

Boletín Antropológico

ORACIONES Y CANTARES AL ANGELITO. CORRIENTES (ARGENTINA) Y SUR DEL PARAGUAY*

BONDAR, CÉSAR IVÁN

Instituto de Estudios Sociales y Humanos-CONICET

Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Correo electrónico: cesarivanbondar@gmail.com

RESUMEN

Del campo de la Antropología de la muerte, el morir y los muertos recortamos para esta presentación parte de la problemática vinculada a las oraciones y cantares ante la muerte del angelito. Nos planteamos como objetivo el registro y análisis de algunas de las oraciones y cantares que habilitan la “angelización” - y el paso del niño al cielo- en los velorios y las inhumaciones. El material es retomado de fuentes históricas y registros de primera mano, este último comprende el periodo 2010-2018. De esta forma damos cuenta de un complejo entramado de relaciones entre los deudos y el niño difunto sobre la base de las oraciones y cantares.

PALABRAS CLAVE: angelito, muerte, oraciones, cantares.

PRAYERS AND SONGS TO THE LITTLE ANGEL. CORRIENTES (ARGENTINA) AND SOUTH OF PARAGUAY

ABSTRACT

From the field of Anthropology of death, death and the dead we cut for this presentation part of the problem linked to the prayers and songs before the death of the little angel. We aim to record and analyze some of the prayers and songs that enable “angelization” - and the child’s passage to heaven - in the wake and burials. The material is retaken from historical sources and first-hand records, the latter comprising the 2010-2018 period. In this way we realize a complex network of relationships between the bereaved and the deceased child based on the prayers and songs.

KEY WORDS: angel, death, prayers, songs.

*Fecha de recepción: 23-09-2019. Fecha de aceptación: 13-01-2020.

1. PROBLEMÁTICA, RECORTE Y METODOLOGÍA

Inspirados en lo expuesto por Le Breton (1999), sobre cómo los hombres reaccionan de forma diversa ante el dolor dependiendo de su condición social, su historia personal o cultura, iniciamos este artículo afirmando expresiones similares para tratar los procesos de muerte, morir y el conjunto de thanato prácticas desencadenadas. No pretendemos asociar de forma lineal la muerte al dolor; simplemente habilitamos el ingreso a una de las aristas que nos permitirá abordar la complejidad de estas dimensiones de lo humano: lo relativo a las prácticas contextuadas y situadas.

Como señala Barley (1995) no resulta fácil ser un adepto interesando en la muerte; en muchas situaciones puede ser vista como una apatía morbosa, enfermiza o telúrica debido a la particularidad de la problemática que muchas veces es reducida a la experiencia individual. Por el contrario, como veremos a lo largo de este artículo, las dimensiones singulares y sociales se cruzan y entretajan en la muerte; su relevancia social es tal que la postura malinowskiana la considera el hito de partida y origen de la religión. Por otra parte, como reseña Barley (1995), autores como Baumann (1993) ven en el miedo y el rechazo a la muerte el origen de toda cultura. El mismo grado de importancia adjudica la arqueología a la preocupación ritual por lo fúnebre, por los restos mortales de los miembros del grupo; "... la preocupación ritual por los restos mortales está entre los primeros hitos que indican que el Hombre ha llegado a ser algo más que un mero homínido, aquello que lo convierte en un ser superior..." (Barley, 1995: 16)

La variedad de aproximaciones y estudios minuciosos, tanto como extensos, que hallamos en Thomas (1983, 1985, 1999), Lebrun (1971), Ariès (1992, 2000), Morin (1999), Vovelle (1978, 1985), Vovelle y Bertrand (1983), Elias (1987), Barley (1995), por citar algunos clásicos; dan cuenta de la enorme diversidad de modos de concebir, construir, interpretar y enfrentar a la muerte

y el morir; y nos enseñan "...que nuestras arraigadas costumbres no vienen dadas por la Naturaleza, que podríamos cambiarlas si quisiéramos y que la muerte es un filón rico en significados..." (Barley, 1995: 12).

Asimismo estos autores posibilitan comprender cómo los procesos de muerte y el morir no son concebidos, vividos, sentidos y configurados de forma unívoca y acrónica. No solamente los modos de morir, sino además las prácticas y rituales responden a las configuraciones temporales y socio-culturales. Asimismo, sus diferencias se montan sobre las cualidades de edad, género, posición social, sistema de creencias, etc. Estos aspectos nos permiten ver la relevancia que la muerte tiene para la vida; que la primera forma parte de una concepción general de la vida.

Sobre lo señalado expone Musitano (2011) que las maneras de experimentar la muerte establecen una continuidad con la vida mostrándose variedades distintas según las particularidades sociales, geográficas y temporales. Agrega que "...mediante ritos apropiados se considera que el difunto 'ingresa' al mundo de los muertos, al de los antepasados o bienaventurados..." (p. 93).

Esta dimensión ritual es referida en Thomas (1993) desde una marcada centralidad y relevancia en lo que respecta al estudio sobre la muerte. Destaca que la vivencia de la muerte se define desde la experiencia del rito de pasaje por ello debemos considerar que esta problemática:

Se inscribe necesariamente en la continuidad, con preparaciones fijadas y transmitidas para su diferenciación en etapas, graduando los ritos de purificación y vivencia de la pena, transformando y apartando, imaginaria y simbólicamente la muerte, el cuerpo sin vida y el dolor. (Musitano, 2011: 94).

Podemos apreciar que el análisis ritual ocupa un podio privilegiado en los estudios socio-antropológicos sobre la muerte. Así Thomas (1999: 115), aludiendo a los ritos, permite acceder a

la observación y análisis de conductas corporales que muchas veces se presentan como estereotipadas, codificadas o institucionalizadas; conductas basadas en complejos de símbolos y creencias. En esta estructura propia del rito es donde se genera y actualiza lo que Turner (1988) ha denominado “comunitas”, la realidad comunitaria expuesta por Houben (2003). Así, la dinámica ritual comunitaria, expone Finol (2009),

crea una *tensividad* propia de la *duratividad* que generan las relaciones entre acciones y actores en un espacio determinado. Es en esta dinámica (...) donde la sucesión actora→acción→actor→acción crea, en sí misma y para sí misma, una nueva *tensividad* que es propia del rito y que la diferencia de la temporalidad que caracteriza la vida cotidiana (p. 65)

Otro de los puntos que nos aproxima a la problemática ritual en torno a la muerte es lo considerado por Mier (1996) como los “tiempos rituales”; el autor señala que el ritual puede “... congrega múltiples y homogéneas experiencias del tiempo...” (p.97), aquello que Finol (2009) ha trabajado como el “tiempo múltiple” refiriéndose “... a la capacidad del rito de articular, por convergencia, el pasado, el presente y el futuro, a los cuales otorga una unidad imaginaria, no por ello menos real, en la cual los acontecimientos del pasado se *eventualizan* (...) vuelven a ocurrir...” (p. 66). Agrega que de esta forma los acontecimientos del futuro se pre-figuran y, pasado y futuro, se vivencian en la acción ritualizada presente.

Consideramos que la problemática abordada debería ir más allá del análisis ritual y poder percibir la relevancia del entrecruzamiento con otras prácticas que permiten una continuidad de las relaciones entre vivos y muertos. Para iniciar ese camino adherimos a la noción de “prácticas funerarias” expuesta en Finol y Fernández (1997) entendiéndolas como un “...complejo sistema de ritos que abarca desde la preparación del cadáver, el velorio,

el entierro y los ritos asociados con el post-entierro...” (p. 201-202), esta concepción incluiría no solo los ritos funerarios más difundidos como los ligados a la preparación del cuerpo o el velorio; sino además un complejo número de prácticas intermedias y complementarias vinculadas con procesos escatológicos y formas de concebir, percibir y entender el lugar de los muertos entre los vivos, de los vivos entre los muertos y de los muertos entre los muertos.

Asimismo, si bien se identifican en este proceso variadas conductas rituales, hallamos expresiones que desbordan estos márgenes conceptuales; referimos por ejemplo a prácticas que emergen como estrategias comunicativas y re-memorativas para/con los difuntos: confección de altares, cuidado de la tumba, fotografía mortuoria, exvotos, oraciones, cantares para el ascenso del alma, etc. De esta forma no dejaremos de lado las indagaciones en los comportamientos sociales constantes en torno a la muerte; entendiendo a estas prácticas como procesos de profundo carácter comunicativo en términos de Goodman (1988). Sobre ello señalan Finol y Fernández (1997: 204):

Una vez concluida la relación velatoria e incluso el rito del entierro, en los que el individuo y el grupo expresan su solidaridad con la familia, en la relación post-entierro son sólo los familiares quienes quedan solos con su difunto, son ellos quienes, a través de la visita, de las flores y rezos, de la conversación frecuente, conservan viva la relación con los muertos.

Como hemos señalado estas prácticas, tales como las oraciones y cantares, no constituyen rituales en el sentido estricto del concepto; pero sí se encuentran marcadamente ritualizadas o constituyen parte de condensados rituales más complejos. Para la comprensión de éstas retomamos del proyecto de Bell (1992) la noción de ritualización. El autor señala que la idea de ritualización permite ver de qué modo ciertas acciones sociales se distin-

guen de otras. De esta forma la ritualización se vincula a diversas estrategias culturales que permiten una “distinción cualitativa” entre las realidades sagradas y profanas, sus retroalimentaciones, convivencias y divergencias generando transformaciones cualitativas en la temporalidad y las relaciones humanas.

En la misma línea el trabajo de Finol (2009) expone que la ritualización parte de un extrañamiento temporal, de una separación y un desplazamiento de lo cotidiano y construye un presente que dialoga con lo extra-cotidiano o extra-ordinario. Este extrañamiento temporal y contextual se configura desde “...a) Un discurso diferente, b) Una actitud corporal distinta, c) Una vestimenta diversa, d) Una nueva ‘formalidad’, e) Una especial ‘emocionalidad’...” (p. 64). Esta idea de ritualización propicia el acceso a un complejo abanico de posibilidades descriptivas y analíticas; consideramos que para el abordaje de las problemáticas de la muerte y el morir se deben atender, con el mismo rango de relevancia, los rituales funerarios, las prácticas vinculadas a los procesos de muerte, las acciones pos-mortem desenvueltas en lo público como ser las que tienen lugar en los cementerios, las percepciones sobre la muerte y el morir que manejan los sujetos, el duelo, el luto; sin desatender la singularidad doméstica tejida entre los dolientes y el muerto.

Sobre la base de estas consideraciones iniciales destacamos que hemos atendido a la profundización en planos de la vida *cotidiana↔ordinaria↔doméstica* y sobre expresiones del orden *extra-ordinario↔ritual↔sagrado* de algunas de las prácticas funerarias vinculadas con los niños difuntos -vistos desde la categoría de angelitos- abstrayendo para este artículo lo referido a los cantares y oraciones ante la muerte del niño. Tomamos como ejemplares algunos registros de los acaecidos durante el velorio del angelito y aquellos presentes en la inhumación.

Según la clasificación propuesta por López Breard (1988) las oraciones y cantares que exponemos corresponden al género

religioso. Señala que tratan sobre los temas de la vida y la muerte, y en especial la muerte del niño “que se concibe descarnado de toda impureza que la vida puede acercar” (p. 202). De este género de la narrativa popular debemos destacar tres componentes relevantes; las letras de los cantos o rezos, el sentido de la muerte del niño, y el rol de los sujetos que intervienen ante la muerte del angelito. De esta forma los “decidores” de estos cantares y oraciones poseen un rol preponderante en las ocasiones de la muerte del niño, el rito del velorio o las conmemoraciones; sobre esta última situación los registros folklóricos ilustran las escenas del 1 de noviembre; “considerado popularmente como día de los Ángeles, en los cementerios se los encontraba cantando frente a pequeñas cruces, servicio prestado a cambio de una propina moderada” (López Breard, 1988: 204), si bien esta es una situación poco observable en la actualidad; sigue vigente en algunos de los parajes rurales de la zona bajo estudio.

Los cantares y oraciones que exponemos en este artículo resultan de la labor de “rezadores o rezadoras”; pero manteniendo las cualidades de anonimato y herencia oral entre los interlocutores. Como expone López Breard (1988) estas composiciones constituyen parte esencial de la memoria folklórica de la región, algunas de ellas acompañadas de musicalización de cuerdas, otras recitadas o entonadas sin intervención de instrumentos musicales. Cabe destacar que las letras de estas composiciones resultan, en su mayoría, del contacto entre las lenguas guaraní y español. Este componente responde a las lenguas y culturas en contacto en la zona bajo estudio. El recorte espacio-temporal se circunscribe a la Provincia de Corrientes¹, República Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay² que limita con la Provincia argentina referida. Se ha trabajado entre los años 2010 y 2018 centrándonos en población de Credo Católico.

1.1. Metodología

Retomamos básicamente aspectos teórico-metodológicos de la Antropología y la Semiótica. Esta diversidad de enfoques y de estrategias ha nutrido la información recibida de diferentes fuentes. De esta forma analizamos un mismo “caso” desde una polifonía de riquísima complementación teórico-metodológica. En consecuencia, se abordaron aspectos de lo cognoscible y lo concebible por los sujetos (re)abriendo las relaciones constitutivas de los sentidos. En este proceso resaltamos la relevancia de la extraposición/exotopía como un momento metodológico relevante que permite, luego de reconocer a la manifestación bajo estudio, volver al propio lugar y otorgarle un “‘excedente de sentido’, aquél que viene de la conciencia presente que dialogiza al objeto” (Aran 2006: 120)

Sobre los aportes del método etnográfico señalamos, parafraseando a Contepomi (2001), que el estudio etnográfico proporcionó las líneas directrices y las principales herramientas metodológicas para abordar y recuperar la heterogeneidad de prácticas, relaciones, creencias, saberes y conocimientos. Desde los aportes de Wolcott (1993) consideramos que el método etnográfico habilitó el descubrimiento de “lo que ocurre” en un ámbito determinado y, para alcanzarlo, fue necesario “zambullirse” en los procesos y acontecimientos.

Según Malinowski (1986: 34), “aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana” si no se reconocen las prácticas y los comportamientos concretos. No fue suficiente considerar la estructura social y cultural, además se incluyeron las interpretaciones que los sujetos dan a sus prácticas y costumbres, a saber, “las formas de pensar y de sentir”, esto es, de percibir, apreciar y mirar el mundo. Del mismo modo, siguiendo los aportes de Turner (1980), consideramos que junto a las interpretaciones

ofrecidas por los sujetos fue necesario reconstruir los contextos significantes; sosteniendo que es indispensable colocar las prácticas y los discursos en el marco de su propio campo significante. Así un trabajo fundado en la interacción con otras disciplinas y especialistas facilitó el relevamiento y comprensión del entramado de relaciones y significados que se producen, re-producen y re-significan en el campo social bajo estudio. El conocimiento en profundidad de una secuencia de eventos particulares permitió reconstruir la significación, dado que las relaciones sociales están mediatizadas por significados socialmente construidos y, por lo tanto, comunes a los sujetos que participan del mismo contexto o grupo social.

El archivo se construyó entre los años 2010 y 2018 puntualizando en la descripción socio-histórica y al presente etnográfico sobre la base de: confección de diarios y notas de campo, análisis de fuentes literarias, folklóricas, artísticas, musicales y archivos familiares. Puntualizando en espacios/lugares/prácticas/sujetos/roles, entrevistas realizadas a interlocutores clave (en el periodo del trabajo de campo y hasta la fecha se han realizado más de 130 entrevistas). Se trabajó sobre la base de tópicos conversacionales instrumentando la entrevista etnográfica considerando que “los universos culturales (...) son por definición metodológica desconocidos de antemano por el investigador” (Guber; 1991: 313) y que la no directividad permite acceder y recuperar las formas de sentir, pensar, percibir y jerarquizar el mundo de los actores. Para este artículo se han trabajado los registros de las observaciones con diferentes grados de participación en inhumaciones y velorios, se han priorizado 7 inhumaciones y 7 velorios observados.

2. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS: EJEMPLARES REPRESENTATIVOS

2.1. Cantoras/es y compuestos en el velorio del angelito

El angelito es concebido como el niño que fallece a corta edad; que ha sido librado del pecado original por medio del bautizo oficial o bien por “agua del socorro” y que al no poseer pecados regresa al Cielo junto a Dios. De esta forma tendremos ángeles bebés 0 a 5 años, ángeles loros 5 a 7 años (siendo aquellos que manejan el lenguaje articulado, pero no pueden discernir entre si dicen cosas malas o buenas) o bien ángeles niños 8 a 11 años en los varones y hasta 12 en las niñas. Actualmente, en el imaginario popular, esa última fracción etaria no es comúnmente referenciada, siendo identificada en algunas comunidades rurales del interior del Paraguay.

Así, es creencia generalizada que desde el momento de la muerte del niño la familia y los deudos cuentan con un angelito en el Cielo quien velará por su cuidado y prosperidad, del mismo modo los dolientes podrán pedir por su protección. Entre la población bajo estudio el velorio del niño se configura como un rito de particular performance donde la madre no debe llorar para no mojar las alas del angelito, los colores que se instrumentan con más preponderancia son el celeste, el rosa, el amarillo, el azul-celeste y el blanco; y la ocasión es vista como una bendición más que como un castigo o tormento. Acompañan al niño un complejo ajuar mortuario: coronita de flores, alitas y ropaje blanco que permiten su angelización. Los registros del siglo XIX nos permiten apreciar que este velorio duraba varios días y se solía arrendar el cuerpo del niño para llevar las bendiciones a otras casas del poblado. Actualmente este rito fúnebre posee continuidad y vigencia, pero algunas de sus manifestaciones se han transformado; a saber: la duración del velorio se ha acortado de forma significativa, suele hacerse en casas funerarias o arrendando la capilla ardiente a domicilio, el ataúd de color blanco cuando no es confeccionado por los dolientes es adquirido en el mercado funerario, pero en todas las situaciones analizadas -en la población bajo estudio- el velorio no supera las de cinco horas de duración.

Cabe mencionar una de las particularidades que diferenciará significativamente al angelito de los adultos; referimos a que al angelito no le es aplicable la categoría de “moribundo” trabajada por Thomas (1999) y Elias (1987). La ausencia de este eslabón del proceso de muerte otorga a la muerte del angelito una especificidad únicamente transferible a las muertes “no domesticadas” que resultan de la violencia, de lo inesperado, de situaciones trágicas. De alguna forma la ruptura que se produce de la mano de la disolución de la huella, la muerte de un hijo antes que la de sus padres, transfigura la muerte del angelito a trágica e inesperada, habilitando formas comunicativas específicas fundadas en los acantares y oraciones.

De esta forma el tratamiento del cuerpo poseerá particularidades que permiten, no solo la limpieza para eliminar el riesgo del “contagio de la muerte” sino la dimensión catártica de saber que ese niño es un angelito, ayudando a su tránsito al Cielo: preparando “simbólicamente su renacimiento (cuidado maternal); pero es también para el sobreviviente una manera de atenuar provisionalmente el traumatismo de la pérdida y de tranquilizarse respecto de su propia muerte” (Thomas, 1991: p. 120)

La particular domesticación del dolor, propia del velorio del angelito en el cual se asume el regreso del alma del niño al Cielo, se encuentra acompañada por otras imágenes que permiten fraguar los primeros pasos del angelito hacia su vida celestial. Los registros folklóricos de la zona bajo estudio señalan la relevancia de los roles de padrinos y cantores. Los padrinos cumplen una función significativa en lo que respecta a la preparación del velorio, la cobertura de los gastos y la contratación de cantores. Los cantores, que animan a los dolientes a percibir en el niño difunto la consagración de una bendición y no la amargura del cadáver, poseen un papel importante en el acompañamiento del rito

Cantan en el velorio un repertorio que repiten en todas las ocasiones similares. La gente baila como si

fuera una fiesta popular. Camino al cementerio, con guitarras, encabezan la marcha cantando. Si hay oratorio, capilla o iglesia en las cercanías, las campanas repican de modo alegre (Alvarez, 2002:106)

La práctica protagonizada por los “cantores de los angelitos” resulta una costumbre que, según López Breard (2004), ha ido perdiendo representatividad y vigencia. Agrega que estos personajes se encuentran en las narrativas funerarias de casi todos los pueblos de Latinoamérica. El cantor, llamado por el autor como decidor o recitador, recita Compuestos exclusivos para la ocasión del velorio del niño. Los Compuestos, expone González Torres (2012: 50).

La práctica protagonizada por los “cantores de los angelitos” resulta una costumbre que, según López Breard (2004), ha ido perdiendo representatividad y vigencia. Agrega que estos personajes se encuentran en las narrativas funerarias de casi todos los pueblos de Latinoamérica. El cantor, llamado por el autor como decidor o recitador, recita Compuestos exclusivos para la ocasión del velorio del niño. Los Compuestos, expone González Torres (2012: 50):

Son composiciones o canciones improvisadas, con música apropiada al caso relatado, que se cantan con el acompañamiento de una o dos guitarras, a veces con uno o dos violines (...) Son las trovas y baladas antiguas. Hay compuestos de todos los tonos: satíricos, humorísticos, tristes, trágicos, festivos, laudatorios, etc.

Agrega López Breard (2004) que la función de entonar compuestos es desempeñada, comúnmente, por mujeres, situación que hemos podido registrar en el trabajo de campo en la provincia de Corrientes:

Le velaron en la casa (...) estaba la que le cantaba, no había guitarra, ella cantaba se notaba con mucho sacrificio, hay gente que no aguantaba y salía para afuera. La señora quedó toda la noche cantándole a mi sobrino (Hombre, 35 años, Corrientes)

Estas mujeres cantan y recitan “a capela”, en otras ocasiones se las acompaña con guitarras u otros instrumentos. Entre los compuestos dedicados a los angelitos, en Corrientes, podemos citar el siguiente:

Atención pido un momento,
Digo si me han permitido
Porque a cantar he venido
En este fallecimiento.
De un tronco sale la rama,
De la rama un arbolito.
Vengo yo a “celebrar”
El cuerpo de este angelito.
Cuando muere un angelito,
Va para el cielo volando.
Entonces queda la madre
De día y noche llorando.
Adiós, adiós angelito,
Que para el cielo te vas.
A rezar por padre y madre,
Que en el mundo dejáis.
Mis cintas, palas y flores,
Te dejaré por memoria,
Yo me voy derecho al cielo,
A gozar premios y glorias.
Los padres de este angelito,
Ya bastarán de llorar,
No mojes tanto la alita,
Para que pueda volar.
Dios se lo pague mi madre,
Por la leche que me dio,
En el cielo y en la gloria,
He de rezar por los dos.
Adiós hermanos y hermanas,
Adiós a todos los parientes,
A nadie he conocido,
Eso es por lo que siento”
Atención pido un momento,
Digo si me han permitido
Porque a cantar he venido
En este fallecimiento.

De un tronco sale la rama,
De la rama un arbolito.
Vengo yo a “celebrar”
El cuerpo de este angelito.
Cuando muere un angelito,
Va para el cielo volando.
Entonces queda la madre
De día y noche llorando.
Adiós, adiós angelito,
Que para el cielo te vas.
A rezar por padre y madre,
Que en el mundo dejáis.
Mis cintas, palas y flores,
Te dejaré por memoria,
Yo me voy derecho al cielo,
A gozar premios y glorias.
Los padres de este angelito,
Ya bastarán de llorar,
No mojes tanto la alita,
Para que pueda volar.
Dios se lo pague mi madre,
Por la leche que me dio,
En el cielo y en la gloria,
He de rezar por los dos.
Adiós hermanos y hermanas,
Adiós a todos los parientes,
A nadie he conocido,
Eso es por lo que siento
(López Breard, 2004: p. 54-55)

Los registros de Franco (1980) proporcionan otro de los cantares más populares al angelito, señala que “...asimismo cantan el Padre Nuestro, que, en el silencio de las noches campestres, es lo más espeluznante y lúgubre que he oído en mi vida...” (p. 65-66). Registra el siguiente cantar, acompañado por guitarreros:

No llores madre dichosa
No llore a su ángel señora.
Se lo mojarán las alas
Para llegar a la gloria.
Angelito de mi vida.
Llevas un ramo en las manos.
En el cielo y en la gloria
Rogarás por tus hermanos (p. 66)

Por otra parte, los aportes de Gómez Serrano (s/d. en Alvarez, 2002) recuperan uno de los recitados para el angelito más popular en el Paraguay:

Ndéko inocente hína aunque tu madre le llora
a los cielos rejupíta como nueva limpia aurora
consuelo para tu madre y también para tu padre
tu alma amo en el cielo como una estrella se abre
toguehêke las cristianas tohéja ndéve ikatúva
para salvar a su alma angaipápe opupúva
y que se goce tu madre en el consuelo divino
si nde niko jerohóma por el celestial camino³
(En Alvarez, 2002:106-107).

Referíamos con anterioridad que los cantores resultan personajes populares vigentes con más fuerza hasta mediados del siglo XX. Actualmente son escasos los registros que dan cuenta de la continuidad de esta práctica: consistente en entonar compuestos para que el angelito pueda ascender al Tercer Cielo.

Sin ánimos de generalizar resaltamos que en el Paraguay hallamos formas de expresión de la cultura que suelen estar ausentes en otras latitudes, debemos reconocer que en estos recorridos –efectivamente- accedimos a manifestaciones de extrema particularidad, que, en el caso correntino, solo seguían vigentes en algunas comunidades rurales o pueblos muy pequeños, en la narrativa folklórica o en la memoria de los ancianos del lugar.

De esta forma la figura popular del cantor/a es de pública presencia entre las comunidades del Paraguay y menos vigente en el presente etnográfico de Corrientes; esto se debería básicamente a la avanzada edad y deceso de algunos de estos sujetos y a la ruptura de las cadenas de transmisión del rol (aunque podemos advertir un significativo reverdecer de esta memoria).

Atendiendo a estas continuidades citamos uno de los compuestos que hemos podido registrar en el velorio de un angelito en el Paraguay en 2012, con la colaboración de los Compuesteros de Karapegua:

Discurso pido al cielo, pido audiencia Salomé
Aunque sentir perfecta para referir canción
En el vientre de la madre Dios o-forma imba'eráicha
Entero ñamombe'usehaгуáicha el ángel oíva altar-pe
Derecho ohóne yvágape ko'ápe opyta la fama.
Ipopeguare la palma ojerátahina'anga
Cada instante isy he'íne paloma de mis entrañas
Incomparable tristeza opyta nde rapykuerépe
Ojehúva ne gente-kuérape, sentimiento que sucede
Pe-tomá-katu coraje ña-cumplí haгуa conforme.
Así por esa viveza pepytákatu gustoso
Peêkuéra los dichoso ohóvo penerendágui
O-rrogá-vo penderehe este glorioso Angelíto
Este bello Angelíto entero-ite jaikuaa
Mba'e tapépa ogueraha es una regla muy fija.
Oho o-gozá-vo al paraíso con contento y alegría
Ja ohóma con armonía a gozar de Dios y reino
Es cierto tu pesare ko'ága ipyahumihína
Pehendúke mi encargue hermano, padre y madre
Perekókatu consuelo, pe-viví con más anhelo.
Ko angaipa oikuaa mboyve al mundo subió al cielo
A pedir tu bendición katuete oúne nerendápe
Al golpe de la oración pehovasa cada el día
Ja ohóma con armonía a gozar de Dios y reino
Ha eha'áke nde isymi anitéi reime ajeno.
Atenta madre querida de mi reliquia cristiana
Ko'ága ja ndevháma opyta che popeguare
Ha eñ-atendé-ke hese para apoderar los santos
Con firmeza ja-paga en esa masa fatiga
Pejorákatu la cinta padrino, padre o madrina.
Reciba madre del ángel de mis labios este versito
Y mi ignorante talento mi explicación es poquito
Oho nera'âróvo upépe en el cielo infinito
Adiós adiós angelíto yvágape reguejýne
Oho o-rrogá-vo penderehe en el divino sacrificio.
Adiós hermanos y hermana, adiós querida mamá
Adiós la honrada gente, adiós porque ya me voy
Adiós padrino, madrina, adiós mesa donde estoy
No llores madre querida, adiós porque ya me voy.
(Canto para el Angelito – Angelíto purahéi Autor: anónimo. Intérprete: Los
Compuesteros de Karapegua [Paraguay])

2.2. Oraciones antes y durante la inhumación del cuerpo del angelito

Como ejemplar referenciamos un caso en el cual el cortejo del angelito al cementerio se dio en brazos de la madre, habiendo llegado

al cementerio, es depositado en el ataúd -previo paso por la Capilla Comunitaria que se ubica el ingreso-. Esta experiencia en la Provincia de Corrientes nos ha permitido registrar el momento en que la madre leía a su angelito unos versos de su autoría; simultáneamente la abuela del angelito lo acomodaba en el ataúd. Esta escena tiene lugar en la Capilla del Cementerio antes de iniciar el cortejo final hacia la pequeña sepultura:

Descansa en tu cunita eterna, decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo, no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros (Madre de angelito, 37 años, Corrientes)

En el periodo que hemos realizado trabajo de campo (2010-2018) este caso ilustra una excepción en el comportamiento funerario de la zona bajo estudio ya que no hemos registrado situaciones semejantes donde la madre recite al angelito antes de la inhumación. Resaltamos su valor escatológico ya que vuelve a ubicar al niño en un nuevo nacimiento y lo relaciona con el mundo sagrado, partiendo del compuesto de la madre podríamos realizar las siguientes asociaciones y analogías:

<i>“descansa en tu cunita eterna”</i>	Imagen de la niñez perpetua, disociación entre muerte del niño y ataúd. Éste último será una cunita y no un féretro. La “tumba cuna”
<i>“decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo”</i>	Idea de lo sobrenatural, ángel mensajero y figura intermediaria entre los hombres y Dios
<i>“no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros”</i>	Cualidad propia de lo que denominamos la “muerte protegida”, la necesidad de que el angelito no comparta la tierra con la muerte adulta. Por el contrario se lo alienta a no temer a las almas de los difuntos.

Figura 1. Elementos de la imagen regional del angelito identificados en el compuesto de la madre. Fuente: Elaboración propia

No es frecuente observar en estos cortejos la presencia de sacerdotes o diáconos; salvo en los casos donde la familia del angelito sigue rigurosamente los ritos del catolicismo.

Sobre la base de las entrevistas y observaciones que hemos realizado, tanto en Corrientes como en la zona del Paraguay bajo estudio, en las situaciones donde han intervenido religiosos no se han utilizado los rezos, oraciones y salmos estipulados en el Ritual Exequias. El responso que suele instrumentarse consiste en algunas palabras dichas en la capilla del cementerio haciendo alusión a la pureza del niño difunto, a la resignación y confortación de los familiares al saber que su hijo regresa a los cielos solicitado por Dios; las palabras están dirigidas a los familiares y no tanto a la paz o elevación del alma del niño, situación que marca una diferencia significativa con la muerte adulta donde el Ritual de las Exequias busca no solo la resignación de los dolientes sino además el alivio del muerto.

En la mayoría de las situaciones no se registra la presencia del religioso; aunque parezca una obviedad merece mencionarse que la participación de un sacerdote o de un diácono es menos frecuente en zonas rurales y más vigentes en zonas urbanas. Esta situación se vincula a la disponibilidad del servicio y la proximidad de las Iglesias.

El paso por la capilla marca el inicio hacia la inhumación; en algunas situaciones se hará una espera en la Cruz Mayor donde se dirán las palabras de despedida al angelito. Muchos de los informantes han mencionado que la Cruz Mayor corresponde “solo a los adultos”, cabe destacar que la Cruz Mayor opera como un poderoso signo que suele condensar la idea de “puerta al inframundo” desde donde se tiene acceso a todas las almas del más allá; donde se reza a los ausentes, a los muertos que están en otros cementerios, es también un escenario apropiado para que los curanderos/as instrumenten sus hechizos y sortilegios. Estas cualidades de la Cruz Mayor la constituyen en poco apropiada

para los angelitos, como puerta al inframundo se distancia significativamente de la escatología referida a la muerte de los niños; ya que el angelito no mora en un más allá generalizado, sino en el Tercer Cielo.

Otra de las particularidades que hemos observado en el Paraguay consiste en el recorrido que suelen realizar con el cuerpo del angelito en los casos donde se hallan familiares sepultados en ese mismo Cementerio. Hemos observado cómo se daba a conocer al angelito: “aquí están tus abuelos”, “tu tío”; señalizando la tumba y dirigiéndose lentamente a la pequeña fosa.

Este reconocimiento genealógico nos permite contemplar una re-elaboración de la noción de “huella” señalada por Thomas (1999), la presentación al y del descendiente y el augurio del re-encuentro. Desde ese momento el angelito sabrá a quienes salvar del Purgatorio o por quienes interceder ante Dios.

Las narrativas folklóricas del Paraguay nos trasladan a imágenes de este cortejo acompañado de música y canto, claro es el ejemplo de los ya citados compuestos que ambientan no solo el velorio sino también el entierro. Asimismo, Zubizarreta (1959: s/d) expone:

Hasta que vuelve de nuevo el sol, y el campo despierta, y se lava con el rocío. Acompañados de los músicos de ojos enrojecidos por el insomnio y la caña van los despojos impúberes hasta el cementerio más cercano del lugar. Un cementerio sombrero, apacible, con canto de pájaros y alfombra de yuyos; ¡un cementerio donde la tierra sobra y resulta agradable ser una tumba más!

En el caso de Corrientes, más allá de la madre que despide a su angelito con los versos, podemos hallar la vigencia de las rezadoras que suelen acompañar este cortejo. Poco logramos entender sus oraciones y recitados ya que se versan cortando palabras y combinándolas con cánticos, gemidos y suspiros. Citamos el caso

de una rezadora que acompañó el cortejo desde la capilla hasta la fosa:

Angelito hermoso
Que tus padres encuentren consuelo
En tu alma purificada
Lleva mensajes a Dios y
Trae alegría y paz
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

El recitado se entonaba en una voz aguda y desgastada. Si bien no suelen observarse rezos por el angelito en este caso se intercalaban los versos con una particular composición del Ave María:

“Dios te Salve María, bendita tu eres
Todas las mujeres, tu vientre Jesús
Santa María Madre de Dios
Ruega por nojotro pecadores
Ahora y en la muerte amén”
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

3. CONCLUSIONES. DERIVACIONES DE LOS VÍNCULOS ANGELITO, ORACIONES Y CANTARES

Señala Thomas (1983) que las muertes de los miembros de un colectivo son asimiladas y estructuradas en función de las cualidades de ese grupo social. De esta forma las muertes adquieren sentidos que involucran a un gran número de integrantes de ese colectivo. Como pudimos observar las modalidades de interacción entre los dolientes y el niño muerto se configuran atendiendo a especificidades temporo-espaciales específicas y contextuales; por ejemplo la vigencia y continuidad en lengua guaraní de algunas fracciones de las oraciones y cantares.

No podemos dejar de mencionar cómo el niño muerto, si bien para la medicina es un cadáver, para los deudos será un angelito. De esta forma se consolida la idea del cadáver como objeto privilegiado cuya significación se ajusta a los sistemas socio cul-

turales y socioeconómicos diversos (Thomas, 1983). No todos los cadáveres serán mortíferos, terroríficos o espectrales.

Queda claro como las oraciones y cantares vinculados al angelito, en sus formas folklóricas y en su presente etnográfico, constituyen el condensado de efectos complejos y profundos que guiarán al niño en su destino luego de la muerte. Por ello las estrofas versan sobre la pureza, salvación y sacralidad del alma, al mismo tiempo que resultan bisagras comunicativas para aplacar y domesticar la angustia de los dolientes.

Retomando otra de las obras de Thomas (1999: 116) podemos hallar en las situaciones analizadas lo que el autor ha llamado las “constantes universales” de las conductas funerarias. ¿Dónde encontramos en las oraciones y cantares la doble finalidad de las conductas funerarias? En primera instancia por medio de las cualidades atribuidas al angelito se le asignan lugares y roles muy ligados a la continuidad de la vida: la que fue terrena y ahora será celestial. Por otra parte, como hemos señalado, se aliviana la angustia, tranquiliza, revitaliza la imagen del niño fallecido y le confiere la facultad de consolar a los dolientes.

La idea de adjudicar al angelito atributos referidos a la continuidad de la vida biofísica nos vincula claramente al fervor social hacia la vida como contenido dominante de los grupos humanos. Las imágenes vinculadas al paseo con la madre y el vínculo con los demás parientes habilitan a que el angelito ocupe un lugar que le correspondería estando vivo.

El acompañamiento con las oraciones y cantares funda sus premisas en una escatología donde el “más allá” se torna cotidiano e inteligible. La imagen y cualidades de los niños difuntos operan como signos muy poderosos en lo que respecta al re-ordenamiento del mundo espiritual: han morado junto Dios, cumplido una estadía corta entre los vivos, y regresado al Tercer Cielo donde constituyen los coros celestiales. El arquetipo del hijo encarnado-muerto y desencarnado para la salvación de los

vivos; sutiles analogías que la madre de un angelito comprende con extrema claridad.

Parte de la complejidad de la muerte del angelito radica en la progresiva disolución de lo que Thomas (1999) ha llamado “las huellas”; los padres de los angelitos sobrevivirán en ese hijo, para que las huellas del niño continúen en el Cielo se ponen en escena versos ancestrales y aquellos ideados por los dolientes con la firme convicción de continuar los diálogos con el angelito.

Pero al mismo tiempo nos encontramos frente a un segundo re-nacimiento, la prolongación de la vida en el Cielo, la vigencia de un vocero entre las huestes celestiales y la posibilidad de contar por un plus para la salvación de las almas pecadoras: la vida del angelito comienza con su muerte, su pasaje al estado angélico se desencadena con la preparación del muertito como si fuera a ascender en cuerpo y alma. Los versos hacen referencia a estas facultades de “habla” y diálogo adjudicadas al niño difunto, claro es el ejemplo del rezo del Bendito en el canto para los angelitos donde es el propio niño difunto quien habla de su situación de muerte, y desde su estado de muerte : “Al salir de mi casa recé todo el bendito, Adiós madre y madrina todo pariente igual (...) Y en el mundo que me dejaste floreado en este cajón pénéme tu bendición mi madrecita, mi corazón” (López Breard, 1988: 205)

Como hemos referido en párrafos anteriores esta dialéctica posiciona a los dolientes y al niño difunto frente a lo que Eliade (1997: 56) ha llamado el “segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, espiritual”. El autor destaca que este segundo nacimiento no pertenece al orden de lo biológico, de lo natural, habilitando el ingreso de la relevancia de lo ritual: este nuevo nacimiento debe ser creado por el rito. El niño muere en su estado de niño y renace en un estado superior: el estado angélico. Queda claro en los ejemplares de oraciones y cantares, y en la testimonial que hemos abordado cómo “la muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser nueva de una manera o de

otra, no importa cómo se pueda imaginar esta forma: postexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo” (Eliade; 1997: 64). Lo inconcebible, domesticado por el nuevo nacimiento y la vida celestial del niño es narrado en los versos y composiciones, otorgando a la muerte del angelito un halo de sacralidad difícilmente identificable en la muerte de los adultos.

De este modo el angelito y su cualidad celestial y sagrada estará no solo en la memoria de su familia, en los cantares y oraciones sino también junto a Dios, protegiendo e intermediando para la salvación de las almas, cantando en los coros celestiales; situación que Eliade (1997) refiere bajo la idea de la “multilocalización del alma del muerto”. Así, como expone Scheper-Hughes (1997: 404) “las creencias en bebés-ángeles no solamente “consuelan” (...) sino que también forman y determinan las formas de vivir la muerte”.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Mario Rubén. 2002. *Lo mejor del Folklore Paraguayo*. El Lector: Paraguay
- Arán, Pampa Olga. (Coord.) 2006. *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín*. Ed. Ferreira: Argentina.
- Ariès, Philippe. 1992. *El hombre ante la muerte*. Taurus Humanidades: España.
- _____ 2000. *Morir en Occidente. Desde la Edad Medias hasta nuestros días*. Hidalgo: Buenos Aires.
- Barley, Nigel. 1999. *Bailando sobre la tumba*. Taurus Humanidades: España.
- Becker, Ernest. 1977. *El eclipse de la muerte*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory Practice*. Oxford University Press: New York.

- Contepomi, María del Rosario. 2001. *Flores de Loto e Irupé. La Nueva Era en Posadas*. (Tesis inédita de Maestría). Programa de Postgrado en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, Posadas: Argentina.
- Elias, Norbert. 1987. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Eliade, Mircea. 1958. *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*. Herper & Row: Nueva York.
- _____ 1997. *Ocultismo, Brujería y Modas Culturales*. Editorial Paidós Orientalia: Barcelona.
- Finol, José Enrique y Fernández, K. 1997. "Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos". *Signa*. Venezuela. Volumen 6 :201-220.
- Finol, José Enrique y Finol, Diego Enrique. 2009. "*Para que no queden pensando...*" *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo, Colección de Semiótica Latinoamericana N° 7, Universidad del Zulia, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación Venezolana de Semiótica.
- Franco, Arturo. 1980. *Folklore de Catamarca*. Editorial América: Argentina.
- González, Dionicio. 2012. *Folklore del Paraguay*. Servi Libro: Paraguay.
- Guber, Rosana. 1991. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós: Buenos Aires.
- Hertz, Robert. 1960. "A contribution to the study of the collective representation of death". En: *Death and the Right Hand, Glencoe*, III. Fre Press. 27 -86.
- _____ 1990. *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial Mexicana: México.
- Houben, Jan E. M. 2003. "The Brahmin Intellectual: History, Ri-

- tual and “Time out of Time”. *Journal of Indian Philosophy*, 30: 463-479.
- Lebrun, Francois. 1971. *Les hommes et la mor en Anjou aux 17 et 18 siecles*, Mouton: Paris.
- Le Breton, David. 1999. *Antropología del Dolor*. Seix Barral: Barcelona.
- López breard, Miguel Raúl. 2004. *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Ed. Moglia, Corrientes: Argentina.
- _____ 1988. *Cantares de la Tradición Guaraní*. Ed. OCRUXAVES: Argentina.
- Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península: Barcelona.
- Mier, Raymundo. 1996. “Tiempos rituales y experiencia estética en Procesos de Escenificación y Contextos Rituales”. E. Geist (comp.). Universidad Iberoamericana Plaza y Valdés S.A: México.
- Morin, Edgar. 1999. *L’Homme et la Mort devant l’histoire*. Éd. Du Seuil: Paris.
- Musitano, Adriana. 2011. *Poéticas de lo cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*. Comunicarte. Lengua y discurso: Argentina.
- Ritual de exequias. 2009. *(Concilio Vaticano II- 1962-65) Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias*. Concilio Vaticano II: Chile.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Editorial Ariel. S. A: Barcelona.
- Thomas, Louis- Vincent. 1993. *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ 1999. *La muerte, una lectura cultural*. Paidós: Barcelona.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso Ritual*. Taurus, Madrid.
- _____ 1999. *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno:

Madrid.

Vovelle, Michel. 1978. *Pieté baroque et déchristianisation en Provence. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*. Seuil.

_____ 1985. *Ideología y Mentalidades*. Ariel, s/d.

Vovelle, Michel y Bertrand, Régés. 1983. *La Ville des Morts*. CNRS: París.

Wolcott, Harry. 1993 “Sobre la intención etnográfica”. En Velasco Maillo, H. y otros. *Lectura de Antropología para Educadores*. Trotta: Madrid.

Zubizarreta, Carlos. 1959. *Acuarelas paraguayas*. El Lector: Paraguay.

NOTAS

- 1 Situada en la Región Mesopotámica, limita al Norte con Misiones y al Sur con Entre Ríos. Al Oeste, el Río Paraná la separa de Santa Fe y Chaco. Al Este, el Río Uruguay le sirve de límite con Uruguay y Brasil. Ocupa el 3,2% del territorio Nacional. La provincia está dividida en 25 departamentos. La provincia de Corrientes tiene 929.236 habitantes (censo 2001), lo cual representa el 2,6% de la población del país. En 1528, Sebastián Gaboto fue el primer hombre blanco en recorrer las tierras de la actual Corrientes. La génesis de Corrientes surge a partir de la fundación de lo que es hoy la ciudad capital, realizada por Juan Torres de Vera y Aragón, en 1588. Luego se sumaron las reducciones jesuíticas sobre el Río Uruguay. Cabe señalar que la provincia de Corrientes presenta un conjunto de características culturales y lingüísticas particulares (1) La presencia de la lengua guaraní, sumada a la histórica y constante relación con la República del Paraguay ha generado, del contacto entre el guaraní y el español determinadas variantes: una primera –que por analogía con el Paraguay- podríamos denominar jopara (definida como una forma dialectal de dos lenguas en contacto) y otra conocida como jehe’a (asociación de palabras y elementos de la gramática para construir una nueva expresión o palabra), siendo éstos los modos primario de comunicación. (2) Asimismo, en la región lindante con el Río Uruguay, el contacto con el Brasil genera variantes similares a las presentes en la provincia de Misiones, denominadas como portuñol (contacto entre portugués y español). (3) En estrecho vínculo las tradiciones, las prácticas culturales, la religión y las creencias –al igual que en la República del Paraguay- están representadas por cultos de disímiles espacios socio-culturales dispuestos de una compleja calen-

dario festivo anual, visita a los cementerio en el día de la solemnidad de todos los santos y ángeles, como también el día de todos los muertos, la “cañita” con ruda el primero de agosto, el karaio octubre, etc. Por otra parte los mitos folklóricos predominantes resultan el Jasy Jatere, el Lobizón, el Kurupi y el Pombero. Asimismo, el paje y las curanderas poseen su protagonismo; como también las ánimas, los aparecidos y los asombrados. De este modo se suscitan un conjunto de innumerables prácticas que se nutren de esta miscelánea de modos de ser, sentir y percibir el (los) mundo(s) del (los) hombre(s) y sus acciones.

- 2 El trabajo de campo se realizó en la zona Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay. La región Oriental abarca el 39% del territorio nacional y alberga al 97,3% de la población. Se ha puntualizado en las zonas urbanas, periurbanas y rurales de los Departamentos de Misiones, Ñeembucú, Itapúa, Alto Paraná, Caazapá, Paraguarí y Asunción.
- 3 Versos que combinan los idiomas español y guaraní. Traducción propia: “Vos sos inocente aunque tu madre le llora, a los cielos subirás como nueva limpia aurora, consuelo para tu madre y también para tu padre, tu alma allá en el cielo como una estrella se abre, que llegues y que te deje salvar tu alma y que se goce tu madre en el consuelo divino si vos te vas por el celestial camino”.