, como diversas organizaciones denunciaron desde la desaparición, esto es, la existencia de otros entramados más estructurales vinculados con el rol de los policías encargados de la seguridad del baile e incluso del cementerio donde supuestamente fue llevado Facundo y, en especial, con las redes que forman parte de la economía ilegalizada en algunos de los barrios populares conocidos como “zona liberada”. La prevalencia y el sostenimiento a lo largo del tiempo del hecho de la *desaparición forzada* en diversos espacios sociales, académicos y políticos legitimaron la disputa de sentidos orientada a trascender la nominación ligada a una violencia horizontal y privada, la cual fue reforzada en el juicio y en algunos medios hegemónicos.

La inclusión del caso de Facundo en la Muestra representó ciertamente algunos retos. Por un lado, porque tanto las organizaciones que participaban como los investigadores apostamos a la visibilización de su ausencia y ocultamiento como una responsabilidad del Estado, de forma que debimos ampliar nuestra mirada hacia una concepción de violencia institucional más abarcativa que pudiera contener la complejidad de todos los casos. Por otra parte, como se señaló en la introducción, uno de los propósitos de la Muestra apuntó a dar a conocer las prácticas de conmemoración desarrolladas por los familiares en torno a la construcción de *altares* y de *grutas*. De hecho, la Muestra constaba hasta ese momento de trípticos que recreaban estas espacialidades “sacralizadas”. ¿Cómo incluir entonces a un desaparecido sin altar, sin gruta, sin tumba? ¿Cómo mostrar la dolorosa experiencia de su ausencia? Luego de algunos debates, con Viviana decidimos incorporar las fotografías de la habitación de Facundo como un cuadro y no como un altar y colocar debajo de esas imágenes una silla vacía, en mención tanto a esa ausencia como a la espera de su familia.

Una rata menos en la Colón. Así era el mensaje que circuló en las redes sociales pocos minutos después que fueron a buscar a Gabriela para avisarle que algo había pasado con su hijo Rodrigo. La leyenda estaba acompañada de una foto de Rodrigo caído muerto sobre el asfalto. Esa imagen le llegó pocos minutos después de saber qué había ocurrido y antes de que ella pudiera verlo y reencontrarse con su cuerpo.

Conocimos a Gabriela un día en el que inauguramos la Muestra itinerante en la Legislatura provincial. Se presentó y nos invitó a su casa porque quería sumar el caso de su hijo a la Muestra. Dos meses después, Gabriela nos esperaba a mi compañera y a mí en la puerta del cementerio San Jerónimo para guiarnos. Entramos por un patio común a varios departamentos de planta baja. Abrió la puerta, nos invitó a sentarnos y encendió la hornalla de la cocina para poner la pava. Posteriormente nos contó lo siguiente:

Todo lo que yo pueda hacer para mantenerlo vivo a mi hijo lo hago. Yo no soy tonta, sé que mi hijo no está, pero para mí tenerlo en la calle es mantenerlo vivo... Rodrigo vivió poquito, así es como define su trayectoria y por eso todo lo que



Imagen 6. Altar para Rodrigo
Fuente: Entre Altares y Pancartas

hace. No voy a descansar, para mantenerlo vivo de alguna forma. (G. Sanso, comunicación personal, 5 de octubre de 2016)

Sobre la mesa había mantas, telas e hilados que Gabriela hizo a un lado para acomodar la yerbera. Había empezado un curso para aprender a coser. Cada vez que Gabriela abría alguna puerta del mueble del comedor para buscar los elementos del mate, se caían los más de veinte encendedores que su hijo coleccionaba y que ella disponía prolijamente una y otra vez en el altar que le había armado, donde además sobresalen flores, fotos, recuerdos y un perfume de una marca reconocida de venta por catálogo. El mismo perfume que usaba su hijo y que vuelca todas las noches sobre la almohada antes de dormir para poder sentir su olor y soñar con él.

Gabriela entendía muy bien su posición desfavorecida en el mundo de los tribunales. Primero porque su hijo fue asesinado mientras intentaba robar una billetera. Pero además porque las pruebas en ese momento señalaban a su hijo por tener un arma en el momento del robo, versión que se desestimó en el juicio ocurrido ocho años después, en 2024. Cada vez que Gabriela presentaba su caso lo hacía desde la posición de reconocimiento de la culpabilidad de su hijo:

Se equivocó, lo reconozco, pero no por eso merecía que lo fusilen como a un perro. Por eso no soy de las Madres del Dolor, nosotras somos las madres de los negros, las madres de los delincuentes para todo el mundo, pero para mí tanto ellas como nosotras, somos madres. (G. Sanso, comunicación personal, 5 de octubre de 2016)

Las imágenes del altar de Rodrigo fueron expuestas en la Muestra. Me referiré más adelante a este caso.

Objetivos de la itinerancia y de los montajes

Una dimensión central del proyecto consistió en las instalaciones e inauguraciones de la Muestra itinerante, a la cual asisten, además de los familiares, medios de comunicación y los representantes de las instituciones o espacios donde se monta.

Cada vez que montamos la Muestra, los familiares se presentan para terminar de acondicionar cada altar y exponer su caso en la inauguración. En general, forman una ronda y dan su propia versión ante los presentes: quién era su hijo, cuáles fueron las circunstancias de la violencia institucional/policial, cómo fue el trato de las autoridades hacia los familiares y el interminable peregrinaje por hospitales y comisarías. Los familiares también denuncian la crueldad con la que fue tratado el joven, incluso llevan imágenes sobre los cuerpos torturados para documentar sus relatos. También explican el estado de la causa judicial.

En relación con la itinerancia, la Muestra suele ser requerida por diversas instituciones como escuelas y organizaciones sociales, por los propios familiares o por los integrantes del proyecto. Podríamos dividir los recorridos realizados según al menos tres objetivos complementarios: uno pedagógico, uno conmemorativo y otro confrontativo.

Respecto del objetivo pedagógico, la Muestra suele ser montada en escuelas, centros culturales, universidades, museos y espacios de memoria. Aquí buscamos visibilizar los abusos policiales contra los jóvenes pertenecientes a los sectores populares, las memorias barriales, así como las jerarquizaciones de las muertes. Esto posibilita discutir también las detenciones arbitrarias por las que atraviesan muchos jóvenes, así como las experiencias de quienes han perdido a sus amigos.

En cuanto al segundo objetivo, algunos familiares solicitan la Muestra para instalarla en eventos organizados para conmemorar a los jóvenes en fechas claves, tales como el aniversario de la muerte o en la inauguración de los murales y grutas, entre otros.

Respecto del objetivo más confrontativo, lo vinculamos al propósito que muchos familiares nos señalaban cuando hacíamos trabajo de campo, resumido aquí por el hermano de Exequiel: “*demostrarle a la policía que no olvidamos*”. Es decir, alimentar este ejercicio confrontativo que implica un doble movimiento: ocupar un espacio significativo de conmemoración (construir y mantener la gruta, y la presencia cotidiana en ella) y, a través de esa ocupación, la demostración ante los propios responsables del sostenimiento y visibilización de la memoria. Con ese fin, la Muestra buscó ser instalada en el Palacio de Justicia –Tribunales I y II– y en la Legislatura Provincial, lugares con casi nulo acceso a las personas de sectores populares o cuyo transitar se reduce al largo seguimiento de causas judiciales en las que ellos mismos o sus familiares resultan frecuentemente criminalizados. Considerábamos imperioso incluir a otros actores necesarios para la (re) producción de la violencia policial/institucional a nivel político, judicial y social.

Inspirados en los estudios de la antropología clásica sobre rituales, recupero tres ejes nodales para el abordaje de este objetivo: 1) con Gluckman (2011) y Turner (1980, 1996), la inversión (simbólica o imaginaria) del poder; 2) la dimensión comunicativa y la importancia de la transmisión de saberes, siguiendo

a Leach (1976); y 3) la vivencia de lo colectivo, retomando nuevamente a Victor Turner.

En relación con el primer punto, Turner nos habla de los símbolos movi-
lizados en las dramatizaciones como agentes que posibilitan el conflicto y la
puesta en escena de las relaciones de poder, y destaca sus dimensiones cognitivas,
emocionales e inconscientes que orientan tanto prácticas como reflexiones en la
vida social. Especialmente en aquellos rituales de aflicción que, como señala Bell
(1997), buscan tramitar el duelo y abren oportunidades para redefinir el orden
cosmológico en respuesta a nuevos desafíos.

Las inauguraciones de la Muestra producidas en estos lugares revelan tensio-
nes sociales y operan al confrontar las grandilocuentes estructuras arquitectóni-
cas del poder con las propias estéticas de las culturas populares, así como con las
versiones judiciales y la frialdad de los expedientes.

Más recientemente, Pita (2010b) analiza manifestaciones populares que
pueden ser leídas como rituales de humillación en las que los familiares de las
víctimas de violencia policial ponen en escena insultos y burlas. Estas drama-
tizaciones propician la inversión de posiciones mediante “la acusación, denos-
tación y ridiculización de la policía” (p. 303) y, en esa operación, la destitución
simbólica del estatus e impugnación del poder policial.

En las alocuciones presentes en la Muestra, generalmente las madres buscan
desnaturalizar los presupuestos de sentido común en torno a sus pertenencias de
clase y a las jerarquías de las víctimas. Lejos de negarlas, las exponen para provo-
car indignación. Inclusive en momentos de mayor distensión antes de comenzar
cada inauguración, las burlas y la ironía (Radcliffe-Brown, 1986; Pitt-Rivers,
1979) se convierten en herramientas utilizadas para revelar y discutir el despres-
tigio que muchos le adjudican, al comentar “*acá estamos las mamás de los negros*”.

Así, esta inversión (simbólica o imaginaria) del poder a través del uso de la
sátira no solo se dirige hacia las instituciones estatales implicadas en sus casos
y cuestiona aquellas jerarquías dominantes sobre las víctimas, sino que se dirige
también hacia el interior de las propias organizaciones sociales.

En el segundo eje, considero cómo los familiares, al ser protagonistas en ese
lapso de tiempo, pueden ocupar ese espacio como un ejercicio de memoria para
mostrar lo que les pasa, dramatizar el dolor, pero especialmente para transmitir
sus propias versiones y conocimientos tal como señalan los aportes de Leach.
Los *altares* se hacen allí presentes y, de algún modo, son relatados por las madres.
Ocupar ese espacio busca invertir el silencio sobre sus historias deslegitimadas,
ya que ellos cuentan y dan detalles ignorados en las causas judiciales, hacen pre-
guntas retóricas, pueden gritar las injusticias de las que son parte en los mismos
“centros de poder” donde habitualmente se los calla.

Y por último, en esos momentos en los que cada madre presenta su caso, el
relato o historia personal documental no aparece como lo más relevante, “sino
solo en la medida en que encarna la experiencia colectiva del grupo” (Citro et al.,
2020, p. 17). Son las madres las que buscan dotar de otro sentido a esas muertes
en términos colectivos, sobre cómo deben ser interpretadas, leídas y conmemo-
radas a través de sus *altares*. Asimismo, en los minutos de mayor conmoción



Imagen 7. Muestra (título) montada en el Museo de Antropologías, 2014
Fuente: Muestra *Entre Altares y Pancartas*



Imagen 8. Inauguración de la Muestra en la Legislatura de Córdoba, 2016
Fuente: Muestra *Entre Altares y Pancartas*

cuando alguna madre no puede continuar por la emoción y las lágrimas, otras madres la contienen. Se abrazan, se acompañan. Así, durante las inauguraciones de la Muestra, se suspenden esas diferencias personales y/o políticas, lo que habilita la tramitación del dolor desde ese acompañamiento y permite que se forme una comunidad de afecto.

Durante una de las inauguraciones con este sentido más confrontativo, Gabriela pudo exponer su caso con los detalles y sospechas sobre el accionar policial que no podía mencionar en otras situaciones propias de la burocracia jurídica. En ese momento, la Muestra estaba dispuesta en Tribunales I y habíamos invitado a la inauguración al abogado defensor de la Oficina de Derechos Humanos y Justicia, del Tribunal Superior de Justicia.⁷

En otra ocasión, en el marco del montaje de la Muestra en Tribunales II, Gabriela se acercó al mostrador para averiguar el estado de la causa judicial y, tal como aparece en las imágenes filmadas para el documental *Madres*, le informaron sobre su cercano sobreseimiento. Si bien hasta que Gabriela no se encadenó fuera de tribunales varios años después la causa no mostró ningún avance, la inclusión de Rodrigo en la Muestra tuvo otras implicancias. Por una parte, la participación de Gabriela y de otros familiares en la Muestra contribuyó a hacer más accesibles y comprensibles esos espacios judiciales, en especial respecto del reconocimiento de lo que necesitaba ser dicho y mostrado para cuestionar la construcción de la “verdad judicial”. Pero también implicaba mostrar quién era su hijo, quiénes lo aman y extrañan, desde sus propias expresividades condensadas en el altar. Asimismo, la Muestra permitió discutir esos supuestos instalados socialmente en torno a las jerarquías de las muertes y de las “malas víctimas”. *Las mamás de los negros* también formaban parte del proyecto y estaban allí para defender el derecho a la vida de sus hijos. Así, ya sea entonces por medio del uso de la ironía o desde una posición más confrontativa, las madres podían exponer las ambigüedades de la moral social dominante y las situaciones provocadas por las políticas gubernamentales asociadas al “problema de seguridad”.

7. Más información en: https://www.justiciacordoba.gob.ar/justiciacordoba/tsj/DDHH_Justicia.aspx

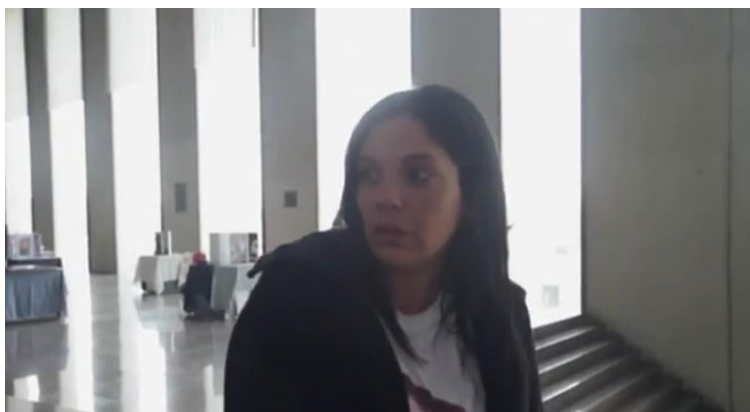


Imagen 9. Fragmento documental *Madres* donde aparece Gabriela y por detrás la Muestra.

Los altares “fuera de lugar”

Una cuestión que se transformó en un efecto inesperado para nosotros consistió en las formas en que las imágenes, expuestas para replicar los *altares* y las *grutas*, resultaron resignificadas y convertidas en nuevos santuarios o, en otras palabras, en otros espacios de sacralización. Los familiares empezaron a llevar objetos, flores y cartas para acompañar las imágenes. Les encienden más velitas, les rezan, les hablan, los acarician y abrazan, los lloran. En estos actos, esas imágenes en forma de trípticos fueron transformadas en nuevos *altares* y *grutas*. Los espacios íntimos y, al mismo tiempo visibilizados y politizados en la Muestra, resultaron entonces interpelados por nuestros interlocutores, quienes les añadieron nuevos sentidos. Entendimos este proceso de transformación de aquellos trípticos en nuevos espacios de conmemoración como auténticos actos de resistencia. Así, la fuerza expresiva de esos *altares* no puede ser reducida a meras copias, representaciones o recreaciones de los *altares* y *grutas* originales.

Otro de los efectos inesperados consistió en cómo estos *altares* y *grutas* fueron también incorporados a las militancias. Podríamos decir que se trata de los *altares* “fuera de lugar”.

Casi cinco años después la desaparición de Facundo, Viviana, junto con los organismos de derechos humanos que la acompañaban, decidió armar un altar en la plaza del barrio donde Facundo iba a jugar en su infancia, a la que actualmente concurre con su hija para conmemorarlo y encenderle una vela. Cada vez que concurren allí, encuentran caramelos y bebidas, que han sido dejados por los amigos del barrio del joven en el altar. Ahora bien, ¿por qué un altar?

Las fotos de su cuarto, de su lugar privado que fueron tomadas para ser incluidas en la Muestra, que fijan la presencia/ausencia de Facundo en aquellas paredes, ocupan ahora el espacio público del barrio. En esta demarcación se produce un desplazamiento físico y simbólico, que invierte lo íntimo y lo convierte en público, lo traslada puertas afuera, es decir, lo coloca “fuera de lugar”.



Imagen 10. Altar de Facundo en la plaza de su barrio (Fuente: Muestra *Entre Altares y Pancartas*).

En ese mismo procedimiento, este altar cuenta quién era y lo vincula con valores legitimados socialmente: reciente padre, fanático del equipo de fútbol Boca Juniors, trabajador, hijo querido. La falta de una tumba no impide la construcción de un lugar para el luto. Pero ese lugar solo puede ser construido, ocupado y habitado en una temporalidad específica en la que la desaparición puede ser duelada como “muerte inconclusa” (da Silva Catela, 1998). Así, el altar que habría sido solo íntimo, familiar, resulta en este caso despojado de lo privado, dislocado de ese hermetismo y colocado en el ámbito más colectivo. De esta manera, familiariza el reclamo y lo inscribe en el entramado de los lazos más primordiales ya consagrados. Desde entonces, la habitación de *Facu*, convertida en altar también en la Muestra, tiene su propia velita, que Viviana enciende en cada inauguración. Como expuse anteriormente, a inicios de 2024 se llevó a cabo el juicio por la muerte de Rodrigo. Cuando realizaron la invitación desde la organización a la que pertenece Gabriela, convocaron a armar un *altar colaborativo*. El texto que me pidieron que escribiera se fundamentó en aquello que aprendimos a lo largo de tantas inauguraciones de la Muestra con los propios familiares.

¿Qué son los altares?

Cada vez son más frecuentes las construcciones de altares, grutas, grafitis y murales en los sectores populares dedicados especialmente a los jóvenes varones asesinados por la policía. Los altares son lugares especiales contruidos por las familias para homenajear a sus seres queridos en las partes más públicas de las viviendas como comedores, salas de estar, livings, y están ubicados sobre aparadores, repisas, mesitas. Los altares también son maneras de mantener vivos a esos jóvenes en las memorias familiares y barriales.

Pero cuando un altar se construye fuera de esos espacios íntimos, adquiere otros sentidos más políticos. Si bien también nos ayudan a mostrar los vínculos, los afectos que unen a los jóvenes con sus parientes y allegados, los altares también sirven para visibilizar lo que sucedió con su muerte y denunciar las injusticias y los sufrimientos atravesados por los familiares, desde sus propias versiones. Pero sobre todo, tienen la intención de colectivizar el dolor y tornar esa muerte como un problema colectivo.

¿Qué podemos colocar en un altar?

Los objetos que forman parte de un altar y que podemos colocar en ellos, suelen tener múltiples sentidos, entramados entre sí. Pueden tener la intención de:

- homenajear a la persona que ya no está, demostrándole su presencia en nuestras vidas (colocando imágenes y fotografías que remitan a momentos compartidos, velitas, flores, adornos, etc.)
- comunicarnos con esa persona (a través de cartas, mensajes, carteles, imágenes, etc.)
- conmemorar su presencia con todo aquello que le gustaba a esa persona (llevando alimentos, dulces, bebidas favoritas, perfumes, objetos de colección, etc.)
- hacerlo participe de los ciclos de la vida y de los eventos importantes (tarjetas de invitación, souvenirs de cumpleaños, regalos, etc.)
- pedir por su bienestar (a través de oraciones, estampitas, imágenes de santos, objetos religiosos como rosarios, etc.)

Cuadro 1. Altar colaborativo para Rodrigo (2024)

Parte de ese texto fue reproducido en las redes sociales por aquellos días. Para preparar el *altar* frente a Tribunales, llevamos algunas imágenes que están incluidas en la Muestra, una de las cuales fue colocada por los familiares en el medio de este nuevo altar. Un altar dentro de otro altar. En esta oportunidad, todos fuimos invitados a armar el *altar de Rodrigo*, todos fuimos incluidos en esa comunidad de afecto a la que nos incorporamos en distintas etapas del proyecto, en ese saber conmemorar su muerte, acompañar a sus familiares, pedir justicia.



Imagen 11. Altar colaborativo para Rodrigo en Tribunales. Archivo propio (2024)

Podríamos decir entonces, a partir de lo expuesto, que los familiares fueron modelando dos apuestas a lo largo del proyecto. Por un lado, y respecto de la fuerza expresiva de los *altares*, la Muestra generó la posibilidad de armar otro altar, otro lugar de sacralización, donde las muertes podían ser conmemoradas y, sobre todo, contadas. Pero también, la disposición de llevar los *altares* y las *grutas* a los ámbitos estatales y públicos donde los familiares y sus muertos se tornan legibles frente a quienes encarnan el Estado y frente a la sociedad en general, posibilitó confrontar las versiones lineales e injustas que se destinan a sus hijos asesinados por la policía.

Asimismo, este artículo muestra la potencialidad de la creatividad social de los sectores populares que aplanamos en nuestros escritos cuando los reducimos a las formas reactivas contra las fuerzas dominantes (Fonseca, 2005; Ortner, 2016), o bien a la búsqueda de reparaciones judiciales exclusivamente desde las lógicas y categorías de la burocracia jurídica. Reparaciones que, por otra parte, no alcanzan a abarcar las complejidades que se ponen en escena en cada caso. Antropologizar los procesos políticos de los que los familiares son parte implicó, en este proyecto colaborativo, potenciar sus propios saberes en torno a cómo lidiar con la muerte de los jóvenes y, sobre todo, con las “malas víctimas”. En definitiva, la fuerza expresiva de los *altares* “fuera de lugar” pone en escena una disputa por la significación de la muerte en los sectores populares.

Consideraciones finales

Resulta un desafío tomar en serio las miradas nativas, principalmente cuando tensionan las perspectivas académicas y militantes sobre los asuntos que abordamos. El proyecto colaborativo que buscamos desarrollar puso a dialogar esos enfoques por medio de la valorización de las propias luchas de los familiares y

allegados. Así, trajo al centro de la escena y dentro de los mismos “centros de poder” donde se definen las políticas y las sentencias judiciales a aquellas prácticas políticas que desde algunos espacios académicos y militantes se suelen pensar como subsidiarias y complementarias.

Reconocer las propias lógicas de resolución de conflictos, las formas de resistencias locales y de creatividad social producidas en situaciones críticas por nuestros interlocutores implicó generar herramientas políticas en ese encuentro. Pero más aún, considero que esta postura puede conducirnos a dejar de obturar el propio reconocimiento que las comunidades tienen de sus saberes y de sí mismas.

De este modo, con este proyecto buscamos restituir, desde su complejidad, simultaneidad y acumulación, las experiencias que las personas tienen en torno a las violencias que las atraviesan, con énfasis en las redes familiares y sus trayectorias. Además, ello implica poner de relieve el carácter histórico y estructural de estas violencias dirigidas a los sectores populares en nuestro país. Sostenemos que considerar esta acumulación de múltiples violencias (Bermúdez y Villarreal, 2020) posibilita poner el foco sobre los efectos que produce en sus subjetividades, sus dinámicas cotidianas, sus relaciones, corporalidades, materialidades, emociones y, especialmente, en sus trayectorias políticas.

Referencias bibliográficas

- Abélès, M., Badaró, M. (2015). El poder desde cerca: enfoques, dilemas y desafíos. En *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política* (pp.105-127). Siglo XXI Editores.
- Álvarez Ávila, C., y Palladino, L. (2024). De la co-labor a la conformación de una comunidad epistémico-afectiva: Una experiencia extensionista con comunidades comechingonas en Córdoba, Argentina. *Extensión En Red*, (15), e047.
- Auyero, J. y Berti, M. F. (2013). *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Katz.
- Balbi, F. (2015). Creatividad social y procesos de producción social: hacia una perspectiva etnográfica. *Publicar*, Año XIII N° XVIII - Junio, 9-29.
- Balbi, F. y Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, n° 27, 7-17.
- Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and dimensions*. Oxford University Press.
- Bermúdez, N. (2015). Etnografía de una muerte no denunciada. Justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba. *Revista Dilemas. Revista de estudos de conflito e controle social*. NECVU/IFCS/UFRJ. Vol. 8 –n° 3-, 455-472. http://www.dilemas.ifcs.ufrj.br/page_71.html
- Bermúdez, N. (2016). 'Algo habrán hecho'... Un análisis sobre las disputas morales en el acceso a la condición de familiar en casos de muertes violentas (Córdoba, Argentina). *Revista Antípoda, Revista de antropología y arqueología*. Universidad de los Andes, No. 25, 59-73. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda25.2016.03>
- Bermúdez, N. (2018). Muertos vivos. Una etnografía sobre la proliferación de iconografías en torno a los jóvenes muertos violentamente en sectores populares de Córdoba (Argentina). *Revista Sociedad y Religión (CEIL)*, n° 49, Vol. XXVIII, 49-72.
- Bermúdez, N. y Cordera, J. (2023). Experiencias en torno al documental Madres: formas de representación y etnografía colaborativa (Córdoba, Argentina). *Revista Dixit*, Universidad Católica de Uruguay. Dixit 37(1), 03, 1-17.
- Bermúdez, N. y Previtali, M. E. (2014). *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e inseguridad en Córdoba*. Ediciones del IDACOR-CONICET (UNC).

Bermúdez, N. y Villarreal, A. (2020). Crueldades, insensibilidades y acumulación de violencias. Un análisis antropológico sobre la violencia institucional como categoría nativa. *REA*, N°XXV II, 2020, Escuela de Antropología, FHUMYAR, UNR; 1-23.

Blair, E. (2007). La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia. Flores Martos y A. González (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (pp. 209-233). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Carozzi, M. J. (2006). Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90. En Míguez, D. y Semán, P. (eds.). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (pp. 97-110). Editorial Biblos.

Citro, S. V., Podhajcer, A., Roa, M. L. y Rodríguez, M. (2020) Investigar desde la performance: Un abordaje comparativo del teatro etnográfico y las intervenciones performativas participativas. *Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, 20, 13-24.

Clifford, J. (1988). *The predicament of culture*. Harvard University Press.

Corona Berkins, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento*. CALAS. Bielefeld University Press.

Da Silva Catela, L. (1998). Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 80-104.

Da Silva Catela, L. (2008a). Derechos humanos y memoria. Historia y dilemas de una relación particular en Argentina. *Teoría e Cultura*. Juiz de Fora v.3, n. 1/2, jan./dez, 09-20.

Da Silva Catela, L. (2008b). Memorias en conflicto. Ponencia presentada en el IX Congreso Centroamericano de Historia, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

Da Silva Catela, L. (2020). Compromiso para investigar, memorias para producir. Sobre el encuentro entre la etnografía y la gestión de políticas públicas. *Perspectivas Etnográficas Contemporáneas en Argentina*. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras, 85-102.

Flores Martos, J. A. (2014). Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol 9, N° 2, mayo-agosto, 115-140.

Fonseca, C. (2005). La clase social y su recusación etnográfica. *Etnografías contemporáneas*, 1, 117-138.

Frederic, S. (2016). Intervenciones del conocimiento antropológico en terreno militar. *Revista QueHaceres*, 3, 58-69. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/quehaceres/article/view/2994/940>

Gluckman, M. (2011). Rituais de rebelião no sudeste da África. Universidade de Brasília Departamento de Antropologia. En *Order and Rebellion in Tribal Africa* (pp. 110-136). Cohen & West.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Cátedra.

Hathazy, P. (2014). Inseguridades interpeladas. Políticas contra el crimen y ciudadanías en la Córdoba neoliberal. En Bermúdez, N. y Previtali, M. E. *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e inseguridad en Córdoba*, (pp. 27-52). Ediciones del IDACOR-CONICET.

Hathazy, P. y Plaza Schaefer, V. (2020) La violencia policial y sus víctimas: tendencias generales, castigo judicial y movilización política. Córdoba, Argentina (1990-2020). En *Victimología. Las víctimas de la pandemia de Coronavirus* (pp. 129-141). Encuentro Grupo Editor.

Jimeno, M. (2005) La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Revista Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 43-65.

Katzer, L. & Manzanelli, M. (Eds.) (2022). *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*. Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.

Kessler, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad*. Siglo XXI editores.

Kessler, G. (2011). La extensión del sentimiento de inseguridad en América latina: relatos, acciones y políticas en el caso argentino. *Revista Sociología Política*, Curitiba, v. 19, n. 40, 83-97.

Koopmann, A. (2024). “Me dejaron sin nada, nada más foto”. Una etnografía sobre el uso de las imágenes en los procesos de memorias y demandas de justicia de víctimas contemporáneas. [Tesis del doctorado en Ciencias Antropológicas]. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Lacombe, E. (2018). Desenclaustrar el conocimiento a cien años de la Reforma: reflexiones antropológicas en el marco de conflictos socio-ambientales. Conferencia presentada en el marco del Primer Conversatorio: Culturas y Naturalezas: ¿Qué tienen para decir las ciencias sociales acerca de las naturalezas?,

realizado el 27 de noviembre de 2018 en el Museo de Antropología, Ciudad de Córdoba. https://www.academia.edu/45495623/Desenclaustrar_el_conocimiento_a_cien_a%C3%B1os_de_la_Reforma_Reflexiones_antropol%C3%B3gicas_en_el_marco_de_conflictos_socio_ambientales

Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Un estudio de la estructura social Kachin*. Anagrama.

Martín, E. (2007). Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina. *Religião e Sociedade*, 27(2), 30-54.

Míguez, D. (2008). *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Editorial Biblos.

Míguez, D. (2012). Canonizaciones y moralidades en contextos de pobreza urbana. Las lógicas del orden y la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX. *Revista Cultura y Religión*, vol. VI, n° 1 (junio del 2012) 241-274.

Ortner, S. (2016). La resistencia y el problema del rechazo etnográfico. En *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia* (pp. 57-77). UNSAM Edita.

Piscitelli, A. (2020). Ciclo Conocimientos Implicados. Capítulo 2. IIEGE – UBA. <https://www.youtube.com/watch?v=3nUIHJnxslo>

Pereira Leite, M. (2004). As mães em movimento. En Birman P., Pereira Leite, M. (orgs). *Um Mural para a Dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz* (pp.141-190). UFRGS Editora.

Pereyra Iraola, V. y Zenobi, D. (2016). Familiares de detenidos y abogados de derechos humanos. Trayectorias en la construcción de una causa pública. En: *Runa*, vol. 37, núm. 2, 25-40.

Pita, M. V. (2010a). *Formas de morir y formas de vivir: el activismo contra la violencia policial*. Ediciones del Puerto/CELS.

Pita, M. V. (2010b). Formas populares de protesta: Violencia policial y «familiares de gatillo fácil». En: Massetti, A. Villanueva, E. Gómez M. (comps.) *Mobilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario* (pp. 301 – 320). Nueva Trilce.

Pita M. V. y Pereyra S. (comps.) (2020). *Mobilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina contemporánea*. Teseo Press.

Pitt-Rivers, J. (1979). *Un pueblo de la sierra. Grazalema*. Alianza Universidad.

Quirós, J. (2023). *La intervención antropológica: una proposición*. Museo de Antropologías, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. https://museoantropologia.unc.edu.ar/wpcontent/uploads/sites/16/2023/05/QUIROS_La_intervencion_antropologica.pdf

Rappaport, J. (2007) Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. 43, 97-229.

Radcliffe-Brown, A. R. (1986). Sobre las Relaciones Burlescas. En *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Planeta-Agostini.

Riaño Alcalá P. (2006). *Antropología del recuerdo y el olvido. Jóvenes, memoria y violencia en Medellín*. Editorial Universidad de Antioquia.

Segato, R. (2015). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda* (pp.43-74). Prometeo.

Tarducci, M. (2014). La antropología feminista como activismo desde la academia. En Deborah Daich (comp). *Primer Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Librería de Mujeres Editora.

Taussig, M. (1995). Maleficium: el fetichismo del Estado. En *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* (pp. 144-180). Gedisa.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.

Turner, V. (1996). *Schism and Continuity in an African society*. Manchester University Press.

Universidad Nacional de Córdoba. (19 de septiembre de 2017). *Madres*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5jGWCREiUcc>

Zenobi, D. (2014). *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Antropofagia.