

Ángeles Somos como práctica rememorativa de los niños difuntos. Norte de la Provincia de Corrientes. Argentina.

César Iván Bondar
CONICET- FHyCS-UNaM
Argentina

De algo estamos seguros, algo que no podemos olvidar...

*Todo lo que viene se basa en creer que el niño
es puro y que luego de su muerte retorna al cielo.
Un angelito correntino, litoraleño...
(Hombre, 70 años, Corrientes, 2020)*

La lectura en torno a la conciencia y memoria funeraria requiere que este texto sea presentado hilvanando matrices significantes devenidas de disímiles fuentes y contextos. De este modo se presentan las particularidades cronotópicas que podrían constituir las matrices significantes de esta forma genérica de la memoria funeraria, a saber: Ángeles Somos¹.

Las lecturas que se han realizado, con el objeto de abordar la complejidad bajo estudio, fueron ordenadas en dos grandes nodos significantes que hemos denominado: Hipótesis de la Cristianización e Hipótesis del Sincretismo-mestizaje. Éstas resultan construcciones del investigador con la intención de poder afianzar (ordenar) los intereses del artículo nutriendo la *negatricidad* (Ardoino) de significaciones en torno a Ángeles Somos.

Como hemos señalado esta presentación se ha propuesto abordar escenas rememorativas de los niños difuntos configuradas bajo dos formas de actualización de la

¹ Teniendo en cuenta las diversas investigaciones de Bondar, destacamos que esta práctica es definida de variadas formas, a saber: Ángeles Somos, Ángeles Tomos, Noche de los Angelitos, Noche de los Ángeles Loros (niños difuntos que ya han aprendido a hablar, pero que no saben lo que dicen, no distinguen entre lo malo y lo bueno). López Bréard propone un abordaje desde las concepciones: “cantor de los angelitos” “velorio del angelito” y “ángeles somos”, reseña que éste hecho se identifica con la conmemoración del día de los ángeles (primero de noviembre), o de todos los santos según el calendario católico, y que posee en las “serenatas” ribetes especiales que le dan al hecho un matiz distinto en cuanto a las formas conocidas de venerar a los niños difuntos: “en la noche para amanecer el día 1º [de noviembre], y cuando el lucero fija ya su luz diamantina en la cúpula celeste, se escuchan transitar por las calles pueblerinas el tintinear de los cencerros que los Ángeles Somos, o Ángeles Tomos, [personas vestidas de blanco, algunas con alas y aureolas], en giras serenateras hacen sonar en las rejas de los viejos caserones, buscando despertar a los moradores, anunciándoles que hasta sus ventanas han llegado del cielo diciendo: Ángeles somos, Ángeles somos, Ángeles somos. Que venimos del cielo, traemos esta serenata pidiendo una limosna por caridad de Dios. Colación, Colación... (...) Este es un momento esperado por los hogares, preparándose para no ser sorprendidos, con chipá de almidón, caburé, pasteles, empanadas, licores de mandarina o yataí, etc. (...) Durante el día existen varios grupos o solitarios Ángeles Somos, que con una cruz en la mano, y haciendo alusión a la fecha, recorren las puertas buscando cargar sus maletas con lo que pudo haber quedado de la noche” (López Bréard 107-108-109).

memoria: la serenata protagonizada por los jóvenes y/o adultos durante la madrugada del 1 de noviembre y la caminata (procesión) llevada a cabo por los niños durante la mañana o la tarde del 1 de noviembre en el Norte de la Provincia de Corrientes² Argentina, entre población de credo católico y entre los años 2005 y 2020.

Marcamos, como primera aproximación, algunas generalidades descriptivas de estas dos formas escénicas.

Las Serenatas: consisten en visitas protagonizadas por los jóvenes y/o adultos. Se realizan durante la madrugada del 1 de noviembre (esto es variable según la zona de la provincia en la cual nos ubiquemos); recorren las calles entonando música regional si disponen de guitarrero (musiquero).

Las ofrendas que reciben a cambio de la visita varían entre alimentos no perecederos, bebidas alcohólicas o sin alcohol, comidas regionales o dinero. Estos bienes son intercambiados y consumidos en un gran banquete que aglutina a los serenateros. Suelen incluir en el recorrido una serenata en el cementerio en nombre de todos los difuntos y principalmente en homenaje a los niños difuntos de la comunidad. En esta serenata a los difuntos se depositan en algunas tumbas parte de las colaciones recibidas.

Las caminatas (procesiones): resultan instancias protagonizadas por los niños. Las visitas se realizan durante la mañana o la tarde del 1 de noviembre. Aquí priman las canciones religiosas, las imágenes de santos, rosarios y el grupo está conformado básicamente por niñas. Las ofrendas que reciben consisten en golosinas variadas, bebidas dulces sin alcohol y también dinero. De igual forma que los jóvenes, que recorren el poblado durante la madrugada, los niños intercambian y comparten lo recibido en un acto comunal.

Cabe realizar la siguiente observación. Algunos informantes exponen que las serenatas son ofrendadas a los difuntos adultos y que el recorrido de los niños se orienta hacia los angelitos. Esta interpretación de la práctica es poco difundida, el común denominador entre ambas sigue siendo la rememoración de los angelitos. La vinculación de la serenata a la muerte adulta se da más bien en zonas donde los jóvenes y/o adultos recorren el poblado en la madrugada del 2 de noviembre: Día de los Fieles Difuntos. Esta

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 más de un millón de habitantes (censo 2010), lo cual representa el 2,6% de la población del país. En 1528, Sebastián Gaboto fue el primer hombre europeo 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.

distinción no se encuentra tan difundida, en términos genéricos serenateros y caminantes resultan matrices significantes de Ángeles Somos que rememoran a los angelitos, sin olvidar alguna pieza musical u ofrendas para los demás difuntos. El eje directriz de estas escenas es poder brindar ofrendas y banquetes a los niños difuntos, y recibir de ellos las bendiciones. Si tuviésemos que señalar la existencia de alguna frontera podríamos agregar que la serenata se ofrenda a los angelitos y también a los difuntos adultos, y la caminata es exclusiva de los angelitos. Aun así, ambas formas ritualizadas de la memoria resultan instancias rememorativas de la muerte de angelito.

Ángeles Somos ha sido abordado desde ópticas diversas. Proponemos a continuación un ordenamiento incipiente de estas posturas que fluctúan entre la comprensión, la descripción y la interpretación. En estos abordajes identificamos determinadas dimensiones significantes que nos han permitido definir las hipótesis que desarrollamos a continuación.

Hipótesis de la Cristianización

En la línea de interpretación que denominaremos *hipótesis de la cristianización (afianzamiento del cristianismo)* se encuentran los registros del Sacerdote Jesuita E. Aldana. Señala (en Almarales Díaz) que el origen de esta fiesta la tenemos en una tradición hispánica que pasó a América Latina en la colonización. Sigue existiendo en países como Argentina, Perú, Ecuador, Guatemala y el Salvador. Destaca que inicialmente existía el día de Samhaim, celebración irlandesa de los pueblos celtas, que festejaban el día 31 de octubre, el final del verano y el inicio de un nuevo año. Al llegar la noche se desarrollaba la fiesta de los espíritus desencarnados que rondaban por la tierra. Se prendían hogueras, en medio de conjuros y hechizos. Ya en la Edad Media pasó a significar la noche de las brujas. En el año 835, el Papa Gregorio IV institucionaliza el 1° de Noviembre, la fiesta de Todos los Santos, como límite de las fiestas de las brujas y preparación a la fiesta de los fieles difuntos, el 2 de Noviembre.

En la misma óptica ubicaríamos el trabajo de Almarales Díaz quien retoma la manifestación de Ángeles Somos en Barranquillas. Señala los aportes de Mabel Morales destacando

la autora del texto señaló de manera acertada que el origen de la fiesta de halloween y angelitos es el mismo. Ambas fiestas poseen un tronco común en un antiguo ritual céltico, el Shamhaim el cual era un festival

que abarcaba tres días comenzando el 31 de octubre, día que marcaba el comienzo del nuevo año y el día de los muertos. Los romanos al conquistar este pueblo, tomaron esta celebración y la adaptaron a los rituales paganos que le rendían a la diosa Pomona, ya que coincidían en la misma fecha. Con la llegada y consolidación del cristianismo en los territorios celtas y al no poder erradicar las antiguas tradiciones paganas de estos pueblos, la iglesia católica bendijo el festival cambiándole el nombre, así fue convertido en el día de todos los santos el 1 de noviembre y día de los muertos el 2 de noviembre. El halloween del 31 de octubre fue relegado a pequeñas comunidades que se resistieron a cambiar sus tradiciones, quedando delimitada esta fiesta al territorio irlandés de donde saltaría en el siglo XIX a Norteamérica y de ahí al resto del mundo. (9 -10)

Cabe señalar que Almarales Díaz –si bien sostiene lo que denominamos hipótesis de la cristianización— llama la atención acerca de algunas miradas reduccionistas; ya que considera que sería un equívoco considerar a ambas celebraciones desde una misma óptica o significación socio-cultural. Sostiene que Ángeles Somos guarda una significativa diferencia con la Noche de Brujas; ello es evidente en los contenidos simbólicos, las puestas en escena y ritualidades.

Vincular sus formas simbólicas generales a las culturas celtas partiría, básicamente, de concebir en éstas una significativa vinculación con los muertos. Sobre ello destaca Harmand que, según los documentos protohistóricos –registros de los emperadores Romanos—, los celtas del siglo I se consideraban hijos del Dios de los muertos. Destaca que para los celtas el más allá no difería sensiblemente de la existencia de este mundo,

ya sea que, según César y Diodoro, hayan visto a las almas pasar de un cuerpo a otro, ya sea que, según Lucano, menos seguro, la muerte haya sido simplemente en su espíritu el escenario de la vida. La creencia celtica está mucho más marcada por un sentimiento naturalista y un sentido de la continuidad vital que por el temor negativo, macabro incluso, suscitado por la muerte en medios cristianizados. (114-115)

Los intereses específicos de esta presentación no desacreditan los aportes anteriormente citados, sino que deseamos exponer que su desarrollo pareciera convertir a un complejo proceso de sustitución, mestizaje y re-semantización en una linealidad unidireccional donde intervendrían solamente dos facetas: las (mal) llamadas paganas y las cristinas.

En esta unidireccionalidad, por medio de la dominación, se simplificarían los aportes del polo dominado y se lo desvanecería (progresivamente) de la escena. En esta instancia reivindicamos lo fuertemente criticado por la postura derridiana en torno a la identidad y la diferencia: en los ordenamientos polares, por ejemplo, celtas/cristianos – paganos/cristianos, siempre uno de los polos carga las valencias negativas disminuyéndose su valor semiótico.

Hipótesis del Sincretismo-mestizaje

En lo que respecta a la complejidad de la manifestación bajo estudio, optamos por hilvanar lo que denominaremos hipótesis del sincretismo-mestizaje. Adherimos a esta perspectiva desde el convencimiento de la necesidad de lo dialógico, no sólo en la construcción del saber/conocer, sino además en la vida de la cultura.

El sincretismo –que consideramos aquí como parte de la mestización- va mucho más allá de la mera supervivencia de antiguas formas, el desplante o la superposición de credos. Implica concebir a Ángeles Somos –producto del Gran Tiempo (Bajtín 1989)- como acto comunicativo complejo en el cual se entrelazan y tejen (y des-tejen) aspectos *gnoseológicos*, pathos, saberes *dóxicos*, posturas etnocéntricas, contextualidades locales, (inter)subjetividades, (inter)textualizadas, grupos de hablantes, *semiosferas*, escenas móviles – hacia el futuro- con marcadas improntas germinales que ahondan en una compleja (y signica) retroalimentación *ad infinitum*.

Así, siguiendo a Derrida (1974), señalamos que los significados quedarán siempre diferidos, postergados, nunca alcanzados; tomamos conciencia de lo expuesto por Beuchot: “estamos condenados a tener sólo aproximaciones, a caminar tras las huellas de algo que, cuando queremos que sea para nosotros objeto presencial, se nos ha quedado en mero vestigio, traza” (117).

En consecuencia, y para formular nuestras primeras conjeturas sobre la hipótesis que sostendremos, iniciamos con algunas consideraciones generales. López Bréard señala que Ángeles Somos no guarda relación directa con los velorios (sino que solamente

adquiere “ribetes” especiales en la serenata); a nuestro entender –teniendo en cuenta las particularidades descritas— esta preposición podría ser refutada.

Consideramos, primariamente, que esta manifestación cultural se nutre de la imagen festiva propia del “velorio del angelito”; éste era, y es, en algunos sectores de la provincia de Corrientes y zonas aledañas, más que una instancia triste, una ocasión de “armonía” y *convivio* entre lo terreno y lo sobrenatural: el rito “devuelve” al cielo un alma inmaculada. A lo largo del proceso de trabajo pudimos apreciar que la memoria sobre el angelito, formateada en estas fiestas, ceremonias y ritos, es vivida con la fuerza de la experiencia religiosa configurándose (en) disímiles estados pasionales y actos de devoción que se vinculan estrechamente a la imagen festiva de la “reunión danzante”: comidas típicas, banquetes, *convivio*, hilaridad, refraneros, coplas, versos, música, bailes (la convocatoria a parientes y vecinos a una larga y ruidosa fiesta en la que se celebraba el paso del niño muerto a los cielos. El niño se convertiría así en “angelito”. Esta memoria “narrada” es rememorada en las escenas rituales trabajadas.

Al referir a los angelitos, y a las escenas rememorativas, ya no podríamos generalizar que la vida y la muerte se sienten, perciben y entienden de manera unívoca; aquí lo vivo y lo muerto –el *mysterium tremendum* cristiano (Derrida, 2006) - son sometidos a un giro semiótico relevante reordenándose las relaciones con el medio, con los hombres, con el espacio y el tiempo más allá de la tristeza, del dolor, del temor y lo inexplicable de la muerte occidentalmente definida.

La muerte del cuerpo físico del niño significa el paso hacia una nueva vida: una vida angélica, una continuidad de lo impoluto; la continuidad de la vida. Claro (y vigoroso) es el hilo semiótico que hilvana las formas de percibir al velorio, a las prácticas, al niño y la representación en Ángeles Somos.

Sobre las vertientes (matrices) constituyentes de estas escenas, uno de los aportes nace de las consideraciones de Micelli quien comenta, al referir a los “cultos que forman una identidad cultural”, que la Provincia de Corrientes siempre tuvo aristas particulares en esta festividad que se mantuvo a través de la tradición oral. Señala que

la tradición cuenta que el día 1º de noviembre, día de los Santos Inocentes, los niños vestidos con alas visitaban las casas, donde eran convidados con dulces, pastelitos o frutas que retribuían con versos y refranes. Asimismo, al día siguiente se conmemoraba el día de los Fieles

Difuntos y para la ocasión, los adultos a caballo o a pie salían a visitar las casas fingiendo las voces como niños y recitando versos o cantando canciones [...] la tradición tiene distintas raíces de donde nace y se instituye en esta región como consecuencia de la colonización hispánica, ya que se trata de una costumbre romana prolongada desde tiempos que son anteriores al cristianismo. (s/p)

Sobre esas posibles matrices significantes de la práctica a las que refiere Micelli –aquellas que nutrirían estas representaciones— recurrimos nuevamente a López Bréard quien señala que el origen de Ángeles Somos podría ser una transculturación devenida de las “ofrendas de las luminarias” realizadas en Neuquén. Esta práctica ha sido referenciada por Álvarez señalando que se encienden las luminarias para que los angelitos que murieron antes del bautismo puedan ver a Dios. Empero, las ofrendas de las luminarias ahondan en otras manifestaciones que podrían identificarse en las celebraciones de la Cruz de Mayo.

Sobre las (posibles) derivaciones de las Fiestas Mayales

A fines del siglo XIX las celebraciones de la Cruz de Mayo eran significativas en las provincias centrales de Chile:

Un hombre lleva una cruz de madera revestidas con ramas de mayo (arbusto de la región). Le acompaña otro hombre con un farol que llevaba una vela encendida. Al llegar a la puerta de una casa cantaban: Esta es la cas´e las flores que da muy buenos olores; est´es la cas´e las rosas donde viven las hermosas [...] Buenas noches les de Dios a los dueños de esta casa: Dios les dé felices noches y les aumente la gracia. Si no les abrían la puerta o nada les daban, los versos anteriores eran cambiados por estos otros: Est´es la casa´e los cachos (Cuernos) donde viven los borrachos; est´es la cas´el esquino donde viven los mezquinos. (López Bréard 109-110)

Las posibles matrices significantes de esta manifestación se remontarían a las fiestas *mayas*. El primero de mayo los jóvenes campesinos de Francia colgaban delante de la puerta de la casa de su novia un ramo verde enlazado con una rama de ojjiacanto, asimismo se plantaba frente a la casa –a los que se quería hacer un presente- un árbol de selecto follaje

denominado *mayo*. En la Edad Media –en esta fecha— se realizaban grandes fiestas en la corte, los príncipes ofrecían regalos a quienes querían dar prueba de su favor: *esmayarse* implicaba intercambiar, entre señores, *un mayo*.

Agrega Nicolaj que en las provincias del Norte de Francia se celebraba en este día una ceremonia campestre denominada la

bendición de los trigos: las muchachas vestidas de blanco, y los aldeanos y las aldeanas adornados con guirnaldas, recorrían los campos arrojando flores y hojas de boj al paso del sacerdote [...] En Nîmes la juventud aclama á una doncella á la que se da el nombre de Reina Maya, y á la que se coloca en sitio muy frecuentado, en una especie de nicho adornado con follajes y flores, mientras sus compañeras piden limosna á los transeúntes para formarle un dote (Tomo II 59-60).

Frezer señala que en Tham, Alsacia, una muchacha llamada Rosita de Mayo, vestida de blanco, llevando un árbol mayo pequeño, adornado con cintas y guirnaldas –junto a sus compañeros– recogen obsequios de casa en casa cantando: *¡Deja que te admiremos por todos lados! Rosita de Mayo, ven al verde bosque; Todos nos divertiremos y del mayo a las rosas nos iremos*” (López Bréard 110).

En España, 1769-1770, esta práctica se montaba en torno a una muchacha a la que se llamaba *maya*, la que colocada en un estrado es acompañada por un grupo de niñas que provocan a los caminantes con bandejas con flores o pasándoles un cepillo por la ropa incentivando a que regalen una moneda a su *maya*.

Echa mano á la bolsa, cara de rosa, si es mujer, ó, si es hombre, Echa mano al esquero, buen caballero [...] Cataluña y las Baleares han dado aspecto religioso a estas costumbres profanas, trasladándoles al día 3, fiesta de la Invención de la Santa Cruz, y substituyendo el estrado de la maya por un altarcito adornado con flores y luces, ante el cual los jóvenes piden, con estribillos en verso parecidos a los transcriptos, una limosna, que luego intercambian en una merienda. (Nicolaj Tomo II 61)

Consecuentemente, podríamos afirmar, que las derivaciones socio-históricas nos llevan a percibir en las escenas conmemorativas de los niños difuntos matrices de sentido que podrían devenir de formas escénicas de las Fiestas Mayales, sus variantes, y su posterior incursión en España.

Sobre las (posibles) derivaciones de los juegos de los monaguillos y del Corpus Christi

El complejo proceso de sustitución de las prácticas consideradas paganas requirió la implementación de liturgias que habrían retomado de las Fiestas Mayales formas escénicas que permitirían, por medio de la hilaridad, el juego de niños y las ofrendas, entamar un exitoso proceso evangelizador, que inicia en tierras españolas y que luego se traslada a América Latina. Por ejemplo, en tiempos del Corpus Christi se registran experiencias en España y América Española donde grupos de niños encabezados por los monaguillos, vestidos de blanco, recorrían las calles diciendo: *Ángeles somos del cielo bajamos pan queremos ¿hay por quien rezar en esta casa?*

Sobre el recorrido de Ángeles Somos en Centroamérica rescata Aldana los siguientes versos: *“Ángeles somos, del cielo venimos, pidiendo limosnas pa’ nosotros mismos. Aguardiente y ron pa’ Marcelón. Aguardiente y vino pa’ Marcelino”*

Cuando se llega a una casa y todavía no se ha establecido ninguna relación se canta: *“No te rías, no te rías que la mochila está vacía. No te dilates, no te dilates, saca el bollo del escaparate”.*

Si la respuesta es positiva, las estrofas empleadas serán: *“Esta casa es de rosas, donde viven las hermosas. Esta casa es de arroz donde vive el niño Dios”*

Si por el contrario no salen con nada, enseguida todos repiten: *“Esta casa es de ají, donde viven toas las cují. Esta casa es de agujas, donde viven toas las brujas”.*

Los monaguillos, encabezando grupos de numerosos niños y niñas, recorrían las casas del poblado. Partiendo desde la Iglesia llevaban oración. Esta práctica ha sido registrada en múltiples ocasiones de festividades religiosas cristianas: Semana Santa, Corpus Christi, Vísperas de Navidad (escenas vinculadas a los pesebres vivientes). La conmoción infantil, ante la posibilidad de recibir presentes por parte del auditorium receptor de las bendiciones y oraciones, engrosaba año a año el número de participantes.

La figura religioso-litúrgica-cultural del monaguillo, y su importancia en torno a la difusión evangelizadora en los niños, resultó ser el condensado de imágenes festivas que pretendían rescatar la inocencia infantil, su fulgor angelical y el reconocimiento de la necesidad del “implante” de fe cristiana en las nuevas generaciones.

La participación de los niños es significativa en las referencias citadas. Asimismo, consideramos sumamente relevantes las reseñas expuestas por Garay Díaz sobre las experiencias panameñas en torno a las tradiciones y cantares tradicionales de Panamá. Si bien estas experiencias no tienen lugar entre el 1 y 2 de noviembre, denotan formas alegóricas y festivas que se vincularían a la constitución de las formas escénicas analizadas (las retroalimentarían con imágenes transculturalizadas).

De esta forma Garay Díaz desarrolla una obra que refleja una doble preocupación, en una dirección, lo indígena, con la descripción y anotación de su música y cantos tradicionales y, por otra, la lírica criolla en donde se abordan las tradiciones de las comunidades interioranas, ricas en material folklórico, musical, teatral, dancístico religioso y profano.

En el apartado dedicado a la lírica criolla trabaja lo referido a las festividades del *Corpus Christi* en la localidad de Villa de los Santos en el año 1920. Señala que ese momento era el oportuno para observar

el riquísimo despliegue de vitalidad folklórica en forma de danzas, cantos y representaciones teatrales a domicilio, del que tanto se me hablaba en mi primera excursión por las provincias centrales [...] Entraré de redondo en la Villa de Los Santos la víspera del Corpus muy temprano para no perder ninguno de los actos tradicionales con que diablicos, grandiablos, toritos y otras entidades folklóricas dignas de respeto preludian a las manifestaciones del siguiente día. (205)

Las escenas reseñadas, descriptas magistralmente por el autor, ilustran el juego o farsa de los *grandiablos*. Los primeros personajes en aparecer en escena resultan el diablo Mayor, el diablo Capitán, la diabla y los diablos comunes –asimismo los diablos sucios– un flautista y un tamborilero. Recorren las calles del poblado, danzan, saltan y gruñen. Estos juegos son realizados en las vísperas y durante el día del Corpus Christi, pero no se confunden o mezclan con la celebración de la misa.

Antiguamente los grandiablos tomaban parte en la procesión del día del Corpus; hoy no. Hoy el fin de la misa solemne marca el principio de las festividades populares tradicionales y las comparsas de grandiablos salen en peregrinación a visitar los hogares santeños apenas es restituido a la

iglesia el Santísimo. La danza desarrolla su acción en esta forma. La sala de la casa representa el lugar destinado a juzgar las almas después de la muerte [estas salas han sido preparadas con flores, imágenes y aromas en espera de la visita del santísimo]. (213)

Por otra parte, surgen dos nuevos personajes adversos: el Alma y el Ángel. El Alma viste una túnica blanca, una toca en la cabeza y porta una cruz; el Ángel lleva traje blanco, corona pequeña, un par de alas blancas y un puñal en la mano. Al Alma debe hacerse el recuento de las obras buenas y malas para decidir en la audiencia si debe ir al cielo o al infierno.

En estas escenas hallamos vital similitud con las presentes en *Ángeles Somos*, no solamente en las imágenes y significaciones resaltadas; sino además en la forma escénica rescatada con fines de difusión de determinado credo. La comparsa de *grandiablo* recorre el pueblo llevando música a los vecinos.

Llaman poderosamente la atención las imágenes del ángel y el alma representadas por niños –reafirmamos la conjetura de que parte de la compleja semiosis en *Ángeles Somos* se nutre de las festividades del Corpus Christi– se proyectan las formas festivas, la distinción entre momentos litúrgicos y seculares-laicos y los roles diferenciales en unidad carnavalesca: niños-adultos-varones-mujeres-diablos-ángeles-hombres-almas.



Imagen N° 1
Ángel del juego *grandiablo*. Garay Díaz (212)



Imagen N° 2
Alma del juego *grandiablo*. Garay Díaz (212)



Imagen N° 3
Ángel en Ángel Somos. Villa Olivari. Corrientes. 2006³.

Esta expresión cultural de los *grandiablos* pretende, además, representar la conversión de las comunidades pre-hispánicas e infieles. Esta forma escénica identifica a la figura de los diablos con los pueblos prehispánicos e infieles y a los ángeles, almas y niños con los evangelizadores que triunfan exitosamente.

³ Fotografía. Ramón Gabriel Aguirre.

Por su parte, Ángeles Somos expone la presencia de muchas de las formas festivas y escénicas (re-semiotizadas transculturalmente) que identificamos en las fiestas mayales, en las caminatas de los monaguillos y en las procesiones y representaciones del *Corpus Christi*: niños vestidos de blanco-ángeles y almas- estribillos prácticamente idénticos, meriendas, intercambios, limosnas, canciones, roles diferenciados, símbolos religiosos, caminatas, procesiones, serenatas.

No pretendemos afirmar un orden entre las temporalidades de las prácticas definiendo cuáles de ellas resultan más antiguas o más actuales, tampoco señalar estados edénicos de germinación. Simplemente hablamos de proyecciones y refracciones cronotópicas que evidentemente han retomado de prácticas seculares un conjunto de manifestaciones con el objeto de generar estrategias litúrgicas con fines de evangelización y conversión. Empero, la dinámica del Gran Tiempo provoca, actualmente, un revival neo-secularizador de manifestaciones que han sido marcadamente litúrgicas.

Si bien la extensión geográfica de la práctica de Ángeles Somos coincide significativamente con la expansión del cristianismo en América, creemos que no podemos limitar la germinación de Ángeles Somos a la mera cristianización del “paganismo”.

Como hemos expuesto, consideramos a Ángeles Somos (en las formas de serenata y caminata) resultante del cruce, andamiaje, sincretismo y re-semiotización co-creadora de la cultura, combinándose imágenes del cristianismo, sentidos locales religiosos y seculares, aspectos de la religiosidad (como marco general en el que se inscribe actualmente), percepciones sobre lo vivo y lo muerto, estrategias evangelizadoras, juegos e hilaridad, matrices ideológicas (consuetudinarias e idiosincráticas) quizás no ubicables en el tiempo por parte de los practicantes –justamente por disiparse en el Gran Tiempo humanamente inabarcable.

Asimismo, estas formas rituales culturalmente memorables, en su proceso de resemiotización, han ido actualizando –en un vertiginoso (armonioso) movimiento al futuro– aspectos que se entrelazan fuertemente con las formas de ser-sentir y actuar del pueblo. Las formas discursivas –enredadas en su orden– exponen una complejidad que desborda los márgenes de primigenios intentos evangelizadores: se han vuelto tejedoras de memoria, canciones, comidas, códigos, prácticas secularizadas, danzas y refranes.

Los procesos resemiotizadores de la vida y la muerte fueron delimitando fronteras de sentidos, demarcando espacios de pertenencias y acciones. Serenata y caminata bregan de las dimensiones significantes expuestas con anterioridad, reforman las imágenes del

entramado sincrético y pulen nuevos sentidos y relaciones con la muerte, la rememoración, la fiesta y el convivio. Delimitan territorialidades significantes.

Posiblemente la distinción entre la serenata y la caminata sea (complejamente) la distinción entre las temporalidades y significaciones noche - día / oscuridad - luz / adulto-niño. Terrenos donde se puede (o no se puede) estar-permanecer-percibir-sentir. Esferas de incumbencias, no sólo de edades, sino además de obligaciones, funciones y sentidos en la trama de las relaciones y comunicaciones de la cultura. Hoy día estas fronteras inician un proceso de imbricadas disoluciones: en algunas localidades de la provincia los niños suelen salir al atardecer del 31 de octubre, acompañados por adultos que luego protagonizarán las serenatas. Asimismo, estos niños reiteran su caminata durante el 1 de noviembre por la mañana o la tarde.

Ahora, siguiendo a Herskovits, sostenemos que desmenuzar un sincretismo en rasgos –buscando las culturas de origen– es reducir la viva realidad de un modo de vida a “cosa muerta”, y a lo que sería peor, a componentes carentes de significación. Los elementos prestados siempre sobresalen con aquellos que estaban presentes antes del contacto, como consecuencia de esto, una cultura de orígenes múltiples es diferente de todos los “cuerpos de tradición” que han contribuido a ella. Las dinámicas de la transculturación que hoy se escenifican en estas rememoraciones han oficiado de poderosas creadoras de semiosis-memorias-historias.

Ángeles Somos: la vida de quien ha sido amado, domesticación del sufrimiento, desnudez ante lo sagrado.

Manifiesta Krautsofl que la investigación de las prácticas religiosas induce a un sinnúmero de reflexiones: estamos trabajando con seres humanos que, en la práctica ritual, se hallan sumidos en una posición de *desnudez ante lo “sagrado”*. Proceso que conlleva la externalización de sentimientos, emociones, alucinaciones e íntimas relaciones con las divinidades que concluyen en acciones individuales o colectivas.

La vida de quien ha sido amado resulta una expresión retomada de los trabajos de Barthes sobre *lo neutro*; de alguna forma Ángeles Somos halla eco en lo que el autor ha denominado la memoria no arrogante; estas escenas rememorativas se inscriben en la memoria del amor: la única que se ubica por fuera de la arrogancia. Una memoria que no recurre a monumentos conmemorativos, a testimonios, pero escapa del olvido.

Estas formas configurativas de la memoria realzan nuestra concepción antroposemiótica de la experiencia religiosa, es una memoria que se nutre de la abolición del sufrimiento: recurrencia hacia los efectos del opio en De Quincey, la calma alcioniana, citada por Barthes.

Para el abordaje de la experiencia religiosa ante la muerte del niño y la comprensión de la continuidad de quien ha sido amado, recurrimos a la metáfora de la calma alcioniana. Readaptando los aportes Barthes, entendemos que recordar a los angelitos cada inicio de noviembre fascina, anestesia la (posible) angustia de la (mal) llamada ausencia,

suprime las contradicciones, produce un efecto de inteligencia soberana, una especie de sobrenatural de la conciencia (quizás dos mitos opuestos de la inteligencia): 1) la inteligencia analítica que no ve el conjunto sino que “raspa” poco a poco los detalles, las dificultades: inteligencia del topo = 2) inteligencia panorámica, que resuelve, puede abolir la contradicción (...) ve todos los detalles, pero de un solo movimiento, en un solo tiempo. (225).

Algunos fragmentos de la exposición de De Quincey (1821, en Barthes): *Confesiones de un inglés comedor de opio*, resultarían interesante metáfora de los estados pasionales (placenteros) ante la escenificación del retorno del angelito al poblado:

Me parecía [...] que una tregua garantizaba al corazón el alivio de sus cargas secretas, era un sabbath de reposo, un alivio de las fatigas humanas. La esperanza sembraba flores en los senderos de la vida y se reconciliaban con la paz que reina en las tumbas; los movimientos de la inteligencia se cumplían tan fácilmente como los del cielo –y siempre esa calma alcioniana sobre todas las angustias, esa tranquilidad que, lejos de parecer el resultado de la inercia, parecía el efecto de antagonismos potentes, energías sin límites, reposo sin límites. (224-225)

Por qué recurrir a la fuerza explicativa de la metáfora, Nietzsche remarca que los conceptos nacen de la identificación de lo no-idéntico. De alguna forma el concepto sería la fuerza reductora de lo diverso. Reafirmamos nuestra metodología fundada en un proceso

de humanización ante la cultura, y no en meras traducciones conceptuales y teóricas: un enfoque fundado en meros conceptos y percepciones teóricas nos hubiese llevado a lo que Barthes denomina la reducción del devenir que es lo sensible, la *aisthesis* como la facultad de percibir por los sentidos, por las sensaciones.

Ángeles Somos, como práctica religiosa, nos ha enseñado a –intentar– referir a él por fuera de los andamiajes conceptuales tan añorados de algunas academias. Orientamos las lecturas desde algunos entramados teórico-metodológicos, pero ante el límite de la incompletud sentimos descomponer nuestros paradigmas. Por ello, creemos que estas escenas rememorativas –y sus estados pasionales inherentes– resultan una clara metáfora del desbaratamiento (del des-tejido) de paradigmas bipolares, binominales, dogmáticos.

Desde nuestra percepción antro-po-semiótica de la experiencia religiosa ¿cuáles serían ejemplos de los desbaratamientos referidos?: no podríamos hablar de límites, divisiones exactas y precisas entre los estados pasionales intervinientes en Ángeles Somos, sí de la existencia de fronteras con respecto a otras manifestaciones, como ser el *Halloween*. Apreciamos cómo, en la experiencia religiosa de Ángeles Somos, los binomios que definen a *Halloween* decaen en categorías fuera de los horizontes del sentido de la esta comunidad.

El *Halloween* separa la muerte de la vida, el espíritu de la realidad material, el dulce de la travesura, el susto de la armonía, lo blanco de lo negro. Estas oposiciones paradigmáticas, que producen sentidos de oposición entre dos mundos paralelos: el de los muertos y el de los vivos, se disipan entre los practicantes de las escenas rememorativas de Ángeles Somos; sus practicantes encabezan el desbaratamiento de los sentidos, se disuelven –en esta expresión religiosa– los conflictos entre lo vivo y lo muerto, entre el bien y el mal, entre lo blanco y lo negro, no se elige un término sobre otro, se comparte, se “esquiva el paradigma”.

Las imágenes expuestas exhiben el convivio entre dos cuadros comúnmente opuestos en la vida cotidiana: el diablito y el ángel. Esto no significa que la práctica decaiga en la mera neutralidad de los sentidos o en la indiferencia, sino en intensos estados placenteros, fuertes, inusitados; pues, como señala Barthes, el desbaratamiento requiere una actividad ardiente, candente. Ejemplificamos lo expuesto desde las experiencias fotográficas recavadas en la Serenata del 1 de noviembre por la madrugada.



Imagen N° 4: Diablitos y ángeles en convivio serenatero. Serenata de adolescentes. Villa Olivari. Corrientes. 2008.⁴



Imagen N° 5: Diablitos y ángeles en convivio serenatero. Serenata de adolescentes. Villa Olivari. Corrientes. 2008.⁵

Siguiendo a Citro, consideramos a las manifestaciones involucradas en las *performances* rituales descritas como condensadores de ciertos elementos de la identidad sociocultural de los grupos; pero también como medios para construir y, en consecuencia, transformar o manipular estratégicamente dichos elementos. Referimos de esta forma a los aportes de Turner y Geertz en torno a la capacidad de las *performances* rituales para simbolizar elementos claves de la vida social.

⁴ Fotografía. Ramón Gabriel Aguirre.

⁵ Fotografía. Ramón Gabriel Aguirre.

De esta forma, la práctica de Ángeles Somos promueve la satisfacción de las dudas sobre el estado, situación y condición de los niños difuntos. Percibimos a estas escenas rememorativas como prácticas religiosas debido a que condensan, según nuestra percepción, cualidades cronotópicas relativas, estados placenteros/pasionales ante lo sagrado y experiencias singulares y colectivas significantes.

En relación a los niños difuntos, la memoria no arrogante insta una lucha crítica con los cánones de lo usualmente normal; referimos a la vida desde una concepción que desborda los márgenes de lo bio-físico y se insta en una continuidad más allá de la ausencia física del niño: imagen que perdura memoriosa en facetas subjetivas e intersubjetivas/textotecas inherentes a procesos familiares, amistosos, vitales y relativos.

La abolición de la perturbación (su domesticación) forma parte de un complejo encadenado que recurre, necesariamente, a las formas pasionales descriptas. Éstas adquieren características colectivas y/o singulares que transitan por las diferentes esferas de la comunidad: el mundo doméstico, la calle, la plaza, el cementerio, los espacios propios de la institucionalización estatal, como ser la escuela, la iglesia.

Pero hacia dentro de cada una de estas figuras contextuales se entretejen andamios que pueden generar intensa privacidad dentro de un espacio ampliamente público: citamos el caso de las rememoraciones en los cementerios, la comunidad de tumbas está compuesta por un encadenado de privacidades, de diferenciales modos del morir y de permanecer en este nuevo estado; las configuraciones relativas de los exvotos, las cruces, las formas y los ajuares revelan disímiles gustos privados. Los serenateros que deciden culminar el recorrido con los cantares en el cementerio responden, las más de las veces, a pedidos específicos de algún miembro que siente la necesidad de expresar su memoria no arrogante ante la tumba de la madre, el padre o un angelito conocido.

Resaltamos la recurrente presencia del canto en formas variadas ya sean chamamé⁶ o cánticos religiosos. De esta forma la ofrenda de una canción o el recorrido acompañado de cánticos resultan nodos escénicos de exponer y deconstruir el sufrimiento. Como señala Geertz “claramente, el simbolismo del cántico se concreta en el problema del sufrimiento humano e intenta afrontarlo colocándolo en un contexto de sentido” (101); parafraseando al autor se re-crea un contexto en el cual el sufrimiento puede ser expresado (cantando), generándose una cadena interpretativa entre expresar el sufrimiento –al expresarlo comprenderlo– y, al comprenderlo, soportarlo.

⁶ Tipo de música regional

La imposibilidad de comprender o expresar los sentidos que ocasiona y acarrea la muerte de un niño apelan a lo festivo, a la hilaridad, a lo jolgorioso, al canto buscando un efecto reconfortante; esta búsqueda de lo reconfortante se vería proyectada y refractada en las escenas rememorativas de *Ángeles Somos*. Cantar en serenatas o en procesiones revitaliza año tras año, por medio de las estrofas entonadas, la vigencia, continuidad y presencia de la imagen regional del angelito: ya sea por medio de canciones extraídas de los cancioneros religiosos o de populares producciones folklóricas.

En cualquiera de sus formas se reivindica y se hace alusión a situaciones celestiales, afirmando que el niño está junto a Dios, que ha volado al Cielo, o bien expresando que los niños vestidos de ángeles se vinculan a la Madre María, a los otros ángeles y a promesas de paz y salvación.

Ejemplar de los cantares en las procesiones de los niños:

*“El Ángel vino de los cielos
y a María le anunció
el misterio de Dios Hombre
que al mundo admiró.
Virgen Madre Señora Nuestra
recordando la encarnación,
te cantamos tus hijos todos
como estrellas de salvación”*

De esta forma consideramos que los gustos de los (nuestros) muertos son satisfechos desde las particularidades cronotópicas en las que se encuentran inscriptos; a un angelito correntino se le cantará un chamamé, se depositará en su tumba abundante chipá, sopa paraguaya, pastelitos; junto a los adultos se tomará un *Ka'ay*⁷, quizás con la amada un *Ka'ay he*⁸. Los preceptos se contextualizan sobre la base de instancias socializadoras y creativas de la cultura; de algo sí somos conscientes: nada escapa a (los) tiempo(s) y a (los) espacio(s).

⁷ Del guaraní *Ka'a* -yerba mate- y -agua-, hace referencia a una infusión.

⁸ Del guaraní *Ka'a* -yerba mate- y -agua- *he* -dulce-, en este caso una infusión dulce.

Mirar hacia atrás, mirar lo rostros oscurecidos, cruzar el umbral, desandar (volver hacia atrás) –pisar las pisadas– tocar lo no tocable, dar lo que nunca tendré (o tuve), son formas que se hacen presentes en Ángeles Somos –todas ellas vinculadas a lo sagrado. Los muertos son sagrados, su memoria, pero claramente una memoria proyectiva al futuro, de los niños difuntos se rememora su corta estancia: que pudieron haber sido las relaciones cotidianas socio-culturales o el vientre materno (dos formas de estar y por ende de ser).

Afirmábamos que las memorias se proyectan hacia el futuro, creemos que esta noción encuentra en los entramados culturales co-vividos expresiones metafóricas, imágenes significantes fuertemente marcadas, a saber: no mirar hacia atrás, no mirar lo rostros oscurecidos, no cruzar el umbral, no desandar (volver hacia atrás) –no pisar las pisadas– no tocar lo no tocable, dar lo que nunca tendré (o tuve); son entretreídos rituales –prescripciones escénicas– que inauguran el tránsito que habilita un *continuum*.

Estas expresiones discursivas y metafóricas prescriptivas de las acciones en las escenas rememorativas encarnan normas y valores traducibles a funciones concretas: los ángeles no cruzan el umbral, reciben las ofrendas por fuera de las viviendas, sus rostros no están cubiertos pero no pueden ser vistos por parte de los que reciben la visita (durante la noche las viviendas están a oscuras en espera de los ángeles); en los recorridos de Ángeles Somos no se vuelve hacia atrás, no se recorren dos veces las mismas sendas.

Asimismo, pensar a Ángeles Somos como práctica religiosa nos lleva a considerar lo expuesto por Fabbri (1995, 2000) al identificar en lo religioso una pasión especial, muy particular. Una pasión que se configura sobre una específica discursividad fundada en la fe.

La fe es planteada por Nitrihual Valdebenito desde dos definiciones posibles: a)- la fe permitiría (en un sentido amplio) un estado de reposo dada la tensión constante del ser humano, y b) en un plano más restrictivo la fe entendida desde la religión. Particularmente ampliamos la percepción más allá de las restricciones de la fe cristiana, coincidiendo con el autor en que encasillamientos de esta tipología disminuyen (importantemente) la mirada y acercamiento a otras percepciones de la realidad.

Identificamos en Fabbri la relevancia de la pasión “duda”, pasión considerada como motora de la generación del conocimiento. El autor destaca que las particularidades del hombre lo colocan constantemente ante situaciones controversiales. Respuestas buscadas, decisiones por tomar, caminos por seguir, proyectos, proyecciones, son los espacios de extroversión o introversión en torno a los cuales circulamos diariamente: se plantea entonces que los problemas van desde lo doméstico a lo existencial. Creemos que esta

distinción no debe ser planteada con tanta rigurosidad, como hemos tratado de referir a lo largo de este trabajo; hay andamios que podrían ser llamados como existenciales pero que se encuentran en la vida doméstica de los actores, plantear una distinción de este tipo nos llevaría a nuevas taxonomías que pretenderían distinguir fe/razón –inteligible/sensible-religión/superstición.

Sabemos con certeza que las prácticas llamadas supersticiosas fueron, históricamente, ubicadas en el mundo doméstico, sin profundas sistematizaciones y en contacto con lo pagano y profano. Sin embargo, la satisfacción de una duda, como proceso de constitución de una creencia, encuentra en el mundo del “sentido común” motores e inspiraciones identificables claramente bajo la denominación del estado pasional de fe: una fe que muchas veces no puede ser comprendida creativamente, ni siquiera traducida, debido a que los códigos que la motivan, los caminos que sigue, las prácticas que suscita ahondan en los entramados biográficos de los fieles, en la historia de la comunidad, en la memoria semiótica, en planos de la discursividad fronteriza de lo exótico, en turbaciones relativas.

En consecuencia hallamos en el pensamiento de Nitrihual Valdebenito, y sus lecturas sobre Fabbri, postulados que no condicen con nuestros planteos. Particularmente, no somos fieles seguidores de proposiciones que parecieran ser depositarias de intencionalidades de cristalización. Afirmar que “(1) ante la turbación podemos entrar en un proceso de búsqueda constante, interrumpida sólo con la muerte (escepticismo metódico); o (2) nos detenemos y calmamos nuestras dudas con dogmas inamovibles (religión)” (Nitrihual Valdebenito 107-108) consagra la existencia de sendas que parecieran *fijas, inmóviles*, consideramos que las premisas deberían ser re-visadas ya que parecieran negar la complejidad descrita en la filosofía de Peirce, Derrida, Orlandi: semiosis, fuga de los sentidos, incompletud.

Quizás estas apreciaciones sean aplicables a percepciones sobre la fe, la duda y el creer en las prácticas religiosas consideradas como oficiales. Empero, la fe que interviene en Ángeles Somos trasciende las verdades del dogma de la religión oficial, calma las perplejidades de formas disímiles, muchas de ellas no aprobadas y/o admitidas por las doctrinas clericales.

En estas escenas rememorativas este estado pasional se muestra como ampliamente moldeable por las especificidades de la simbiosis entre duda-creencia-práctica-cronotopo; incorpora prácticas fundadas en la re-vitalización de manifestaciones (comúnmente)

condenables y no deseables: cánticos y serenatas a la muerte de los niños, comidas en los cementerios, percibir en el niño vestido de ángel la presencia del alma del muerto (condenable principio de la posesión), esperar la vivita del difunto, confeccionarles comidas y brindarles bebidas, cargar una cruz en el recorrido. Resultan imágenes posibles debido a constituir formas pasionales/de fe relativas y traducibles a un lenguaje que necesariamente nace de lo cotidiano, que claramente remite a una dimensión existencial, pero que no se fracciona del mundo llamado del sentido común.

Esta es una fe que no se rige por la trilogía cielo-purgatorio-infierno; re-modela, re-estructura y re-enseña que estas lógicas de sentido decaen en cristalizaciones normativas muy rígidas; por ejemplo: la consagración de los angelitos –su existencia– ha debatido claramente la posible veracidad de la hipótesis teológica del limbo de los niños -hoy desacreditada por la propia Iglesia.

Hipótesis teológicas o dogmas, para la fe en torno al angelito no había posibilidad alguna de que un niño morase en un limbo. Desde esta fe, que podríamos llamar *fe fronteriza*, a un niño no se le podría negar la visión beatífica (por su simple/compleja condición de niño). La *fe fronteriza* es como un estado pasional relativo que incluye los sentidos cronotópicos y creativos de estamentos que muchos consideran residuales.

Entendemos que aludir a algo como “LA FE” (como si fuera EL DIOS) solo sería posible en términos conceptuales con pretensión de explicación (recordemos que la explicación apela a una sola voz). La *fe fronteriza* es 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. El estado pasional de la fe católica, occidental, *logocéntrica* ha pretendido imponerse sobre otras, esta imposición negó (y niega) el revival y estado de vitalidad creativo de otras formas de expresar el candor de lo religioso: pero en las fronteras ellas siguen respirando.

© César Iván Bondar

Bibliografía

- Almarales Diaz, María José. “Ángeles somos al Halloween venimos. Tensiones culturales en Barranquilla” Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2004. Inédito.
- Álvarez, Gregorio. *El tronco de oro folklore del Neuquén*. Argentina: Editorial Pehuén, 1980. Impreso
- Ardoino, Jacques. *Pensar la educación desde una mirada epistemológica*. Serie Los documentos 13. Buenos Aires: Ed. Novedades Educativas, 2005. Impreso.
- Bajtín, Mijail. *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus, 1989. Impreso.
- Barthes, Roland. *Lo Neutro: Notas de Cursos y Seminario en el Collège de France 1977-1978*. Siglo XXI Ediciones. México. 2004
- Beuchot, Mauricio. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso
- Bondar, César Iván. *La muerte (re)memorada. Lecturas antroposemióticas sobre la (re)memoración de los niños difuntos, Villa Olivari, Alemania: EAE, 2011. Impreso.*
- Citro, Silvia, comp. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Argentina: Ed. Biblos, 2010. Impreso.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. México: Siglo XXI. 1998. Impreso.
---. *Dar la Muerte*. España: Paidós. 2006. Impreso.
---. *Cada vez única, el fin del mundo*. España: Pre-textos. 2005. Impreso.
- Fabbri, Paolo. *Táctica de los Signos*. Barcelona: Gedisa, 1995. Impreso.
---. *El Giro Semiótico*. Barcelona: Gedisa, 2000. Impreso.
- Frazer, James George. *La Rama Dorada*. Madrid: FCE, 1980. Impreso.
- Garay Díaz, Narciso. *Tradiciones y Cantares de Panamá*. Panamá: s/d. 1999. Impreso.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Editorial GEDISA, 1987. Impreso.
- Herskovits, Merville. *El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. Impreso.
- Harmand, Jacques. “La ideología de los hombres del norte: el celta y el germano”. Châtelet, F. y Mairet, G. ed. *Historia de las Ideologías. De los faraones a Mao*. Francia. Ed. Akal. 2008. Impreso.

Krautstofl, Elena María. *San la Muerte. Expresión mágico- religiosa de una autoctonía Misionera*. Misiones: Ed. Universitaria, UNaM, 2002. Impreso.

López Breard, Miguel Raúl. *Devocionario Guaraní*. Santa Fe: Editorial del Libro Colmegna, 1983. Impreso.

Nicolaÿ, Fernando. *Historia de las creencias supersticiones, usos y costumbres*. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1904. Impreso.

Nitrihual Valdebenito, Luis Alejandro. "Acercamiento Semiótico a la fe como pasión". *Revista AdVersuS*. V 10-11. 105-119, 2007. Impreso.

Turner, Victor. "Símbolos en el ritual ndembu", 21-52. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980. Impreso.