



ANGELITOS: ALTARES Y ENTIERROS DOMÉSTICOS CORRIENTES (ARGENTINA) Y SUR DE LA REGIÓN ORIENTAL DE LA REPÚBLICA DEL PARAGUAY

César Iván Bondar*

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Programa de Postgrado en Antropología Social

Universidad Nacional de Misiones

Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen:

El artículo propone una aproximación antro-po-semiótica a los altares y entierros domésticos vinculados a los angelitos en la Provincia de Corrientes, Argentina y el Sur de la República del Paraguay. Para el abordaje de esta complejidad semiosférica, con fines analíticos y comprensivos, consideramos a los altares y entierros domésticos como condensadores de thanatosemiosis.

El corpus recabado, expuesto parcialmente, corresponde a registros de primera mano realizados entre los años 2005 y 2012. Este abordaje se instrumentó desde un marco teórico-metodológico transdisciplinar con aportes de la Antropología, la Comunicación y la Semiótica, entrevistas en profundidad, diarios, observaciones y registros en diversos dispositivos tecnológicos.

Palabras claves: muerte - memoria - altares - entierros - angelitos

Abstract:

The article proposes an antro-po-semiotic approximation to the altars and domestic burials linked to the little angels in the Province of Corrientes, Argentina and the South of the Republic of the Paraguay. For the boarding of this complexity semiosférica, with analytical and comprehensive ends, we consider to the altars and domestic burials as condensers of thanatosemiosis.

The obtained corpus, exposed partially, corresponds to records first hand realized between the year 2005 and 2012. This boarding orchestrated from a theoretical - methodological frame transdisciplinar with contributions of the Anthropology, the Communication and the Semiotic, interview in depth, diaries, observations and records in diverse technological devices.

Keywords: death - memory - altars - burials - little angels

* Licenciado en Antropología Social. Magister en Semiótica Discursiva. Candidato al Doctorado en Antropología Social (PPAS-CONI-CET). Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Argentina. Investigador Asociado al LISA- Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Revista Sans Solzil - Estudios de la Imagen, N°4, 2012, pp. 140-167

Recibido: 6 de Febrero del 2012

Aceptado: 7 de Marzo del 2012

Estas conjeturas pretenden acercarnos a la descripción y análisis de dos condensados *thanatosemióticos* (íntimamente relacionados) dedicados al angelito. Los condensados serán denominados, desde la voz *emic*, como altares y entierros domésticos (nos moveremos principalmente en la semiosfera familiar/doméstica/intima de los dolientes del angelito y en las semiosferas de los “micro-ritos cotidianos”¹).

La noción de *thanatosemiosis* implica una percepción de la muerte y el morir como encadenados de sentidos, construcciones colectivas (a veces colectivizadas) de nuevos espacios que se oponen a la degradación de la memoria y que re-generan hábitos, creencias, gustos y apetencias de los difuntos. Asimismo, pretende hacer notar que la muerte no implica el fin de los sentidos, sino que se inscribe en la facultad del signo peirceano: una naturaleza que le permite ser interpretada en una continuidad *ad infinitum*. La muerte implicaría una continuidad, un umbral, no es solamente un hecho biofísico, sino un signo cronotópicamente construido e interpretado. Asimismo, bajo esta denominación, incluimos los sistemas semióticos de comunicación, intercambio y expresión para/con los muertos, los encadenados sígnicos que configuran los espacios de los muertos, las memorias y los esquemas interpretativos de determinados sistemas simbólicos-culturales, los mapas orientadores, direccionadores y configuradores de la vida de los muertos. El abordaje de esta complejidad semiosférica nos lleva a concluir que los altares y entierros domésticos resultan condensadores de *thanatosemiosis*:

- a- Con la descendencia y/u otros familiares (padres/hijos - padrinos/ahijados - tíos/sobrinos - hermanos/hermanas - abuelos/nietos, etc.)
- b- Con la memoria deseada (con lo que hubiese sido la vida biofísica de ese angelito)
- c- Con la muerte -con lo sagrado-

1 José Enrique Finol. “Tiempo, cotidianeidad y evento en la estructura del rito” en Finol, Mosquera, Gracia de Molero (Coord) *Semióticas del Rito*. Colección de Semiótica Latinoamericana. N°6- 53-72. (Venezuela, 2009)

Trabajamos la problemática en la Provincia de Corrientes², República Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay³ que limita con la Provincia

2 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 el *cronotopo* (Bajtín, 1985-1974-2000) desde donde *se dice, se hace, se silencia (o susurra)* este entramado de prácticas presenta un conjunto de características culturales y lingüísticas propias. En lo que respecta a la provincia de Corrientes: (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 *jehé'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 están representadas –significativamente- por cultos de disímiles espacios socio-culturales: cultos a San La Muerte, la Difunta Correa, Santa Librada, la Degolladita, el Gaucho Gil, el Gaucho Lega, la Virgen de Itatí, San Baltasar, San Antonio, Santa Clara, San Cayetano, San Juan Bautista, Santa Librada, San Pedro y San Pablo, La Cruz de los Milagros, San Miguel Ascoaga (dispuestos de una complejo calendario 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 *karai* 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.

3 El trabajo de campo se ha realizado 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, puntualizamos en los Departamentos de Misiones, Ñeembucú, Itapúa, Alto Paraná, Caazapá, Paraguari y Asunción.

argentina referida; definiendo al corpus de interés como una matriz compartida en planos de la religiosidad y espiritualidad fuertemente ligadas al catolicismo popular⁴.



Ilustración N°1: Detalle cartográfico de la Provincia de Corrientes, Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay⁵. La línea roja delimita la zona geográfica donde se ha implementado el trabajo de campo.

⁴ Señala Dezorzi que que la llamada *religiosidad* o *piEDAD popular* aparece casi siempre referida al catolicismo en la bibliografía antropológica. En el catolicismo la apropiación de lo popular es notablemente efectiva y lo ha sido a lo largo de la historia, a tal punto que podríamos hablar de una transformación efectiva de algunos dogmas. (Silvina Dezorzi “Algunas consideraciones críticas acerca del concepto de catolicismo popular”. En Juan Mauricio Renold (Comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa*. (Argentina, Ed. CICCUS, 2008). Para referir a la religiosidad popular perfilamos las lecturas teniendo en cuenta lo expuesto en el Documento de Puebla de 1979 considerando que (...) [la religiosidad popular] se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. Es un catolicismo popular (...) sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral donde la tradición ejerce poder (...) influida por prácticas mágicas y supersticiosas que revelan un carácter más utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intersección de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas (...) Ver. <http://multimedios.org/docs/d000363/>. (consultado el 15 de abril de 2012).

⁵ Imagen rescatada de http://www.map_paraguay_cities.gif (consultado el 21 de marzo de 2012).



Ilustración N°2: Detalle cartográfico de la República del Paraguay⁶. La línea roja delimita la zona geográfica donde se ha implementado el trabajo de campo. Zona Sur de la Región Oriental.

No debemos olvidar que, más allá del presente etnográfico, Corrientes comparte con el Paraguay su pasado guaraní y es entre los guaraníes donde las relaciones con los muertos adquieren especial significación. Expone Poenitz⁷ que el culto a los muertos estaba íntimamente ligado a la idea de la Tierra sin Mal o la vida después de la muerte. Cadogan⁸ reseña el proceso mediante el cual el cadáver era enterrado en posición fetal

⁶ Imagen rescatada de http://www.map_paraguay_cities.gif (consultado el 21 de marzo de 2012).

⁷ Alfredo J. E. Poenitz. *Mestizo del Litoral. Sus modos de vida en Loreto y San Miguel*. (Posadas, 2012)

⁸ León Cadogan. *Ayyu-Rapyta, textos míticos de los Mbya Guaraní del Guayrá*. (San Paulo, UPS, 1959)

dentro de una tinaja de cerámica; una vez descompuesta la carne se extraían los huesos y se los guardaba esperando la resurrección. Esta idea de la resurrección y la inmortalidad del alma, señala Cadogán⁹, son propias de las comunidades guaraníes siendo uno de los pilares sobre los cuales se monta la evangelización cristiana.

Como señala Vara¹⁰, no hablamos sólo del contacto entre lo católico y las creencias de comunidades americanas pre-hispánicas, sino que además la religión católica de la época traía fuertes componentes animistas subyacentes y una multitud de creencias medievales europeas, muy ligadas a la vida cotidiana y a la naturaleza. Esta religiosidad popular católica se iría mezclando con lo guaraní en una construcción espiritual colectiva que se constituyó en la religiosidad popular campesina de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX en buena parte de la región. Sobre esta particularidad merece atención lo señalado por Cardozo Ocampo:

“La cosmovisión sobre este horizonte es sumamente amplia, y lo constituyen cultos normativos establecidos tradicionalmente por la Iglesia y la corriente de prácticas folklóricas; impregnadas de cristianismo, con resabios tal vez paganos. Es difícil señalar la línea divisoria de las dos corrientes porque la Iglesia colonial y la posterior, han aportado numerosas prácticas póstumas al pueblo; este a su vez, ha creado por tradición familiar otras tantas manifestaciones póstumas”¹¹

Asimismo podríamos referir a lo expuesto por Terán y sus consideraciones en torno a que en la mitología popular americana se encuentran notorios restos de la “religión india”. Agrega de estas matrices se disfrazan con nombres españoles pero su significación aborigen es innegable. Para ilustrar sus afirmaciones propone como ejemplar, entre otros,

9 Ibid.

10 Alfredo Vara. “Corrientes en el Mundo Guaranítico”. En *Todo es Historia*. (Buenos Aires: Alemann SRL. 1985)

11 Mauricio Cardozo Ocampo. *Mundo folklórico paraguayo*. (Asunción. Cuadernos Republicanos. 1983), 28

la práctica de “velar” a los niños, señala que “(...) la práctica del “velorio” de los niños, tan difundida en países americanos, y en algunos casos la ficción del niño muerto, como ocasión de juergas, es una reminiscencia de la bacanal como ceremonia de culto (...)”¹².

Nutrimos la continuidad de este complejo camino desde los aportes de López Breard¹³ al considerar que, en esta región -que él llama guaraníca- y en sus prácticas, nos encontramos con una simbiosis de siglos retroalimentada por un sincretismo cultural que llega hasta nuestros días. Simbiosis donde la muerte ocupa un predio privilegiado.

Las vivencias registradas en el periodo del trabajo de campo nos motivan a afirmar que en Corrientes como en el Paraguay los vínculos con la muerte, las situaciones de muerte y el morir reactivan formas ancestrales y arcaicas, asimismo se configuran como intensos, familiares, muy elaborados y muchas veces cotidianos; por ejemplo podemos citar las relaciones entre los dolientes, los cenotafios y los altares dedicados a los angelitos, otros difuntos o santos. Señalan Banducci Júnior y Romero refiriendo a la muerte y su presencia en la sociedad paraguaya “Em casa, os altares repletos de imagens de santos, também se constituem em locais para rezas constantes em favor dos vivos e dos mortos”¹⁴. Estos micro-ritos¹⁵ cotidianos cuando refieren a los muertos, como señala Hertz¹⁶, condensan una doble función significante: ayudar al alma del recién fallecido y propiciar la unidad entre los vivos. De esta forma el “juntarse a rezar por los muertos”, en la sociedad correntina y

12 Juan. B. Teran. *El nacimiento de la América Española*. (Tucumán. Arg.: Talleres de Miguel Violetto y Compañía. 1927). 200

13 Miguel Raúl López Breard. “Creencias Populares del Nordeste. Entre poras, anuncios y alma en pena”. Conferencias presentada en el primer Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el Morir. universidad Nacional de Misiones. facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Misiones. Octubre de 2011.

14 Álvaro Banducci Júnior y Arnaldo Romero. “Velório da Cruz: rituais de passagem na fronteira Brasil-Paraguai”. Trabajo presentado en la IX Reunión de Antropología del Mercosur. (Julio. Curitiba. 2011), 4

15 Finol. “Tiempo, cotidianeidad”

16 Robert Hertz. *La muerte y la mano derecha*. (México, Alianza Editorial Mexicana, 1990)

paraguaya, ocupa un lugar muy importante en el cotidiano, aún más en los aniversarios del nacimiento o muerte.

Asimismo se pueden listar otras prácticas que nos permiten referir a esferas significantes compartidas, a saber: los velorios a cuerpo presente, de la cruz y de la ropa, novenarios, la Mesa Negra, el uso del luto, las configuraciones de las tumbas en los cementerios públicos, las celebraciones durante los días de las almas, el uso de mortajas, el rezo de agonía, la percepción y distinción entre la muerte adulta y la muerte pequeña o angelitos. Estas particularidades nos hablan de una construcción regionalizada de la muerte y el morir, construcción que ahonda en contenidos europeos, coloniales-misioneros y amerindios¹⁷.

Esta mixtura antropo-semiótica procesa esquemas sumamente elaborados que habilitan, como mapas interactivos y esquemas significantes, la re-elaboración de los vínculos entre el hombre y los muertos. Consecuentemente en la vida cotidiana de la región -como vida sincretizada, resemiotizada y transculturizada- germinan encadenados

17 El trabajo de Ramos sobre la muerte y la conversión en los Andes (Lima y Cuzco, 1532-1670), si bien refiere a Cuzco y Lima, aporta una mirada innovadora en relación a estas situaciones de contacto. La autora señala que ante la ausencia de un idioma, religión, instituciones y leyes en común, la muerte actuó como un lenguaje entre las partes involucradas, y operó como una fuerza destructora a la vez que ordenadora. De este modo retoma la noción de conversión definiéndola como un “(...) proceso múltiple, prolongado y no lineal que involucra un esfuerzo de adopción y adaptación de ideas y prácticas que tienen como centro la esfera de lo sagrado (...)” (Graciela Ramos. *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. (Lima, Cooperación Regional para los Países Andinos. Asociación Gráfica Educativa. 2010), 14. Por otra parte Wilde señala, en relación a las misiones de guaraníes, que “(...) la “conversión” debe entenderse en este contexto como algo más que un fenómeno religioso. Si bien la implantación de categorías cristianas obviamente implicó transacciones en este terreno, estamos ante todo frente a un proceso sociocultural que suponía mucho más que la transformación de un grupo de “infeles” al cristianismo. La consigna “sin fe, sin ley, sin rey”, debe ser interpretada como un trípode que promovía la acción simultánea en el terreno de la religión, la sociedad y la política. (...)” (Guillermo Wilde. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. (Buenos Aires. Paradigma Indicial. 2009), 50-51

de prácticas y creencias que requieren aproximaciones comprensivas progresivas y contextualizadoras.

De este complejo proceso de re-germinación de sentidos abstraemos -teniendo como punto de partida el presente etnográfico- las nociones que nos permiten reflexionar sobre algunos vínculos entre el angelito, los dolientes y la comunidad en la zona geográfica referida. Consecuentemente, con el objetivo de aproximarnos y explorar esta maraña de prácticas significantes, iniciamos el recorrido re-construyendo la imagen regional del angelito; estas consideraciones nos habilitarán el tránsito hacia otras pretensiones interpretativas.

1-Aproximaciones a la construcción de la imagen del Angelito: *pluralidad de sentidos*.

Las experiencias que hemos recabado a lo largo del trabajo de campo en la Provincia de Corrientes y el Sur de la República del Paraguay nos han permitido ampliar significativamente el concepto de “angelito”. En este recorrido nos hemos encontrado, básicamente, con dos problemáticas: (a) la primera radica en la escasa existencia de fuentes secundarias que lo definan; la mayoría versa principalmente sobre los velorios y refieren de forma implícita al angelito, hemos trabajado sobre éstas tratando de extraer consideraciones que nos permitan definir esta imagen regional; (b) la segunda complejidad consiste en la pluralidad de sentidos que se adjudican a la condición de angelito. Si bien todas las versiones, fuentes y experiencias refieren a los niños fallecidos a corta edad y sin uso de razón no hemos hallado un criterio común para definir la enunciación “corta edad y sin uso de razón”. En consecuencia exponemos los elementos que nos han permitido conceptualizar los atributos del angelito. Las versiones devienen de procedencia diversa: fuentes secundarias, de diversos contextos socio-históricos y culturales, recolecciones de primera mano a lo largo del trabajo de campo y entrevistas a informantes clave.

A- ¿Quién sería un angelito?

Movernos en estos horizontes de sentido nos motiva a afirmar que la imagen del angelito resulta una construcción extendida a lo largo de Latinoamérica. Asimismo ampliamente difundida en los países y regiones europeas con presencia del Catolicismo, de ello dan cuenta los trabajos de Alvarez¹⁸ sobre Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller; donde reúne ilustraciones varias sobre el velorio del angelito y sus características regionales en Puerto Rico, la Argentina y España. Asimismo los aportes de Beaumont¹⁹, Cerrutti & Pita²⁰, Plath²¹, Manns²², Dragoski y Páez²³, Meneses (1890, citado en Navarrete y Palma²⁴), Ramallo²⁵, López Breard²⁶, Ezquer Zelaya²⁷, Gramajo

18 Luis M Alvarez. Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller. Rescatado de <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>. 25 de agosto de 2011. s/d.

19 Joseph Andrews Beaumont. *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental*. (Buenos Aires: Hachette, 1957)

20 Ángel Cerrutti y Cecilia Pita. “La Fiesta de La Cruz de Mayo y el velorio del angelito. Expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio de Neuquén. Argentina (1884-1930)”. (Informe preliminar). En *Mitológicas, Vol 14*. (Buenos Aires. Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana, 1999)

21 Oreste Plath, *Folclor Religioso Chileno*. (Chile: Grijalbo, 1996)

22 Patricio Manns. *Violeta Parra. La guitarra indósil*. (Concepción: Lar, 1987)

23 Graciela Dragoski y Jorge Paez. Fiestas y Ceremonias Tradicionales. En *Colección la Historia Popular. Vida y milagros de nuestro Pueblo*. (Vol. 84, 1972)

24 Micaela Navarrete y Daniel Palma (Comp.) *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*. (Colección de documentos de Folklore. Chile: FONDART, 2008)

25 José Antonio Cecilio Ramallo. *La Curandera y el Maestro*. (Posadas: Fundación B. K. de Szychowski. Plus Ultra, 2009)

26 Miguel Raúl, López Breard. *Devocionario Guaraní*. (Santa Fe: Colmegna, 1983)- Miguel Raul López Breard. *Diccionario Folklórico Guaranítico*. (Corrientes: Ed. Moglia, 2004)

27 Ernesto Ezquer Zelaya. *Corrientes Ñu*. (Buenos Aires: El Ateneo, 1941)

Gutiérrez²⁸ (s/d, citado en Zubizarreta), Sepúlveda Llano²⁹, López Cruz³⁰ y Falcón³¹ que si bien versan principalmente sobre el velorio y los cantares al angelito dan cuenta de la significativa extensión de la práctica; que requiere necesariamente de la presencia del angelito velado o recordado.

Entre los registros que retomamos en este apartado se listan un conjunto de cualidades propias a la condición de angelito, cualidades que se resumen en una suerte de triángulo significativo: *niño de corta edad-sin uso de razón-sin pecados*. En algunas de las versiones podemos observar que se define al angelito como el niño difunto de aproximadamente 6 o 7 años; mientras que otras reducen la edad a los 3 o 4 años. Resulta relevante señalar que entre las poblaciones de Corrientes y el Paraguay consta una categoría *emic* que resuelve en parte esta discrepancia: la idea del Ángel(L)oro. El Ángel(L)oro sería el niño difunto que ya maneja el lenguaje articulado, que ha superado la primera infancia, pero que aún no puede discernir entre las buenas o malas acciones, aún no sabe lo que dice (por ende no puede pecar).

Sobre lo expuesto López Bréard menciona –dentro de la tipología de los velorios- el velorio de ángeles, señala:

“(..) el cuerpo puede ser en este caso de un niño que tenga más de un año y hasta seis, entonces será ya un ANGEL LORO, el que recibe esta denominación porque se entiende que “el gurí no tiene todavía razón a esa edad”, y al no tener discernimiento

28 Alfredo Gramajo Gutiérrez. “Velorio con música y baile”. En Carlos Zubizarreta. *Acuarelas paraguayas*. (Paraguay: El Lector, 1959)

29 Fidel Sepúlveda Llano. *El Canto a lo Poeta, a lo Divino y a lo Humano*. (Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1990)

30 Francisco López Cruz. *La música folklórica de Puerto Rico*. (Puerto Rico: Ed. Fundación F. López Cruz, 1998)

31 Mercedes Falcón. “El velorio del angelito, un rito de pasaje para la muerte de un niño”. En Bondar, César Iván. *Ñane Mandu’ a: sobre ritos y fiestas. N 2*. (Alemania: EAE, 2012)

entre el bien y el mal es un inocente que no sabe lo que dice (...)³²

Alvarez³³ resalta que el angelito es el niño de corta edad –sin uso de razón- que fallece. Asimismo Terrera (s/d) menciona que se consideran angelitos a los niños muertos a corta edad, remarca que no han tenido edad suficiente para pecar, ni de pensamiento ni de acción. De esta forma serían angelitos todos los niños hasta los cuatro o cinco años de edad.

Sobre las experiencias en Pedro Juan Caballero y Bella Vista (Paraguay) señalan Banducci Júnior y Romero:

“(...) Afirman que as pessoas, que morreram antes de completar os sete anos, posto que muito jovens, não cometeram pecados, são considerados anjinhos e, portanto, a elas não se reza o novenário. Essas preces – o novenário – são destinadas às pessoas adultas, “animas”, que talvez pudessem em vida ter cometido pecados e necessitem das rezas dos amigos e familiares para alcançarem o direito de ir ao reino dos céus (...)³⁴

Esta concepción se ve reflejada en los aportes de Ambrosetti:

“(...) es creencia general que las criaturas de corta edad, muertas sin haber podido pecar, van derecho al cielo, siendo allí transformadas en ángeles; así en vez de sufrir mucho por la pérdida del hijo, los padres se consuelan y con este motivo celebran bailes ante el cadáver, alternados con algunas oraciones (...)³⁵

Otro de los viajeros que reseña con significativa claridad la imagen del angelito es Beaumont; en el texto escrito luego del Viaje por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental realizado entre 1826 y 1827 señala, reflexionando sobre un “velorio de angelito”

32 Breard, *Devocionario*, 97

33 Mario Rubén Alvarez. *Lo mejor del Folklore Paraguayo*. (Paraguay: El lector, 2002)

34 Banducci y Romero. “Velório da Cruz”, 12

35 Juan Bautista Ambrosetti. *Supersticiones y leyendas, región misionera, valles Calchaquíes, las pampas*. (Buenos Aires : Ed. Lautaro, 1947). 45

observado en San Pedro, provincia de Buenos Aires:

“(...) Se nos informó después que esa costumbre proviene de la creencia, común entre estas gentes, de que, si un niño muere antes de haber alcanzado la edad de siete años, va al cielo, con toda seguridad. Se supone que antes de esa edad el niño no ha adquirido los defectos propios de la naturaleza humana; apartado así en sus primeros años, de las inquietudes y perturbaciones que experimentan los de mayor edad, el tránsito de esta vida a la otra se mira como favor especial del Todopoderoso: de ahí que se les designe con el nombre de ángeles (...)³⁶

Por otra parte señalan Cerrutti y Pita, en sus estudios sobre las expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio del Neuquén (1884-1930), “(...) que, debido a su corta edad, el chico que moría no se había “contagiado” todavía de los “vicios” de los adultos. Por lo tanto, su temprana muerte lo preservaba de la maldad convirtiéndolo en un “angelito” (...)³⁷

Incorporando nuevas cualidades a los angelitos Kübler-Ross, en la obra *A norte: um amanecer*, resalta que “(...) No caso de crianças muito pequenas -de dois ou três anos, por exemplo- cujos avós, país e todos os demais familiares conhecidos ainda se encontram na Terra, geralmente são os anjos da guarda (...)³⁸

Aparecen en Kübler-Ross los atributos de las “almitas”: las santificaciones populares con la facultad de proteger a los familiares y cumplir deseos. Esta facultad de almitas protectoras se hallan en los aportes de Alvarez quien realiza una recopilación significativa en torno a la música y la tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller (pintura de Puerto Rico terminada en el año 1893, recrea el velorio de un niño). Incluye en este trabajo otras ilustraciones que dan cuenta de la complejidad presente en la muerte

36 Beaumont., *Viajes por*, s/d

37 Cerrutti y Pita, “La Fiesta de”, 49

38 Elisabeth Kübler-Ross. *A norte: um amanecer*. (Brasil: Editora Pensamiento. 1991) 18-19

de los niños; al describir la escena señala que ésta implica “(...) una escena del velorio de un niño muerto en o antes de haber cumplido los siete años. De acuerdo con esta antigua tradición cristiana, si un niño ha sido bautizado, y muere a tan tierna edad, como su alma está pura y libre de pecados, irá directamente al cielo como angelito, y de allá intercederá para velar y proteger a la familia y su comunidad de enfermedades, y otros males (...)”³⁹

Podemos apreciar claramente cómo la imagen del angelito es definida desde una conjunción de particularidades antro-po-semióticas específicas: niño/a de corta edad, puro/a, inmaculado/a, alegre, sin facultad de discernimiento entre lo bueno y lo malo, inocente. Recapitulamos estas apreciaciones desde las experiencias construidas en el trabajo de campo.

En el recorrido por la Provincia de Corrientes y el Sur de la República del Paraguay nos hemos permitido ahondar en este conjunto significativo solicitando a los informantes nos describan con más claridad que entendían por niño de corta edad-sin uso de razón-sin pecados. La sorpresa se ha revelado al momento de divisar que no estábamos frente a una construcción cristalizada sino cambiante; del mismo modo que ha cambiado la construcción social del concepto niño y la condición de inocencia vinculada a determinados grupos de edad; así ha cambiado la percepción sobre “quién sería un angelito”⁴⁰.

³⁹ Alvarez, Música y tradición, 1.

⁴⁰ Siguiendo los trabajos de Vovelle (1978, 1985) consideramos que la muerte no es acrónica, sino que es un hecho que debe ser trabajado dentro de “las grandes transformaciones seculares o pluriseculares” (Lourdes Mateo. “La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes”. En *MANUSCRITS*, n°2, (Gener. S/d, 1994), 324.)Mateo, 1994). Asimismo, consideramos junto a Vovelle, que la muerte debe ser estudiada teniendo en cuenta tres niveles interrelacionados: “(...) la “muerte sufrida” o cifras demográficas, la “muerte vivida” o toda la red de ritos y ceremonial que acompañan al fenómeno, y el “discurso sobre la muerte” (...) que varía según las épocas históricas (...)” (Ibid. 324.)

B- Componentes de la Imagen Regional del Angelito

B. 1. Sobre el rango de edad biológica

Exponemos en primera instancia registros de entrevistas que dan cuenta de lo fluctuante que resulta encasillar la condición de angelito hasta determinada edad. Sí queda claro que se estipula un rango que no superaría los 12 años de vida.

“(...) Son los niños que mueren antes de los 12 años de edad son considerados angelitos, porque mueren inocentes (...) Los difuntos de más de 12 años, además del pecado original ya cuentan en su haber con los pecados que conscientemente cometen los mayores de esa edad, por lo cual se deben rezar novenarios en los hogares, y más recientemente tributos de misa (...)” (Hombre, 55 años, Paraguay)

“(...) son los niños que mueren hasta los 10 años, pero ahí ya serían un ángel loro, angelitos se suele decir de las criaturas de hasta los 4 años (...)” (Mujer, 40 años, Paraguay)

“(...) Un niño que muere siendo no mayor de 3 ó 4 años, aunque también he oído al respecto de quienes alcanzan los 7 años de edad (...)” (Mujer, 39 años, Corrientes)

“(...) Un angelito sería un bebe recién nacido pero que ha muerto (...)” (Mujer, 18 años, Corrientes)

“(...) Para mí un angelito es un niño que puede estar vivo o haber fallecido, depende a quién de ellos nos referimos (...)” (Mujer, 35 años, Corrientes)

La edad biológica define claramente la condición angelical, un informante señalaba que esta condición es fluctuante según hablemos de zonas urbanas o rurales, el entrevistado de 60 años afirmaba *“(...) hasta los 10 años es más en zona campirana, acá ya no se usa tanto, es hasta más o menos los 1 o 2 años (...)”* (Hombre, Propietario de Casa de Servicios Fúnebres, Corrientes). No debemos olvidar que la imagen del angelito se vincula directamente a la construcción social de la niñez. Así como la niñez resulta una construcción social socio-histórica, del mismo modo se ha operado y se opera en relación

a la noción de angelito. Afirmamos lo siguiente luego de haber analizado dos corpus significantes: aquellas expresiones que devienen de la literatura folklórica y las expresiones recabadas en las entrevistas a informantes clave a lo largo del trabajo de campo. Podemos divisar una significativa variación de los atributos del angelito, principalmente etéreos; según nos ubiquemos en diferentes temporalidades y condiciones socio-culturales.

Asimismo llama la atención la adjudicación de la categoría de angelito a las muertes intrauterinas o a los abortos naturales. Una entrevistada señalaba “(...) *los abortos, que según mi padre eran más de uno, también son angelitos, estos eran enterrados en el fondo de la casa (...)*” (Mujer, 36 años, Corrientes). La dimensión de los entierros en los patios la trabajaremos juntamente con otros espacios de memoria funeraria como ser los Cementerios públicos, llamamos la atención sobre esta afirmación debido a que fue una recurrencia que hemos encontrado con el Paraguay, con la diferencia que en el Paraguay los entierros en los patios suelen hacerse con niños que fallecen hasta el año de vida aproximadamente.

B.2. Sobre la diferencia con los demás muertos

Otra especificidad que debemos desglosar al referir a los angelitos radica en la distinción que se hace entre éste y los demás muertos. Principalmente se parte de la condición de inocencia, asimismo se suman otras condiciones relevantes. Por ejemplo el lugar re-memorativo que se le asigna en el calendario eclesiástico oficial; los angelitos son recordados el primero de noviembre y no el dos de noviembre; Día de los Fieles Difuntos.

Exponemos algunas transcripciones textuales de narraciones de niños donde se refractan las significaciones de las fechas; claramente se distinguen dos esferas fronterizas: *difuntos/muertos/finados y angelitos*.

Estas narraciones corresponden a experiencias acumuladas, en parte, en los momentos

de preparación para el 1 y 2 de noviembre:

“(...) *El 1° de noviembre es el día de los angelito y el 2° de noviembre es el día de los difuntos (...)*” (Niña, 11 años. Transcripción textual [sic] al de una narración escrita)

“(...) *El 1 de noviembre se celebra el día de los angelitos (...) el 2 de noviembre se celebra el día de los difuntos (...)*” (Niña, 12 años. Transcripción textual [sic] al de una narración escrita)

“(...) *El 31 de octubre y el 1 de Noviembre en es el día de los Angeles y el día 2 de Noviembre el día de los muertos (...)*” (Niño, 11 años. Transcripción textual [sic] al de una narración escrita)

“(...) *1° es el Día de los Ángelito. 2° es el Día de los Difuntos (...)*” (Niña, 11 años. Transcripción textual [sic] al de una narración escrita)

“(...) *al 1 de noviembre la gente ban al sementerio por que algunos tienen sus Angelitos y ban a resarle a prenderle vela y al siguiente dia que es 2 es día de los Difuntos (...)*” (Niña, 12 años. Transcripción textual [sic] al de una narración escrita)

Esta es una de las bases sobre la cual se monta el sistema comunicativo (común), este sistema requiere de una memoria compartida. Los símbolos presentes en las narraciones portan información de los contextos, de las temporalidades, del calendario religioso, festivo y de rituales específicos ya sean para los angelitos o para los *finados*. Esta re-configuración de las temporalidades responde, no sólo a la memoria cultural colectiva, sino además a los juegos que se realizan y configuran con las memorias emotivas, autobiográficas de los participantes en el proceso de la socialización.

B.3. Sobre la inocencia y el “no uso de la razón”.

Asimismo el angelito se define teniendo en cuenta la condición de pureza, la

imposibilidad de distinguir entre las acciones buenas o malas y la imposibilidad del uso de la razón. Si bien solemos oír que se hace referencia a la condición angelical de los niños en vida destacamos que el estado de angelito, como lo trabajamos en esta investigación, presupone la asimilación de una condición pos-mortem; directamente vinculada a las especificidades de inocencia y ausencia de posibilidad de incurrir en pecados de cualquier tipo (básicamente por no tener “uso de razón”).

Resalta García Herrero⁴¹ que la inocencia de la niñez fue uno de los rasgos más difundidos y reconocidos a finales de la Edad Media. El autor señala que este precepto llevaba implícita la idea de que los niños no dañaban deliberadamente y eran portadores de una significativa pureza que garantizaba su ingreso al Cielo inmediatamente después de la muerte, siempre y cuando hubiesen sido unguados por el bautismo.

Los aportes de García Herrero⁴² nos habilitan a comentar que concebir la posibilidad de trasmutación del estado de niño muerto al estado de angelito presupone la creencia en otros mundos posibles más allá del terreno. Asimismo la creencia en la dualidad de lo humano: un cuerpo percedero y un alma inmortal; íntimamente ligada -en el caso de los niños- a la facultad de la visión beatífica en el Tercer Cielo. Consideramos que estas dimensiones se encuentran fuertemente influenciadas por determinados dogmas devenidos del cristianismo.

Un angelito no asume este estado por la simple muerte bio-física, para completar -sino iniciar- el pasaje debe ser librado del pecado original por medio del bautismo; en muchas situaciones interviene el “agua del socorro” que ofrece una alternativa de purificación hasta la intervención eclesial de la mano de un Ordinario autorizado. Estas temáticas

las trabajamos con más detenimiento al referir a las cualidades del angelito en la zona donde hemos realizado el trabajo de campo.

Incorporamos en esta instancia consideraciones de suma relevancia en torno a la noción del “no uso de la razón”. Cuando los informantes refieren al “no uso de la razón” no aluden solamente a una condición propia de la edad biológica, sino además a la nulidad de esta facultad, por ejemplo, debido a una deficiencia mental severa. En consecuencia serían considerados como angelitos algunos discapacitados cuya condición es sumamente grave y no pueden discernir entre las acciones consideradas buenas o malas.

“(...) los angelitos son los niños muertos hasta los 7, 8 años. También los discapacitados son angelitos, ellos no saben que hacen bien o mal, son como niños, inocentes son (...)” (Mujer, 50 años, Paraguay)

“(...) Mi novio tenía una hermana discapacitada, ella murió. La mamá tiene en la casa una foto de ella con un fondo celeste, le armó un altar, tiene flores y le prende velas. Ella dice que ese es su angelito (...)” (Mujer, 24 años, Corrientes)

Del mismo modo otros interpretantes del término provienen de la cultura popular poética. Consideramos que los aportes de este campo promoverán a una visión permeable y a la continuidad de los sentidos. Así, la pureza e inocencia del niño difunto y su vinculación con la figura celestial quedan expuestas en los versos expresados por los cantores del angelito⁴³, al respecto rescata Ramírez (2005) de la letra anónima del Canto a los Angelitos:

41 María del Carmen García Herrero. “Elementos para una historia de la infancia y de la juventud a finales de la Edad Media”. Recuperado de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciaherrero/infanciajuventud.htm>. 1998. 17 de agosto de 2011.

42 García Herrero. “Elementos para una historia...”

43 El cantor del angelito resulta un personaje recurrente en los velorios, cumpleaños o día de las visitas a los cementerios. Su función radica en dedicar versos al angelito resaltando sus cualidades inmaculadas. Este personaje aparece en los velorios como convocado por los padrinos de la criatura, quienes cubren el costo del trovador. En el Paraguay se lo define como el personaje que canta “compuestos”, aludiendo a composiciones especiales para el angelito.

“(…) He venido por un camino
Con una luz a mi lado,
A velar por este angelito
Que el Niño Dios lo ha llevado.
No te olvides angelito
De decirle a tu mamita,
Que te prenda una velita
Que ha de ser una florcita.
Madrecita de mi vida,
No llores, no tengas penas
Ya se va tu hijito querido
Salido de tus cadenas.
Dios se lo pague, mi madre,
Dios se lo ha de pagar,
Por la leche que me ha dado
Con tan fina voluntad (...)” (p. 12-13)

Las experiencias paraguayas junto a Barrio Rojas y sus motivos populares tradicionales del Paraguay nos acercan versiones de los compuestos dedicados al angelito que resaltan las cualidades de inocencia y pureza. Expone que en la religiosidad popular paraguaya “*angelito purahéi*”⁴⁴ condensa el imaginario sobre la pureza de los niños y los vínculos con lo sagrado. Señala, citando los compuestos de *Karapegua*:

“(…) Oho o-gozâ-vo al paraíso con contento y alegría
Ja ohóma con armonía a gozar de Dios reino (...)
Reciba madre del ángel de mis labios este versito
Y mi ignorante talento mi explicación es poquito
Oho nera’ârôvo upépe en el cielo infinito
Adiós adiós angelito yvágape reguejýne
Oho o-rrogá-vo pendereche en el divino sacrificio (...)”⁴⁵

Asimismo entre las canciones de cuna y los juegos infantiles encontramos referencias que conjugan la imagen pura de los niños y la imagen celestial de los angelitos. Estos versos, de difusión regional y global, retoman de los espacios domésticos, familiares, religiosos y seculares diferentes cualidades que permiten marcar una diferencial particularidad en la relación ángel/niño, claramente ausente entre los adultos. Exponemos los siguientes ejemplos:

44 Guaraní. Canto del angelito

45 Anónimo. En: Víctor Barrios Rojas. *Motivos Populares Tradicionales del Paraguay*. Volumen I. (Paraguay: Fondec. 2010) s/pág.

“(…) **Bajó un ángel del cielo**

Bajó un ángel del cielo
Que del cielo bajó.
Con las alas tendidas
Y en la mano una flor.
De la flor una rosa
De la rosa un clavel.
Del clavel una niña
Que se llama Isabel.
Para qué tantas flores
Que no son para mí.
Son para un angelito
Que se está por dormir (…)

Fuente⁴⁶

“(…) **María Santa Ana**

María Santa Ana
Enciende la vela
Y mera quién anda
Por la cabecera.
Son los angelitos
Que andan de carrera
Despertando al niño
Para ir a la escuela (…)

Fuente⁴⁷

“(…) **Duérmeme mi niño**

Duérmeme, mi niño,
Que tengo que hacer:
Lavar los pañales,
Ponerme a coser.
Duérmeme, mi niño,
Que voy a contar
Las mariposas
Que hay en el rosal.
Cada mariposa
Es un angelito
Que velará el sueño
De mí tesoro (…)

Fuente⁴⁸

complejidad de la imagen del “angelito” y su significación socio-cultural (colectiva).

Se concibe que la imagen pura del niño sin pecados veniales, pureza que le es otorgada por Dios, es al mismo tiempo una “pureza” incompleta. Entre los relatos recabados podemos percibir como “el morir” del niño no garantiza su conversión a “angelito”. El niño debe librarse del pecado original siendo ungido por el sacramento del bautismo⁴⁹.

Es oportuno señalar que desde los preceptos de la Iglesia Católica la salvación de las almas de los niños sin bautismo ha sido explicada hasta el año 2007 –y en algunos sectores- sobre la base de una hipótesis teológica: *el limbo de los niños*⁵⁰. Esta Hipótesis ha

49 El libro Ritual de Exequias (Concilio Vaticano II- 1962-65) establece procesos rituales diferenciales según se trate de niños bautizados, niños no bautizados y niños con uso de razón (a estos corresponde el rito de los adultos con algunas re-adaptaciones). Si bien estos ritos han sido significativamente transformados en los usos públicos de la comunidad y por las percepciones de la misma Iglesia, resulta ilustrativo considerar como deberían ser (idealmente) los procesos rituales *pos mortem* en estos niños difuntos.

50 Sobre el Limbo Alighieri, en el Canto IV de la Divina Comedia, Círculo I, Justos, No Bautizados, escribe: “(…) Allí, según lo que escuchar yo pude, llanto no había mas suspiros sólo, que al aire eterno le hacían temblar. (27) Lo causaba la pena sin tormento que sufría una grande muchedumbre de mujeres, de niños y de hombres. (30) El buen Maestro a mí: “¿No me preguntas qué espíritus son estos que estás viendo? Quiero que sepas, antes de seguir, (33) que no pecaron: y aunque tengan méritos, no basta, pues están sin el bautismo, donde la fe en que crees principio tiene. (36) Al cristianismo fueron anteriores, y a Dios debidamente no adoraron: a estos tales yo mismo pertenezco. (39) Por tal efecto, no por otra culpa, perdidos somos, y es nuestra condena vivir sin esperanza en el deseo” (42) Sentí en el corazón una gran pena, puesto que gentes de mucho valor vi que en el limbo estaban suspendidos. (45) (…)” (Dante Alighieri. *La Divina Comedia*. (Buenos Aires: RP Centro Editor de Cultura. 2005), 23-24. Por otra parte el Concilio de Cartago, en 418, se pronunció contra la teoría optimista que quería a los niños muertos sin bautismo admitidos totalmente a la felicidad sobrenatural. San Agustín señaló que el “Limbo de los niños es eterno”, su condición de portadores del pecado original dura por siempre. Durante todo el Medioevo ésta fue la doctrina de la Iglesia. En el Catecismo de Pío X de 1904, en el que se educaron los católicos durante casi todo el siglo XX, se enseña que “(…) los niños muertos sin bautismo van al Limbo, donde no gozan a Dios pero tampoco sufren porque teniendo el pecado original, pero solo él, no merecen el Paraíso pero tampoco el Purgatorio y el Infierno”. La versión que el Papa aprobó en 1992 prefirió una suerte más serena para los niños muertos sin bautismo.

B.4. La pureza (in)completa: el bautismo y el agua de socorro.

La noción de “pureza (in)completa” sugiere la exposición de un recorrido crítico construido sobre la base de algunas conjeturas nacientes de la contemplación y la

46 Héctor Bareiro y Margarita Mainé. Mantantirulirulá. Juegos y canciones del ayer. (Buenos Aires: Ed. Biblos, 2010), 91

47 Ibid, 92

48 Ibid, 93

sido rechazada en el documento “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo” actualmente legitimado por el Vaticano. El documento señala que “(...) Todos los factores que hemos considerado (...) dan serias bases teológicas y litúrgicas a la esperanza de que los niños muertos sin bautismo estén salvos y gocen de la visión beatífica (...)”⁵¹. De esta forma los niños difuntos, bautizados o no, mantienen la esperanza de la visión beatífica (visión de Dios en el Tercer Cielo).

Si bien esta nueva concepción mantiene la esperanza de la salvación para aquellos niños no bautizados se recomienda –y establece- la necesidad del bautismo como rito de salvación y despegue del pegado original: “(...) Si tales exequias se celebran [exequias a niños sin bautismo], hay que preocupar por medio de una conveniente catequesis, que no se oscurezca en la mente de los fieles la doctrina acerca de la necesidad del bautismo (...)”⁵²

Consideramos relevante enfatizar –por su vigencia regional, su significancia en los relatos y su legitimidad cultural en la provincia de Corrientes y el Paraguay- que frente a la ausencia de Ordinarios que puedan subministrar el sacramento se establece la posibilidad de que cualquier miembro de la comunidad –siempre que esté bautizado- pueda salvar el alma del niño difunto por medio del “*agua de(l) socorro*”. De este modo, si

“La Iglesia -afirma el punto 1261- no puede confiarlos a la misericordia de Dios”. Y Dios “quiere que todos los hombres sean salvados”. Y la ternura de Cristo que le hizo decir: “Dejad que los niños vengan a mí y no impedirselo”. Todo esto “nos consiente de esperar que haya una vía de salvación para los niños muertos sin Bautismo”, afirma el último Catecismo católico universal (...)” (Algarañaz, Diario Clarín. 29/XI/2005)

51 “(...) Exequias de niños sin bautizar. 295 Conforme al canon 1183 § 2 del Código de Derecho Canónico, “el Ordinario del lugar (Obispo o Vicario) puede permitir que se celebren exequias eclesíásticas por aquellos niños que sus padres deseaban bautizar, pero murieron antes de recibir el bautismo”. 296 En ambos casos el uso de ornamentos de color blanco es el que mejor expresa la alegría del tránsito con su Salvador resucitado de quien no ha tenido pecado personal (...)” (Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias. Concilio Vaticano II- 2009), 8.

52 *Rito Exequias*. (Concilio Vaticano II- 2009), 49

antes del fallecimiento el niño aún no ha recibido el sacramento, los familiares recurren al “agua del socorro” que oficia de equivalente al bautismo oficial, si bien el ritual debe ser luego completado en la Iglesia con presencia de un Sacerdote. Señalamos que el “agua del socorro” fue ordenado por disposición del III Concilio de Lima (1582-1583) impulsado por el Obispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, en línea con el Concilio de Trento. Estas expresiones perduran en el uso popular, en cuanto a que todo cristiano se encuentra habilitado a echar las “aguas del socorro”, a los infantes en peligro de muerte.

“(...) Era fórmula habitual consolar a los padres y madres que perdían a su fruto recordándoles que el hijito muerto ya se había convertido en un «angelico del Paraíso». Solía bautizarse a los niños pronto para no correr riesgos, ya que el bautismo era rito de iniciación cuya falta impedía el acceso al Reino Celestial. De ahí que esta creencia estuviera en el origen de muchas actitudes, comportamientos e incluso creaciones. Sínodos y concilios recomendaban enseñar a los laicos la fórmula del sacramento en lengua vulgar, por si no hubiera un sacerdote cerca tras un parto peligroso y de ahí también que en determinadas zonas la licencia para ejercer el oficio de partera fuera expedida por el obispado. El hecho de retardar el bautizo era entendido como un síntoma de perversidad y/o de conversión ficticia por parte de quienes habiendo renunciado al judaísmo, no se habían entregado al cristianismo de corazón y retrasaban el momento de iniciar a sus descendientes, según lo estipulado por su nueva fe (...)”⁵³

Sobre la salvación del pecado original por medio del “agua del socorro” podemos mencionar los aportes de Larraburu (en Escalada Salvo, 2005):

“(...) Qué alegría la de aquella madre, que habiendo constatado que su hijo al nacer y en forma casi inmediata, recibiendo las “aguas del socorro” que le habilitan para ser “gente de Dios”, haya sido llamado para formar parte de las huestes del cielo. La solidaridad de los vecinos, que nunca se hace retacear, los lleva a consagrarse en el patio de la “casa de

53 García Herrero. “Elementos para”, 30

luto” y con su presencia ayudar a la madre en “su alegría” (...)”⁵⁴

Asimismo Álvarez (2002) señala que el niño:

“(...) cuando todavía no fue bautizado, cualquier persona –familiar o no–, en su agonía, le derrama sobre la cabeza el “agua del socorro” usando una fórmula muy sencilla. Con ello queda bautizado. Limpio de pecado, va directamente al cielo (...)”⁵⁵

Claramente la pureza o lo (in)puro condensan matrices que devienen de disímiles contextos, marcos referenciales y temporalidades. El niño, cuya condición de niño no garantiza salvación o estado angélico, requiere la mediación ritual (y mágica) del bautismo o su equivalente en el agua del socorro. Como acto sacramental y de transmutación desconstruye la naturaleza (in)pura de la criatura, lo re-agrega a condiciones que: **(a)** en vida significarían el inicio de una nueva vida, y **(b)** en la muerte implicaría necesariamente el mismo acto; un nuevo estado, en un nuevo lugar, en una nueva forma, una vida como angelito.

Señalamos que no todos los exponentes se manifiestan de completo acuerdo con la utilización del agua de(l) socorro. Riesco Le-Grand dedica en su “Tratado de Embriología Sagrada” dos apartados especiales al bautismo, denomina a estos “De la forma del bautismo” y “Del sujeto del bautismo”. En el primero reseña consideraciones significativas sobre el “agua de socorro”; remarca que los pasos del bautismo -para ser efectivos- deben respetar minuciosamente los cánones rituales manejados casi exclusivamente por los párrocos. Por ello recomienda que todos los párrocos deben bautizar “subconditione” a los niños -recién nacidos- que han recibido agua de socorro, añade “(...) aún cuando haya sido el facultativo, matrona u otra persona de conocida inteligencia; la razón es porque en aquellos momentos de precipitación, o se hace mal la ablución, o se aplica mal la materia

54 Rosita Escalada Salvo y Olga Zamboni. *Mitos y Leyendas. Un viaje por la región guaraní. Antología*. (Misiones: Editorial Universitaria de Misiones, 2005), 124

55 Álvarez, *Lo mejor*, 106

a la forma (...)”⁵⁶

Desde esta óptica se miran con desconfianza los bautismos por agua de socorro y se reconoce la importancia de la intervención de algunos párrocos que siempre bautizan bajo condición, aunque éste que bautiza por agua de socorro sea un eclesiástico: pues el ritual debería ser completado (efectivamente) en la verdadera “casa de Dios”.

Estas posturas sobre la purificación de los niños hacen eco en las indicaciones pastorales para el bautismo de niños en la Argentina; esta estipula que:

7.f. En los Hospitales y Sanatorios sólo podrá administrarse el “agua del socorro”, explicando a los padres que es verdadero Bautismo y que están normalmente obligados a completar la celebración en la Parroquia. 7.g. Es responsabilidad de quién administró el “agua del socorro”, que el niño sea presentado en la Iglesia para completar los Ritos, como así también que el Bautismo sea debidamente registrado en los libros parroquiales de la jurisdicción donde se admitió ⁵⁷

Nos encontramos frente a una relación tensa entre lo estipulado como apropiado y la re-adaptación que estas prácticas vivencias en la cotidianidad de la cultura. Las entrevistas nos han permitido reconocer personas que nunca han recibido el bautismo en las Parroquia, y que legitiman al “agua de socorro” como un equivalente. De este modo hasta la fecha -en Corrientes y el Paraguay- halamos mujeres de avanzada edad que cumplen con el mandato cultural de ser “madrinas de agua de socorro”.

“(...) la criatura se bautizaba con agua de socorro, es como el bautismo, yo tengo muchos ahijados de agua de socorro (...)” (Mujer, 75 años, Corrientes)

56 Inocencio María Riesco Le-Grand. *Tratado de Embriología Sagrada*. (Madrid: Tipología Greco-Latina, 1848), 306.

57 Indicaciones pastorales para el bautismo de niños. http://aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Obispos/2002_10_08_Bautismo_Buenos%20Aires.htm. 15 de marzo de 2012.

“(…) Si, morían solo con ese bautismo, difícil que venga el cura o que se llegue hasta la Capilla para el bautismo, y ya de grande menos... seguimos bautizando (...)” (Mujer, 45 años, Paraguay)

“(…) Mi marido tiene bautizo por agua de socorro, la madrina de él ya murió... siempre la bendición, eso sí... el cura nunca dijo nada (...)” (Mujer, 70 años, Paraguay)

2-Sobre los altares y entierros domésticos

La presencia de estas dimensiones de la vida en torno a las prácticas funerarias se inclinaría, para las miradas inspiradas en el *mysterium tremendum*, en lógicas telúricas y macabras. Las imágenes en torno a la presencia de altares en nombre de los angelitos o restos mortales inhumados en los patios, trasero o delantero de la vivienda, resultan aspectos poco trabajados, vistos y conocidos, por ende difícilmente comprensibles.

Ambos, altares y entierros, suelen estar presentes entre las familias que han perdido angelitos. Los entierros en los patios son más visibles entre las poblaciones del Paraguay, en cambio la presencia de los altares es encontrada en Corrientes y el Paraguay indistintamente. Estas expresiones de la religiosidad popular pueden ser definidos como símbolos funerarios, siguiendo a Finol y Finol señalamos que “(...) representan a escala, gracias a su *estabilidad* (Lotman, 2002:91 y a su capacidad de *condensación* (Turner, 1969:52), tanto el hogar, propio de la vida terrenal, como la capilla religiosa, símbolo de la vida celestial (...)”⁵⁸.

58 José Enrique Finol y David Enrique Finol. *“Para que no queden penando...” capillas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*. (Venezuela, Universidad de Zulia-Universidad Católica “Cecilio Acosta”-AVS, 2009), 126.

1.1. Entierros domésticos

Claramente, en concordancia con el proceso de muerte biofísica, el enterratorio antecede al altar. Los entierros domésticos consisten en pequeñas tumbas en los patios de las viviendas, tumbas que con el tiempo –debido a la innumerable cantidad de exvotos depositados- crecen en tamaño y muchas veces adquieren el significado de capillitas. Estos entierros contienen los restos biofísicos de los angelitos. Cabe resaltar que los angelitos que ocupan estos lugares no superan el mes de vida o bien son el resultado de abortos naturales.

Entre las poblaciones del Paraguay la práctica de enterrar a estos angelitos en los patios ha ido disminuyendo en fuerza y representatividad entre las familias. En primera instancia debido al crecimiento demográfico, la disminución de la distancia entre las casas vecinas y la ausencia del patio –como extensión antroposemiótica de la vida-. Asimismo cabe mencionar, sobre la base de las indagaciones en el Paraguay, que la práctica es reconocida como válida previa notificación de la defunción.

Sobre la significación de la práctica de los entierros, los informantes sostienen el precepto de que los angelitos –debido a la ausencia de los pecados veniales y mortales- no pueden compartir el mismo espacio, la misma tierra, con los muertos adultos. En consecuencia se asignaba parte del patio trasero o delantero a la inhumación de los cuerpos. Principalmente en el Paraguay estos entierros domésticos suelen acompañar a las familias en caso de mudanzas del grupo familiar; señalan los informantes que al momento de la venta de un inmueble que posee un entierro se plantean dos posibilidades: a) extraer el cuerpo y trasladarlo a la nueva vivienda de los padres, o b) en caso contrario notificar a los compradores sobre la presencia del entierro; esta última opción suele imposibilitar la venta o bien no afecta a la situación al ser una práctica recurrente y conocida en la región. Los entierros más recientes que hemos podido observar datan de hace aproximadamente 5 años.

“una conocida se separó de su marido, ella vivía en el Paraguay, ahora se mudó, pero tiene problemas con su marido porque ella quiere traer a su angelito y él no le deja (...) si, ella tiene a angelito enterrado en el frente de la casa” (Mujer, 34 años, Paraguay)

“hace un tiempo nomás, una hermana de mi papá enterró a su hijito muerto, a mi sobrinito, en el patio, le dieron en el hospital, nació muerto... esto hace cinco años” (Mujer, 25 años, Paraguay)

“Yo tengo a mi angelito en el patio, ya hace 15 años, todos los sábados, porque ese es el día de ellos, los vecinos le llevan cosas, y se le hace la fiesta cuando es el cumpleaños, ya hace 15 años. Hay otros que tiene hace poco, 8, 9 años a su angelito en el patio, también cuando la mujer pierde por aborto se suele enterrar lo que pierde y se hace un altarcito” (Hombre, 40 años, Paraguay)

Sobre la práctica de enterrar a los angelitos en la casa de los familiares señala García Herrero que era muy común a finales de la Edad Media. Empero se solía practicar cuando los niños morían antes del bautismo. Al no tener un hogar después de la muerte, por la imposibilidad de ingresar al Cielo, quedaban deambulando en las “capas bajas de la atmósfera”. En esta franja moraban demonios que podían aterrorizar a las pequeñas almas. Estas almas regresaban a las casa de sus padres en búsqueda de la contención perdida.

Los niños muertos sin bautizar originaban miedo y angustia y quizás en estos sentimientos haya que buscar una de las causas de la pervivencia de la costumbre (...) de enterrar a los pequeños cadáveres dentro de la casa, para evitar temibles reincorporaciones, puesto que con este rito se demostraba fehacientemente a la criatura que era aceptada por la familia⁵⁹

Podríamos inferir que con el enterratorio de los angelitos se diferenciaban claramente dos *thanatocronotopías*: el espacio y tiempo de la muerte pura/pequeña y el espacio y tiempo de la muerte impura/adulta. La presencia actual de los entierros operaría desde

59 García Herrero. “Elementos para”, 232

esta lógica antro-po-semiótica, una diferencia que se nutre de la delimitación de espacios y tiempos de la muerte, los entierros en los patios de las casas alejan a los angelitos de la muerte adulta, de la contaminación por los pecados adultos.

Cabe destacar que la diferencia entre la muerte pequeña y la adulta en tierras paraguayas se encuentra registrada en documentos de avanzada la primera mitad del siglo XVIII, Cardiel⁶⁰ remarca que, en los entierros de indígenas, los párvulos eran enterrados con amplia cantidad de flores y con música de bajones. Asimismo Peramás señala que, en épocas de las Misiones Jesuíticas, “algo mayor era el ornamento de los entierros de niños y niñas, y eran enterrados al son del bronce sagrado”⁶¹.

Si bien la idea de que el angelito no debe compartir la tierra con los demás muertos no puede ser sostenida desde los recorridos por los cementerios públicos -ya que se observan pequeñas tumbas ocupando los espacios disponibles y sobrantes entre tumbas de adultos- señalamos que esta problemática ha sido resuelta asignando un lugar especial a los angelitos en las cartografías funerarias. Tanto en Corrientes como en los cementerios del Sur del Paraguay pudimos identificar “Barrios de los Angelitos” dentro de los cementerios públicos y/o municipales.

“Muchas veces no se puede [enterrar al angelito en el patio], pero los cementerios tienen lugares exclusivos para los angelitos, para que ellos estén separados de los demás muertos” (Mujer, 50 años, Corrientes)

En esta instancia deseamos incluir algunas consideraciones generales sobre determinadas especificidades de los cementerios públicos recorridos. En estos hallamos varias alternativas instrumentadas para separar a los angelitos de la muerte adulta: a) las secciones más arcaicas los aglutinaban uno al lado de otro generando pequeñas islas en la cartografía mortuoria, b) recientemente -en casi la totalidad de los casos- se los inhumaba en

60 José Cardiel. *Carta. Relación 1747* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1946)

61 José Manuel Peramás. *La República de Platón y los Jesuitas*. (Buenos Aires: Edit. Emecé, 1946) p. 199.

un “barrio privado junto a otros angelitos”, o bien, c) confiando en los familiares difuntos (aunque estos sean adultos) se los deposita sobre la tumba de algún abuelo, hermano o tío fallecido: las redes parentales se re-semiotizan con la muerte bio-física y los adultos emparentados con el niño continúan protegiéndolo. A estas modalidades de inhumación las hemos denominado la “muerte protegida”.



Ilustración N° 3. Pequeñas islas de angelitos, secciones más antiguas de los cementerios públicos. Pcia. de Corrientes, Argentina. 2011. Fotografía: César Iván Bondar.



Ilustración N° 4. Barrio de los angelitos. Cementerio público Pcia. de Corrientes, Argentina. 2012. Fotografía: César Iván Bondar.



Ilustración N° 5. Angelito inhumado sobre tumba de adulto. Cementerio público Pcia. de Corrientes, Argentina. 2012. Fotografía: César Iván Bondar.



Ilustraciones N° 6 y N° 7

Angelito inhumado sobre la tierra, “tumba elevada de cemento con ataúd a la vista”. Cementerio público Pcia. de Corrientes, Argentina. 2011. Se puede observar el detalle del rústico ataúd pintado de blanco así como la tumba. El pequeño ataúd ha sido confeccionado manualmente a base de madera de pino. El paño celeste que adorna de cruz nos indica que estamos frente a un angelito masculino. Fotografía: César Iván Bondar



Ilustración N° 7

Otra de las estrategias para separar a los angelitos del contacto con la tierra donde se encuentran los *finados* es, señalan algunos informantes:

“no enterrar el cuerpo del angelito, sino depositado sobre la tierra cubriendo el pequeño cajón con cemento. Algunos dejan el cajón a la vista” (Hombre, 62 años, cuidador de un Cementerio Municipal, Corrientes, Arg.)

El material utilizado en la construcción evita la emanación de los olores del estado de putrefacción, asimismo se garantiza que el cuerpecito del niño no tenga contacto con la tierra donde se encuentran sepultado los pecadores

1.2 Altares

Los altares, así como los exvotos, son utilizados en devociones variadas. Los hallamos destinados a Santos, Santas, Vírgenes, difuntos, en el caso que nos convoca, angelitos. Como los entierros, los altares que describimos se encuentran en el espacio doméstico de la intimidad⁶², aunque en determinadas ocasiones festivas se trasladan a los espacios públicos comunitarios. Si bien no trabajaremos la siguiente dimensión, cabe destacar que además podemos hallar pequeños cenotafios que indican el lugar de muerte de los niños, éstos son poco frecuentes pero en el recorrido que hemos realizado hemos registrado varios de ellos⁶³ (no abordaremos sobre lo expuesto ya que, como señalamos,

62 Asimismo los entierros y altares ocupan un *lugar*. En términos de Bourdieu este lugar será visto como el punto del espacio físico en que están situados, tienen lugar y existen. (Pierre Bourdieu. “Efectos de Lugar”. En: *La Miseria del Mundo*. (Buenos Aires, SXXI, 1999). Éstos condensados semióticos poseen un lugar en el espacio físico y en el espacio social de la familia y la comunidad. Estaremos ante una distinción de lugares: sagrados/no sagrados - públicos/privados (domésticos)-. Utilizamos la noción de espacio como la unidad indisoluble -como el condensado- entre lo que los sujetos definen como lo físico (*reificado*) y lo social-simbólico-semiotizado (sin que esto implique la construcción de fronteras, simplemente realizamos esta distinción con fines analíticos).

63 Por ejemplo si un niño se ha accidentado en un lugar X, ocasionándole la muerte, en ese lugar se monta

deseamos centrarnos en los lugares de memoria montados en lo doméstico-en los espacios de intimidad).

La noción de espacios de intimidad nos vincula de forma directa a los contextos domésticos, semiosferas que resultan del encadenado de significaciones inter/generacionales, inter/textuales, inter/contextuales productoras y reproductoras del mundo del sentido común y de las vivencias de la *cotidianoteca*. Es por ello que el lugar asignado a los altares no constituye solamente un acto de ocupación del espacio, sino además una prolongación antro-po-semiótica de la vida de quienes habitan en ese domicilio, la delimitación de una territorialidad y una temporalidad cargadas de significaciones colectivas (a veces colectivizadas) promotoras de la semiosis en torno a específicas creencias-hábitos.

Estos altares se constituyen en portadores de memoria semiótica (condensada), la mayoría de ellos se encuentran dispuestos hace varias décadas y varias generaciones. Son sometidos a mantenimientos semanales o diarios, este proceso de cuidado es una tarea específicamente femenina; las dueñas de los altares protagonizan las siguientes acciones de “ventilación”: cambio de flores, lavado de las flores siempre y cuando sean de tela o plástico, extracción del rezago de las velas derretidas, limpieza del polvo, cambio de los manteles y puntillas (lo que Finol y Fernández⁶⁴ han llamado *la semiótica de lo femenino*-aquí en el orden de los altares de angelitos-).

una pequeña capilla que recuerda el deceso. Esa capilla, de formas simples y elaborada por los deudos, se torna un lugar de memoria que alberga velas, flores, exvotos varios, comúnmente todos ellos son renovados en los aniversarios de la muerte u otras fechas como ser el cumpleaños.

64 José Enrique Finol y K. Fernández. “Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos”. En *SIGNA* (6):201-220. 1997



Ilustración N° 8. Altar dedicado a un Angelito. Pcia. de Corrientes, Argentina. 2012. Se puede observar la fotografía del angelito de 9 meses en la sección inferior izquierda de la imagen⁶⁵. Fotografía: Natalia Pino Roldán

1.3. Presencia de la fotografía mortuoria en los altares y el cronotopo memorioso: algunos ejemplares del Álbum de los Muertos.

En este apartado deseamos hacer referencia breve a la práctica de la fotografías post-mortem de angelitos presente en los altares o en los Álbumes de los Muertos entre las familias de la zona bajo estudio. Como primeras aproximaciones y exploraciones de esta problemática retomamos algunos casos ejemplares del Paraguay que nos permiten ilustrar la fotografía mortuoria de infantes en general, su presencia en la zona de referencia, su relevancia en la memoria de los dolientes y vigencia como imagen de culto en los altares

⁶⁵ El altar se encuentra ubicado en la habitación de la madre. Observamos imágenes de Santos que acompañan al angelito en el Tercer Cielo, asimismo textos sagrados, fotografías de familiares y bebidas dedicadas al niño difunto.

-atendiendo a las especificidades regionales en particular-. Resaltamos que la posibilidad de acceso a estas imágenes se torna extremadamente compleja, delicada y problemática ya que se conservan como reliquias muy valiosas principalmente en Álbumes, pequeños baúles, cajas o dentro de alguna Biblia que reposa en los altares. Hemos podido acceder a algunas de ellas al observarlas en los altares domésticos dedicados a los angelitos -principalmente en el Paraguay-, esto nos ha llevado a considerar que estas fotografías no podían ser obviadas al referir a las prácticas funerarias vinculadas a los angelitos, asimismo al analizar los altares como condensados memoriosos.

Iniciamos este recorrido realizando algunas consideraciones sobre esta especificidad fotográfica. Señala Riera⁶⁶ que a mediados del siglo XIX encargar la confección de un daguerrotipo resultaba altamente costoso, del mismo modo que la realización de una fotografía iniciado el siglo XX. Por ello, agrega -sumado a las limitaciones técnicas de la época-, la mayoría de las personas no eran fotografiadas a lo largo de su vida; y la fotografía era reservada para los acontecimientos más relevantes, lo que Ramírez Sevilla a denominado como “la fotografía -a veces primera y última- de aquel ser querido que se iba, desde los niños hasta los abuelos”⁶⁷: sobre estas demandas surge una especialidad dentro de la fotografía; la denominada post-mortem. Como resalta Riera dedicamos este breve apartado a “(...) las imágenes post mortem tomadas como recordatorio familiar del fallecido, es decir, fotografías encargadas por particulares para su utilización o exhibición privada, en general, dentro del propio hogar (...)”. La especialidad de la fotografía mortuoria (mediados del siglo XIX y avanzada la segunda mitad del siglo XX) dedicó un capítulo especial a los infantes. Con presencia más intensa en unos países que en otros la fotografía llamada de “angelitos” cobró gran relevancia; en la historia de la fotografía

⁶⁶ Alberto Riera. “Introducción a la Fotografía post mortem”. Recuperado de <http://101room.wordpress.com/2006/03/21/introduccion-a-la-fotografia-post-mortem/> 21 de mayo de 2012-

⁶⁷ Luis Ramírez Sevilla. “La vida fugaz de la fotografía mortuoria” en *Relaciones*, número 94, primavera 2003. México. Vol. XXIV. Pp 163-198. 163



Ilustración N°9. Fotografía: Velorio. Perteneciente a la Familia de Gabriela Rojas. Actualmente reside en Posadas. Misiones. Argentina.

mortuoria de angelitos el más destacado ha sido el mexicano Juan de Dios Machain que ha reunido una colección importante de éstas.

Subraya Ramírez Sevilla⁶⁸ que la fotografía mortuoria en su expresión infantil ha tenido mayor difusión en los países católicos de América Latina; íntimamente ligada a la celebración del niño difunto como angelito.

En la Argentina como en el Paraguay esta especialidad fotográfica se instrumenta, en sus inicios, con fines específicos; ya sea el registro de la muerte y los procesos de muerte de grandes personalidades (Sarmiento, Urquiza, etc.) o bien las muertes relacionadas con

⁶⁸ Ibid.

acontecimientos bélicos (Guerra de la Triple Alianza, Guerra del Chaco, etc.). De esta forma las incumbencias de esta fotografía han sido las del uso público ligado a la prensa gráfica, coleccionistas o encargos especializados de la medicina o lo policial; por otra parte cobra vigencia un uso privado vinculado a los círculos de la intimidad familiar y los dolientes más cercanos que por medio de estas imágenes podían recordar con más claridad al familiar difunto.

Luego de las lecturas realizadas damos cuenta de que no resulta una práctica exclusiva de las zonas urbanas o las clases acomodadas, sino que nos encontramos ante una demanda de sectores rurales, principalmente campesinos. En lo que respecta a la zona bajo estudio la fotografía post-mortem en angelitos se encontraba más difundida entre los últimos; los gastos de esta producción fotográfica, así como la preparación del cuerpo y el velorio, eran solventados por los padrinos. El trabajo de Ramírez Sevilla⁶⁹ resalta claramente que en los pueblos latinoamericanos la fotografía mortuoria fue tomada como sumamente relevante por los grupos más humildes que encontraban en ella la posibilidad de contar con la última imagen de sus difuntos; imágenes que, por falta de dinero, cambiaban por productos de la tierra u otros artículos artesanales.

En Corrientes y la zona del Paraguay bajo estudio esta práctica comienza a perder popularidad avanzada la segunda mitad del siglo XX (no significa que actualmente haya desaparecido). Llama la atención que cuando la fotografía mortuoria inicia su declinación en otras regiones y países, en esta zona de Latinoamérica sigue vigente y muy arraigada; es así que se registran fotografías de angelitos hasta 1960 y de difuntos adultos avanzada la década del '70.

Según los testimonios de nuestra informante, propietaria de las imágenes que exponemos, el fotógrafo que retrató estos angelitos no se especializaba en este tipo de fotografía aunque retrataba muchos niños difuntos al año debido a la elevada tasa de

⁶⁹ Ramírez Sevilla. "La vida fugaz de la..."

mortalidad infantil; la informante referida (Mujer de 85 años, del Paraguay) señalaba que de sus 15 hijos 10 fallecieron al nacer o al corto tiempo de vida. Estos 10 angelitos han tenido su velorio y respectiva fotografía.



Ilustración N° 10. Fotografía: Velorio. Perteneciente a la Familia de Gabriela Rojas. Actualmente reside en Posadas. Misiones. Argentina.

Estas fotografías operan como signos de una continuidad y como equivalentes a estampas de santos frente a las que se encienden velas, se ora y realizan pedidos variados. Asimismo, atendiendo a lo expuesto por Eliade⁷⁰, nos permiten acceder al centro sagrado del rito de paso, a un espacio de sacralidad cotidiano construido para la celebración del velorio.

La ilustración N°9 data de 1960, el angelito (masculino) fallecido en Encarnación del Paraguay reposa sobre una “mesa vestida” con manteles blancos -a diferencia de las mesas negras del luto adulto-. El cadáver se encuentra vestido, como si se tratase de una narrativa folklórica o etnográfica, con una túnica blanca y en su cabeza, apoyada sobre una pequeña almohada, una coronita de flores. Abunda el color blanco en los ropajes y arreglos florales caseros. Rodean al angelito numerosos niños, de las 14 personas que

ingresan en el cuadro fotográfico 6 son niños; esto nos inscribe frente a la problemática de que la muerte no es ocultada a la presencia de los niños y que los niños participan en los velorios y forman parte de estas celebraciones. La imagen corresponde a un velorio

70 Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. (Madrid: Taurus, 1983)



Ilustración N° 11. Fotografía: Velorio. Perteneciente a la Familia de Gabriela Rojas. Actualmente reside en Posadas. Misiones. Argentina.

realizado en la vivienda de los dolientes, la posición del cuerpo sin ataúd sugiere un estado de reposo; simulando estar dormido.

La segunda fotografía (ilustración N°10) data del 20/04/1969. En su reverso cuenta con una dedicatoria a los “Queridos abuelos”. A diferencia de la anterior esta fotografía es tomada teniendo como único centro al féretro del niño. El ataúd da cuenta de haber sido adquirido en una casa funeraria, reposa sobre una mesa vestida de blanco y un pequeño trozo de madera eleva la cabecera para que el cuerpecito pueda ser apreciado con más claridad. Los arreglos florales se encuentran acompañados por una vela erguida en la cabecera. Este angelito, como el anterior, se encuentra coronado y sobre él se depositaron variadas rosas que cubren la mortaja de color blanco. Las manitas con los



Ilustración N° 12. Fotografía: Celebración del Nacimiento. Perteneciente a la Familia de Gabriela Rojas. Actualmente reside en Posadas. Misiones. Argentina.

dedos entrecruzados, simulando estado de oración, anticipan su viaje al Tercer Cielo.

La tercera imagen (ilustración N° 11) data de 1950. En el reverso de la fotografía se narra “R.A.R.V. Falleció el 11 de Agosto día viernes a las 9:30 horas por la mañana. Año 1.950 en Encarnación Rca. Del Paraguay”. El ataúd contiene el cuerpo del niño coronado, sus manos en posición de oración acompañan la mortaja de color blanco. El ataúd se encuentra ubicado sobre una mesa, la cabecera se re-alza como el caso de la fotografía anterior. Los arreglos florales que acompañan al angelito poseen como protagonistas a las flores de Cala; del mismo modo que la Ilustración N 9 fueron ubicadas circundando el féretro acompañado por los dolientes adultos y niños.

Como narran Riera⁷¹ y Ramírez Sevilla⁷² la fotografía mortuoria se tomaba en diferentes momentos; se registraban los procesos de muerte, las escenas del velorio -como las que exponemos- o bien las instancia del entierro y aniversarios de la muerte. Las imágenes que exponemos a continuación dan cuenta de estos detalles; con el agregado de ilustrar dos momentos sumamente significativos a) nacimiento del niño -que fallece inmediatamente-, e b) inhumación luego del velorio. La ilustración N° 12 retrata la reunión de la familia para celebrar el nacimiento de A.A.B. en el año 1958 (Rep. del Paraguay); y la Ilustración N° 13 retrata el momento de la inhumación de A.A.B fallecido al nacer (Rep. del Paraguay). El entierro del angelito se realiza en el patio trasero de la vivienda cerca de las tierras dedicadas a la agricultura.



Ilustración N° 13. Fotografía: Inhumación del angelito celebrado en la Ilustración N 13. Perteneciente a la Familia de Gabriela Rojas. Actualmente reside en Posadas. Misiones. Argentina.

71 Riera. “Introducción a...”

72 Ramírez Sevilla. “La vida fugaz de la...”

3- A modo de Conjetura

3.1. Altares y entierros domésticos como condensadores de *thanatosemiosis*

3.1.1. Con la descendencia y/u otros familiares (padres/hijos - padrinos/ahijados - tíos/sobrinos - hermanos/hermanas - abuelos/nietos, etc.)

Ambas formas semióticas descriptas y analizadas resultan la proyección antroposemiótica de vínculos parentales al mundo de los difuntos. Claramente la muerte biofísica NO disuelve las relaciones sociales sino que las re-semiotiza, y en algunos casos la potencia y re-constituye. La marcada impronta de la modernidad secularizadora y las pretensiones de universalidad de formas de muerte y morir unívocas y monológicas encuentran un quiebre en estas representaciones de la continuidad de la vida del angelitos. Los altares y los entierros posibilitan, no solo un continuar-siendo, sino además la reactivación de las relaciones con los parientes, asimismo demás deudos relacionados con la familia del angelito.

Sin saberlo los familiares ensalzan a la ausencia del cuerpo físico en un giro semiótico que re-configura las formas occidentales de entender la ausencia. A lo largo del texto hemos expuesto varias situaciones que permiten ejemplificar la *thanatosemiosis* de la mano de los altares y los entierros: festejo de los cumpleaños, renovación de los exvotos, coloración de las tumbas según el género, pedidos de protección y ayuda resultan algunas de las situaciones comunicativas con los angelitos que habilitan a la continuidad de su presencia aletargando, en muchos casos, el duelo necesario para completar su re-agregación al mundo angelical.

Asimismo claras son las situaciones de manteamiento que necesitan los altares y entierros; aquí es donde toma forma el vínculo directo entre los padres y su descendencia: su angelito. Pero antes del emplazamiento de éstos, ya la muerte bio-física del niño reactiva un conjunto significativo de vínculos inter-parentales. Exponemos uno de los ejemplos más emblemáticos que tiene que ver con la relevancia del rol del padrino de

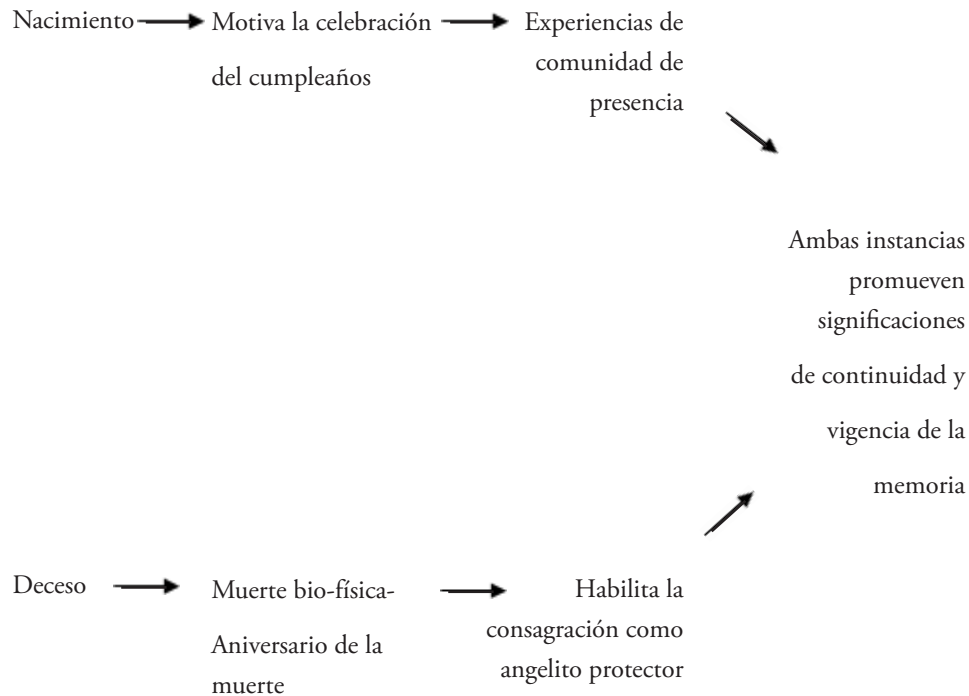
bautizo del niño:

“es el padrino de bautizo el que paga la mayoría de los gastos del velorio, no tanto la madrina, sino el varón, esto se usaba mucho, todavía se ve, más si son gente del campo que tienen que venir de lejos, entonces hay que darles para tomar y comer” (Mujer, 68 años, Paraguay)

El vínculo del angelito con sus padrinos se potencia en el proceso de muerte, además, en el momento de festejar el cumpleaños ya sea en vida o post-mortem. Este parentesco ritual resulta relevante ya que son los padrinos los que se encuentran presentes en el momento que el niño es librado del pecado original; sean estos los del bautizo “oficial” o los de agua del socorro. Asimismo algunos miembros de la familia que suelen acompañar a la distancia la muerte biofísica se re-vinculan en dos fechas re-memorativas: aniversario del deceso y cumpleaños del angelito.

“cuando hacemos la fiesta del cumpleaños, siempre adornando la tumbita y el altar vienen los tíos, no todos los años pero casi siempre cuando pueden.. sí, también cuando hacemos misa por el aniversario” (Hombre, 55 años, Paraguay)

Los ciclos y las temporalidades no escapan a los giros semióticos que hemos mencionado. Las polaridades vida/muerte y continuidad/fin son re-significadas. No se refiere al angelito como alguien muerto, sino como un protector que se encuentra en el Cielo. La noción de muerte es aplacada, subsumida; la desaparición biofísica del niño posibilita su consagración como angelito y la celebración del cumpleaños su continua presencia. No es casual que se le otorgue marcada significación a estas dos cronotopías: nacimiento y deceso.



Esquema N° 1: significaciones cronotópicas en torno al nacimiento y deceso.

3.1.2. Con la memoria deseada (con lo que hubiese sido la vida biofísica del angelito)

Altares y entierros remiten claramente a la continuidad de la *thanatosemiosis*, como condensados memoriosos resultan complejos de significaciones que habilitan los vínculos con los angelitos. Estos espacios de memoria albergan objetos, con el rango de fetiches, que entrelazan el deseo sobre la vida del niño y su -actual- lugar entre los muertos. De esta forma los altares y entierros albergan incontables objetos, como si estuviésemos ante una tumba plagada de exvotos, estos son actualizados según pase el tiempo, los deseos que trasmite el angelito y lo que el familiar cree que éste desea.

Los informantes señalan que no solo los padres aguardan el nacimiento de los niños, sino también abuelos, tíos, etc. La muerte pequeña -para muchos prematura- no permite concretar estas relaciones buscándose estrategias que re-creen los añorados vínculos familiares. Lo que hubiesen sido los vínculos familiares del angelito son rearmados con las fotografías; acompañan a los altares y a algunos entierros fotografías de abuelos o tíos del angelito re-semiotizándose los vínculos parentales.

“nosotros ponemos las fotos del abuelo para que acompañe a [nombre del angelito], él no llegó a conocerlo, pero así lo acompaña en la muerte” (Mujer, 60 años, Paraguay)

Sin promover una escisión entre lo simbólico y lo real deseamos exponer que esta dimensión de la re-semiotización de los vínculos familiares es vivida como real; Sanchis⁷³ señala que en muchos casos la eficacia simbólica es tan afirmada como eficacia que casi deja de ser simbólica y es vivida como real.

De esta forma los altares y entierros no significan, solamente, la presencia del cuerpo muerto sino la vigencia de las pasiones de la vida: implican la posibilidad de la continuidad de los vínculos afectivos, amorosos, cálidos de los deudos con el angelitos; asimismo los vínculos de fe con lo sobrenatural -naturalizado en el cotidiano-.

73 Pierre Sanchis. *¿Uma identidade católica?* (Comunicações del ISER, Río de Janeiro. 1986)

La disolución de oposiciones tales como muerte/vida, ausencia/presencia condensa uno de los estados pasionales y emotivos que permite que, por ejemplo, la madre reconstruya el vínculo con el angelito. La memoria deseada, lo que hubiese sido el niño en su vida bio-física, se matiza de la esperanza de continuidad en el tercer Cielo.

“tenemo la fiel esperanza de que él nos cuida desde el cielo... si seguía con vida también seguro iba a ser un angelito” (Mujer, 40 años, Paraguay)

“Tenemo la fiel esperanza”, “también seguro iba a ser un angelito” constituyen enunciados que retoman del deseo de la continuidad de la vida, y del amor como pasión, los cánones de una memoria no arrogante Barthes⁷⁴ que puja sobre la base de la presencia, de la subordinación del dolor y de la primacía de la vida espiritual luego de la putrefacción bio-física. Una memoria que además inscribimos en lo que hemos denominado la *fe fronteriza*: una fe adaptable, moldeable a las particularidades que la envuelven y tejen, claramente es un estado pasional, pero inentendible si la extraemos y descontextualizamos de su entretejido semiótico, aún más si negamos la impronta del proceso creativo del Gran Tiempo.

Asimismo esta condición angelical –afirma la madre doliente- ya estaba pre-destinada, la muerte bio-física aporta la consolidación, si se quiere consagración, de un estado ya atribuido con anterioridad: *“también seguro iba a ser”*

3.1.3. Con la muerte -con lo sagrado-

Los altares y entierros destinados a los angelitos condensan un vínculo directo con lo sagrado, con la sacralidad de la muerte pequeña. Esta es una clara diferencia con la muerte adulta, podemos afirmar -sobre la base de los registros recopilados- que aunque el niño

difunto no sea considerado como animita, siempre se consagra como angelito protector de la familia y esto lo ubica en un pedestal privilegiado en la cartografía del más allá. Si bien algunas versiones no diferencian entre animita y ánima desde nuestra perspectiva estas no son categorías equivalentes o sinónimas⁷⁵; un ánima sería el alma de un difunto que se desprende del cuerpo y vagabundea en el lugar de la muerte, regionalmente se considera que para evitar esta permanencia en el mundo de los vivos se requiere que el cuerpo tenga cristiana sepultura, que al momento de llevar el cuerpo al cementerio se invoque tres veces el nombre del muerto y así ponerlo al tanto de que su cuerpo se está yendo y el alma debe acompañarlo (al que llama tres veces al difunto por su nombre golpeando el ataúd con la palma de la mano se lo conoce como llamador). Asimismo, cuando se trata de una muerte violenta o trágica, se edifica un cenotafio para que las almas no queden penando en ese sitio⁷⁶.

Por el contrario las animitas son definidas como las almas, adultas o de niños, que han sido santificadas popularmente, por sus obras terrenas, el tipo de muerte (sufrida o heroica) o sus intervenciones milagrosas *-pos mortem-* en las necesidades de los vivos. En lo que respecta a los angelitos la mayoría de los casos registrados poseen estos atributos sagrados, una de las diferencias sería que algunos han adquirido presencia popular-colectiva y otros se mantienen en el ceno íntimo de los dolientes. De esta forma el animita sería el alma del muerto al que se le atribuye la facultad de intervenir en el mundo de los vivos, esta intervención se da por pedido de los últimos a cambio de ofrendas y rezos; en el caso de las almas de los adultos cumplir con el pedido de los vivos aliviana la carga de pecados que han acumulado en vida.

Refiriendo a las animitas en niños el tipo de muerte bio-física configura gran parte de los procesos de santificación popular; muertes no naturales provocadas por accidentes

⁷⁴ Roland Barthes. *Lo Neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1977-1978*. (Buenos Aires: SXXI. 2004)

⁷⁵ Estas definiciones varían a lo largo de América, se recomienda la lectura de Se recomienda la lectura de Finol y Finol. *“Para que no...”*, 2009

⁷⁶ Se recomienda la lectura de Finol y Finol. *“Para que no...”*, 2009

o asesinatos transforman la condición inofensiva del niño; lo convierten en fuerte y milagroso. Asimismo algunas situaciones posteriores a la muerte bio-física contribuyen a las santificaciones populares, citados son los casos de apariciones, situaciones milagrosas como cura de enfermedades u otras intervenciones en la vida de los dolientes. Podemos apreciar como todos los angelitos ofician de protectores llegando -alguno de ellos- a las santificaciones y canonizaciones populares.

Estos aspectos pueden ser leídos desde lo que Dezorzi ha llamado “el muerto bueno”; si bien el autor trabaja desde la muerte adulta, sostenemos que los angelitos -al igual que los “muertos buenos” de Dezorzi-

“representan también una categoría mediadora entre lo humano y lo sagrado, con capacidad para comprender las contradicciones y debilidades humanas, pero “en presencia de Dios” o en camino de estarlo, por lo que, como sostuvo Mary Douglas, las categorías de “santidad y no santidad pueden ser al final categorías relativas” y no opuestos absolutos (Douglas, 1976)”⁷⁷

Bibliografía

Alighieri, Dante. *La Divina Comedia*. Buenos Aires: RP Centro Editor de Cultura. 2005.

Alvarez, Mario Rubén *Lo mejor del Folklore Paraguayo*. Paraguay: El lector, 2002.

Alvarez, Luis M. Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller. Rescatado de <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>. 25 de agosto de 2011. s/d.

Ambrosetti, Juan Bautista. *Supersticiones y leyendas, región misionera, valles Calchaquíes, las pampas*. Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1947.

Bajtín, Mijaíl. *Yo También soy (Fragmentos sobre el otro)*. Madrid: Taurus. 2000

Bajtín, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI. 1985.

Banducci Júnior, Álvaro y Romero, Arnaldo. “Velório da Cruz: rituais de passagem na fronteira Brasil-Paraguai”. Trabajo presentado en la IX Reunión de Antropología del Mercosur. (Julio. Curitiba. 2011)

Bareiro, Héctor y Mainé, Margarita. *Mantantirulirulá. Juegos y canciones del ayer*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2010.

Barthes, Roland. *Lo Neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: SXXI, 2004.

Beaumont, Joseph Andrews. *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental*. Buenos Aires: Hachette, 1957.

Bondar, César Iván. (Comp.) *Ñane Mandu'a: sobre ritos y fiestas*. Posadas. Argentina: EDUNaM, 2010.

Bondar, César Iván. *La muerte (re)memorada. Lecturas Antropo-Semióticas sobre la (re)*

77 Silvina Dezorzi “Algunas consideraciones críticas...”, 87

memoración de los niños difuntos. *Villa Olivari. Corrientes. Argentina.* Alemania: Editorial Académica Española. 2011.

Bourdieu, Pierre “Efectos de Lugar”. *La Miseria del Mundo.* Buenos Aires, SXXI, 1999.

Cardiel, José. *Carta. Relación 1747.* Buenos Aires: Librería del Plata, 1946.

Cardozo Ocampo, Mauricio. *Mundo folklórico paraguayo.* Asunción. : Cuadernos Republicanos, 1983.

Cerrutti Ángel y Pita Cecilia. “La Fiesta de La Cruz de Mayo y el velorio del angelito. Expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio de Neuquén. Argentina (1884-1930)”. (Informe preliminar). En *Mitológicas, Vol 14.* Buenos Aires. Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana, 1999.

Dezorzi, Silvina “Algunas consideraciones críticas acerca del concepto de catolicismo popular”. En Juan Mauricio Renold (Comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa.* Argentina, Ed. CICCUS. (2008): 77-90.

Diccionario de Mitos y Leyendas. Equipo NAYa. 2010.

Dragoski, Graciela y Paez, Jorge Fiestas y Ceremonias Tradicionales. En *Colección la Historia Popular. Vida y milagros de nuestro Pueblo.* (Vol. 84, 1972)

Eliade, Mircea *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso.* Madrid: Taurus, 1983

Escalada Salvo, Rosita y Zamboni, Olga. *Mitos y Leyendas. Un viaje por la región guaraní. Antología.* Misiones: Editorial Universitaria de Misiones, 2005.

Ezquer Zelaya, Ernesto. *Corrientes Ñu.* Buenos Aires: El Ateneo, 1941.

Falcón, Mercedes “El velorio del angelito, un rito de pasaje para la muerte de un niño”. En Bondar, César Iván. *Ñane Mandu’a: sobre ritos y fiestas. N 2.* Alemania: EAE,

2012.

Finol, José Enrique. “Tiempo, cotidianeidad y evento en la estructura del rito” en Finol, Mosquera, Gracia de Molero (Coord) *Semióticas del Rito.* Colección de Semiótica Latinoamericana. Venezuela. N°6- (2009): 53-72.

García Herrero, María del Carmen “Elementos para una historia de la infancia y de la juventud a finales de la Edad Media”. Recuperado de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciaherrero/infanciajuventud.htm>. 1998. 17 de agosto de 2011.

Gramajo Gutiérrez, Alfredo “Velorio con música y baile”. En Carlos Zubizarreta. *Acuarelas paraguayas.* Paraguay: El Lector, 1959.

Hertz, Robert. *La muerte y la mano derecha.* México: Alianza Editorial Mexicana, 1990.

Kübler-Ross, Elizabet. *A norte: um amanecer.* Brasil: s/d. 1991.

Le- Grand, Inocencio María Riesco. *Tratado de Embriología Sagrada.* Madrid: Tipología Greco-Latina, 1848.

Lotman, Iuri. *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto.* Madrid: Ed. Cátedra. 1996.

López Breard, Miguel Raúl. *Devocionario Guaraní.* Santa Fe: Colmegna, 1983.

López Breard, Miguel Raul. *Diccionario Folklórico Guaranítico.* Corrientes: Ed. Moglia, 2004.

López Breard, Miguel Raúl “Creencias Populares del Nordeste. Entre poras, anuncios y alma en pena”. Conferencias presentada en el primer Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el Morir. universidad Nacional de Misiones. facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Misiones. Octubre de 2011.

López Cruz, Francisco. *La música folklórica de Puerto Rico.* Puerto Rico: Ed. Fundación

F. López Cruz, 1998.

Manns, Patricio. *Violeta Parra. La guitarra indósil*. Concepción: Lar, 1987.

Mateo, Lourdes. "La historiografía de la muerte: trayectoria y nuevos horizontes". En *MANUSCRITS*, n°2, (Gener. S/d, 1994), 324.)Mateo, 1994).

Navarrete, Micaela y Palma, Daniel (Comp.) *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*. Colección de documentos de Folklore. Chile: FONDART, 2008.

Peramás, José Manuel. *La República de Platón y los Jesuitas*. Buenos Aires: Edit. Emecé, 1946.

Plath, Oreste. *Folclor Religioso Chileno*. Chile: Grijalbo, 1996.

Ramallo, José Antonio Cecilio. *La Curandera y el Maestro*. Posadas: Fundación B. K. de Szychowski. Plus Ultra, 2009.

Ramos, Graciela. *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Cooperación Regional para los Países Andinos. Asociación Gráfica Educativa, 2010.

Riera, Alberto. "Introducción a la Fotografía post mortem". Recuperado de <http://101room.wordpress.com/2006/03/21/introduccion-a-la-fotografia-post-mortem/> 21 de mayo de 2012-

Ritual de Exequias (Concilio Vaticano II- 1962-65) Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias. Concilio Vaticano II- 2009.

Salas, Andrés Alberto. *Habitad Litoraleño II*. Buenos Aires: AGUADAS. 1989.

Salas, Andrés Alberto. *Creencias y Espacios Religiosos del NEA*. Buenos Aires: Coop. Chilavert Artes Gráficas. 2004.

Sarnago, Elena. "Promesas y Ofrendas religiosas: los exvotos". En [CDROM](#), Editado por Equipo NAYA. 2001.

Sepúlveda Llano, Fidel. *El Canto a lo Poeta, a lo Divino y a lo Humano*. Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1990.

Teran, Juan. B. *El nacimiento de la América Española*. Tucumán. Arg.: Talleres de Miguel Violetto y Compañía. 1927. 200

Vara, Alfredo. "Corrientes en el Mundo Guaranítico". *Todo es Historia*. Buenos Aires: Alemann SRL. 1985.

Wilde, Guillermo. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2009.