

El hueso del angelito y el culto a San La Muerte Experiencias del Nordeste argentino y Sur del Paraguay

César Iván Bondar
Universidad Nacional de Misiones
Argentina

Ponencia presentada en el Coloquio de costumbres y fe. Estudios sobre el imaginario devocional desde la religiosidad popular, 13-15 de 2023, modalidad virtual.

Introducción

Con el texto expuesto a continuación pretendemos aportar a la descripción y comprensión de parte de la imaginación religiosa¹ del Nordeste argentino y Sur del Paraguay, atendiendo principalmente al presente etnográfico. En lo que respecta a la Argentina puntualizamos en las Provincias de Misiones, Corrientes y Chaco, en el Paraguay se toman como referencia las poblaciones del Sur de la Región Oriental. Nos proponemos explorar las relaciones existentes entre el hueso del angelito y su uso ritual mágico-religioso en dos casos puntuales (a) la utilización en la talla de la imagerie del San La Muerte y (b) su valoración como poderoso talismán más allá de haber sido, o no, esculpido con la forma del Santo. Consideramos que este último caso resulta parte del camino que permite aproximarnos a una parcialidad de los complejos procesos de traducción, apropiación y actualización de sentidos por los cuales pudo haber atravesado la noción de reliquia devenida básicamente de la impronta católica.²

Para el tratamiento de esta problemática se ha realizado trabajo de campo entre población de credo católico; priorizando el método etnográfico se instrumentaron entrevistas en profundidad a devotos y santeros, observaciones con diversos grados de participación, registros en diarios y notas de campo. Cabe destacar que el trabajo de campo relacionado a

¹ Retomamos la noción de “imaginación religiosa” de los trabajos de Álvarez Santaló, Buxó i Rey y Rodríguez Becerra (1989)

² Para acercar al lector al tratamiento de un caso que nos permite vislumbrar el mestizaje entre el culto cristiano de las reliquias, reafirmado en el Concilio de Trento, y el imaginario en torno a la adoración de los huesos de viejos chamanes tupíes se recomienda la lectura de Castelnau-L'Estoile (2011). Resulta relevante lo señalado en torno a la distinción, pero convivencia, de la hechicería fundada en el hueso y el culto a las reliquias; con la salvedad de que las “creencias indígenas en el poder de los huesos y la práctica cristiana de las reliquias no se confunden totalmente. (...) los indios (...) no compartían la creencia de los cristianos según la cual, los huesos milagrosos podían fragmentarse casi al infinito y conservar su poder” (Castelnau-L'Estoile, 2011, pp. 246-247)

las prácticas funerarias en torno al angelito se instrumenta desde 2006; en lo que respecta a la indagación sobre el San La Muerte se profundiza desde 2012.

En este periodo de trabajo advertimos un conjunto diverso de valoraciones y construcciones sobre la imagen regionalizada del angelito, pero nunca imaginamos que estaríamos en la superficie de expresiones mucho más complejas. El deslumbramiento se ha desencadenado producto del testimonio de varios informantes que aseguraban que muchos santeros y curanderos de la zona *“hacían de las suyas”* utilizando huesos de angelitos; justamente como talismán o tallando una pequeña imagen del San La Muerte.

Algunas referencias que ahondan en la problemática de la utilización de los huesos de criatura fueron expuestas brevemente en Nicolay (1904), Miranda Borelli (1977), Zarratea (1981), Jijena y Alposta (1992), Vera (1995), López Breard (1983, 2004), Wilde (2009), Galeano Olivera (2012). Más recientemente Krautstoft y Bondar (2013) retoman estos aspectos y advierten sobre las imbricadas relaciones que se tejen y des-tejen en lo que respecta a las prácticas de la religiosidad, espiritualidad y estados pasionales de fe devenidas de complejos procesos mixturados y sincréticos; así trabajan no solamente la talla del San La Muerte en hueso humano, sino además la incrustación, tatuajes, altares y celebraciones. Igualmente, en Bondar (2013b), al recuperar la problemática sacrificial en el “caso Ramoncito” en la Provincia de Corrientes, se introducen algunas consideraciones en torno al uso ritual del hueso de criatura como poderoso talismán protector.

Son variadas las referencias sobre los usos rituales de los huesos de animales y de humanos en diversos sistemas de creencias. Trátese de cornamentas, partes del esqueleto, como instrumentos musicales, pulverizados en brebajes y ungüentos, pendientes del cuello, labios, orejas como amuletos u ornamento aspectos que se han asociado a los universos de la magia, la brujería, la hechicería o el chamanismo, o bien la imagen sacralizada de la reliquia que motiva la conservación completa o parcializada del aparato óseo de los santos, mártires, héroes u otros jefes espirituales; vigente en las culturas pre-colombinas, pero difundida con más fuerza de la mano del Catolicismo.

Así hallamos registros de la época colonial mexicana donde constan referencias sobre la utilización de tierra de cementerio y huesos pulverizados de muertos para hechizar a las víctimas. Del mismo modo en la zona bajo estudio el uso de los huesos de los chamanes, la

hechicería fundada en el *kangué*³ (hueso), posee importante presencia en la Etnohistoria, la Antropología y en los testimoniales de enjuiciamiento por prácticas oscuras; enjuiciamientos a los que fueron sometidos algunos guaraníes luego de la expulsión de los Jesuitas. Se pueden encontrar reseñas en Rípodas Ardanáz (1982), Krautstoftl (2002), Wilde (2009) y la documental del Archivo General de la Nación, Argentina.

Sobre el honramiento de los esqueletos de chamanes Castelnau-L'Estoile (2011) señala cómo Montoya se percata sobre la adoración de estos huesos en lugares ocultos por los tupíes “Los chamanes vivos usaban los huesos para comunicarse con los espíritus de sus difuntos predecesores (...) Encontramos allí combinados el culto rendido a los huesos de un poderoso chamán, la dimensión del secreto y la voluntad de no deshacerse de ellos” (Castelnau-L'Estoile; 2011, p. 239).

El hueso aparecerá además como elemento relevante y central en variados mitos cosmogónicos. Por ejemplo, el imaginario del México precolombino narra cómo Quetzalcóatl bajó al inframundo para buscar los huesos de los antepasados, huesos que se encontraban en custodia de Mictlantecuchi. Habiendo librado varias pruebas Quetzalcóatl regresa con los huesos, éstos fueron molidos por Quilaztli y mezclados con sangre dando origen a los mortales.

Por su parte el Génesis bíblico relata cómo del hueso de la costilla de Adán, Jehová Dios, crea a la mujer “21 (...) mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. 22. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer (...) 23. Dijo entonces Adán Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne...” (Génesis. 21, 22, 23).

Como hemos referenciado en los primeros párrafos el uso ritual del hueso ha sido registrado en variadas circunstancias, como breve consideración destacamos lo señalado por Olsen (1980, en Martí, 2003, p. 315), a saber “algunas creencias de los indios sudamericanos otorgan poderes especiales a los pájaros por su posibilidad de atravesar dos mundos diferentes, el cielo y la tierra (...) por ese motivo también se construyen muchas flautas con los huesos de estos animales”. Pero esta particularidad es solo un detalle mínimo, ya que también

³ Siguiendo los aportes de González Torres (2012) para la referencia a ciudades, pueblos o lugares se conservará la forma tradicional de escritura del guaraní. Las citas de documentos en guaraní se realizarán en forma textual. Ahora bien, en el caso de las palabras que NO identifiquen lugares, ciudades, pueblos o NO sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí reunido en Montevideo, Uruguay, en 1950. De allí data un alfabeto de acuerdo con la fonética internacional; por ejemplo, escritura tradicional *Cangue*- nueva *Kangue*, tradicional *Payé*- nueva *Paje*, tradicional *Curundú*- nueva *Kurundu*.

constata casos de instrumentos hechos con huesos y piel humana, como ser flautas de fémur o sonajeros con huesos en pequeños trozos; detalles registrados en las tradiciones precolombinas de América del Sur, como en África Negra.

También Nicolaÿ (1904) señala como en algunas tribus del mar de las Indias el fallecimiento de un niño presenta particularidades diferenciales. Luego de los rituales de entierro, habiendo transcurrido un tiempo prudencial, los padres ejecutan el *tito-latnga* o danza del llanto y se despojan del luto. Exhuman el cuerpo del niño y extraen cuidadosamente sus huesos, éstos se dividen en fragmentos y se forma un collar; “el cráneo, pintado de *amarillo*, es envuelto en una red, y la madre se lo cuelga en el cuello” (Nicolaÿ, 1904, p. 161)

Del mismo modo observamos en los archivos del Museo de Antropología Médico-Forense, Paleontología y Criminalística como

Los indios guaimíes y en general las tribus del Occidente de Panamá, como también muchas tribus de indios norteamericanos, dejaban a sus muertos en plataformas construidas entre los árboles o en la selva expuestos a la descomposición rápida o a la acción de insectos y animales carnívoros (...) Volvían a las semanas calculando que sus huesos estarían ya limpios y entonces los recogían, limpiaban y guardaban en una olla de barro que enterraban haciendo una fiesta en honor al difunto en la que corría la "chicha" fermentada de pixvá (Gullielmautlis). Algunas tribus pintaban los huesos de achiote, la substancia oleaginosa que producen las semillas de la Bixaorellana y que representa la sangre y la vida.⁴

Sobre los aspectos señalados Poenitz (2012) expone que entre los guaraníes el culto a los muertos estaba íntimamente ligado a la idea de la Tierra sin Mal o la vida después de la muerte. Así Cadogan (1959) reseña el proceso mediante el cual el cadáver era enterrado en posición fetal dentro de una tinaja de cerámica; una vez descompuesta la carne se extraían los huesos y se los guardaba esperando la resurrección. Señala Combès (1987, en Castelnau-L'Estoile, 2011, p. 243) que esta particularidad no debe nada a la cristianización, “y por lo tanto debe ser comprendido como un elemento del profetismo tupí guaraní, de la búsqueda de la tierra sin mal”.

⁴<http://www.gorgas.gob.pa/museoafc/loscriminales/funerarias/cuerpos%20incorruptos.html>

Mitos cosmogónicos, ritos, hechicería dan cuenta de como el hueso, y algunas partes del cuerpo humano, dejan de estar encapsulados en los anaqueles de la Anatomía y se instalan en una compleja urdimbre que, a los intereses de esta investigación, no pueden abstraerse de las prácticas mágico-religiosas de los pueblos.

De la complejidad que nos convoca recortamos, con fines exploratorios y descriptivos, la relevancia adjudicada al hueso de criatura o angelito y su relación con parte de la imaginación mágico-religiosa de la zona bajo estudio.

Sobre las imágenes del angelito y el San La Muerte

Señala Bondar (2012a, 2012b) que el angelito es concebido como el niño que fallece a corta edad; que ha sido librado del pecado original por medio del bautizo oficial o bien por “agua del socorro” y al no poseer pecados regresa al Cielo junto a Dios. De esta forma tendremos ángeles bebés 0 a 5 años, ángeles loros 5 a 7 años (siendo aquellos que manejan el lenguaje articulado, pero no pueden discernir si dicen cosas malas o buenas –solo repiten/imitan-) o bien ángeles niños 8 a 11 años en los varones y hasta 12 en las niñas. Actualmente, en el imaginario popular, esa última fracción etaria ya no es comúnmente referenciada, siendo identificada en algunas comunidades rurales del interior del Paraguay (Bondar; 2013a)

De este modo, luego de la muerte del niño, se desencadena un complejo abanico de prácticas que hemos descripto en Bondar (2011, 2012a, 2012b). Así, es creencia generalizada que desde el momento de la muerte del niño la familia y los deudos cuentan con un angelito en el Cielo quien velará por su cuidado y prosperidad, del mismo modo los dolientes podrán pedir por su protección.

En la figura popular del angelito podemos apreciar la persistencia de una imaginación religiosa devenida de la conquista católica en América que se mixtura y monta sobre las precolombinas. El eje directriz del imaginario sobre el angelito resulta la idea de la supervivencia de un elemento no-perecedero, la creencia en la existencia de una sustancia inmortal que proviene del contacto directo con lo sobrenatural y que al momento de la muerte del niño regresa a ese estado original el Tercer Cielo.⁵

⁵ “Analizando la tradición judeocristiana podemos identificar que el Cosmos se organiza en niveles de creciente abstracción, sacralidad y progresiva lejanía de lo humano. Algunas versiones hablan de hasta siete niveles, pero la versión más difundida presenta tres niveles o Cielos. El Primer Cielo estaría representado por lo que contiene la Atmósfera (hasta donde vuelan las aves, lo observable a simple vista); el Segundo Cielo por el Universo que contiene a la Tierra (hasta este Cielo el Hombre puede ambicionar experimentar). Dios ha creado estos Dos

Sin detenernos en esta particularidad deseamos señalar que en el esquema religioso de las comunidades prehispánicas de la zona bajo estudio el niño, anunciado en sueños-como palabra soñada, toma lugar en el vientre de la madre enviado directamente por la divinidad, estado de pureza al que regresaba si se produce su muerte prematura. Esta idea de la inmortalidad, señala Cadogan (1959), es propia de las comunidades guaraníes siendo uno de los pilares sobre los cuales se monta la evangelización cristiana (asimismo la noción de resurrección vinculada a la conservación del hueso ligada a la Tierra sin Mal). Actualmente, entre los informantes entrevistados en Misiones, Corrientes, Chaco y el Sur del Paraguay, se considera que el niño que fallece a corta edad, no habiendo podido pecar, es depositario de una misión trascendente y ha sido enviado entre los vivos para que estos tuviesen un mediador directo ante Dios.

Igualmente, todo el encadenado de prácticas funerarias vigentes en el condensado del catolicismo popular o universo de la piedad popular⁶ velorios, inhumaciones, ofrendas, memoraciones; dan cuenta de haber sido introducidas/superpuestas por la conquista entre/sobre la población originaria y que devienen de la convivencia de otros arcaísmos que ya en tierras europeas se combinaban con el pasado mágico-supersticioso del catolicismo.

Este angelito será visto como el “abogado”, protector de la familia y los demás deudos. Es aquí donde el angelito inicia sus cruces con otro referente de la cultura regional; el San La Muerte. Como hemos señalado esta cualidad de protector hace al angelito adjudicatario de la categoría de “abogado”; del mismo modo que el San La Muerte lo será para su devoto⁷ (Krautstoftl y Bondar, 2013).

Antes de avanzar sobre estas con-vivencias nos detendremos brevemente en especificar algunos detalles sobre el San La Muerte. Señalan Miranda Borelli (1977) y López Breard (1983) que la creencia en San La Muerte, en la Argentina, se expande con más fuerza en las

Cielos, pero habita en el Tercer Cielo desde donde ha dirigido la creación. En este Tercer Cielo moran los ángeles, los seres celestiales y se goza de la visión beatífica “San Pablo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo, hasta los más grandes misterios de Dios y, precisamente por eso, al descender, es capaz de hacerse todo para todos” (cf. 2 Co 12, 2-4; 1 Co 9, 22). Los niños difuntos ruegan por sus dolientes desde el Tercer Cielo, junto a Dios y los demás ángeles...” (Bondar; 2012c. p. 21)

⁶ Atendiendo a lo expuesto en el documento del Episcopado Latinoamericano de Puebla, 1979

⁷ Sobre el Santo Abogado ra'anga señala Ronaldi (2012, en Duarte Cazó, 2012, p. 25) que “Antiguamente los abogados se mandaban realizar de “KampanaJekakue” - restos de campanas de iglesias- “ipoderosovehãgua”. Pequeñísimas imágenes se hacían y se colocaban bajo la piel, como santo abogado protector. Las personas que poseen este tipo de “Kurundu” suelen ser inmunes a las balas y hasta a todo tipo de adversidad que se le pueda presentar; y les cuesta morir, fallecen una vez que se quite o les quiten su santo protector, “ipoderosoite-reirupi””.

provincias del Nordeste Argentino, asimismo en la República del Paraguay y Brasil. Etnografías más recientes como las de Krautstofil (2002) y Krautstofil y Bondar (2013) corroboran estas afirmaciones y dan cuenta de la reciente extensión de esta creencia a las regiones Centro, Noroeste y Sur de la Argentina. En esta diversidad de contextos la creencia en el San La Muerte adquiere formas recurrentes de manifestación, hallamos altares en espacios domésticos, ya sean públicos o privados, oratorios a la vera de las rutas y caminos u oratorios de mayor porte –a modo de Capillas- por ejemplo, los vigentes en las Ciudades de Posadas (Misiones), Barranqueras y Resistencia (Chaco), *CaábíPo’ý* Empedrado (Corrientes) e *Ita* (Paraguay), entre otros. Del mismo modo la veneración al Santo se expresa llevándolo a modo de amuleto, incrustado debajo de la piel o tatuado (Krautstofil y Bondar, 2013)

Cabe destacar lo expuesto por Ronaldi (2012, en Duarte Cazó, 2012) atendiendo a su riqueza descriptiva y poética

Kovaha’e santo de los santos, señor de la buena muerte; cuentan que él no es el culpable de la muerte, siempre oíalgún motivo para morir (enfermedades, accidentes, etc.). Dios le envía a “llevar” ha’endaha’ei motivo, ha’eÑandekararemimbounte. San La Muerte es un santo abogado poderosísimo para todo lo que uno quiera obtener (dinero, pareja, poder). La cuestión es no fallarle. A este Santo se lo tiene detrás del nicho, aunque ova, ova. Su imagen suele aparecer en la esquina de las habitaciones. Su imagen está representada por una calavera con una guadaña y una bandera “oveveroibanderaouoporoguerahavo”. Cumplir con San La Muerte he’ise Rezarle, prenderle velas todos los viernes; y un respeto absoluto a la muerte. (Ronaldi, 2012, en Duarte Cazó, 2012, p.26)

Son variadas sus denominaciones, entre las más comunes se mencionan Señor La Muerte, Señor de la Buena Muerte, San La Muerte, San Justo, Nuestro Señor de la Muerte o Señor San La Muerte (López Breard, 1983, p.18), del mismo modo refiere Krautstofil (2002, p.15) al Señor la Muerte, San la Muerte, Señor de la Buena Muerte, Señor de la mala Muerte, San Esqueleto, o Capitán de la Muerte en González Torres (2012). Por su parte Miranda Borelli (1977, p. 56) resalta que hay denominaciones propias del Paraguay como ser San Esqueleto u *Oyucaba* (o *Ayucaba*); según los registros del autor la expresión referiría a “el que mata (...) *Carai Oyucaba* sería el Señor que mata” (p. 56). Una de las denominaciones muy

difundida en la zona guaranítica suele ser “la *cuña pirú jhamondá* (la mujer flaca y ladrona)” (p.56); en el caso de Corrientes se cita la denominación Señor del Tránsito y en Chaco San Severo de la Muerte. Asimismo, se lo denomina *Paje*.⁸

La imagen del Santo, sin importar su denominación, está representada por un esqueleto,⁹

en algunos casos lleva una guadaña y en otras una lanza al primero se le denomina ‘de la buena Muerte’ y al otro ‘de la mala Muerte’ (...) Algunos llevan manto negro, como simbolismo ligado al culto de la muerte, encontrándose con guardas moradas en la capa [también capa y manto de color rojo] (...) otros tienen como atributos coronas y tronos confeccionados en metal blanco, plata u oro, (López Breard, 1983, p. 19).

El tamaño de la imagen es variado, actualmente hemos registrado imágenes de escasos milímetros hasta aquellas que llegan a los 2 metros de altura. Se lo observa de pié, sentado sobre un Mundo, en un trono, en cuclillas; el material de confección es diverso en madera de palo santo, naranjo, cedro, ruda, en metales como plata, oro, también en plástico, yeso, arcilla, hueso de animales o humano. Expone López Breard, (1983), citando la entrevista realizada a un informante de 78 años del Paraje *Cambiretá* del Departamento de Ituzaingó, Corrientes, “que para ser más milagroso [el Santo] deberá profanarse la sepultura en día ‘viernes’ por la noche [para extraer los huesos para la talla]; [o bien] en plomo de bala extraída, si fuera posible del cuerpo de algún asesinado” (p.19).

⁸ Refiere López Breard (2004:263) “PAYE. En la nueva grafía PAJE. Amuleto, talismán, sortilegio, conjuro. Antiguamente el término se usaba para designar al hechicero de la tribu”

⁹ “Están las que tienen al “Santito Esqueleto” en posición fetal; en otras se encuentra sentado con la barbilla apoyada en las manos y los codos apoyados en las rodillas, parecidas a la estatua del Pensador de Rodin, con una guadaña a su espalda; también está la que es solo un esqueleto con una guadaña en su costado derecho (si está en el lado izquierdo es igual) otras veces está el esqueleto con una capa, esta puede ser de color negro, blanco o rojo punzó...” <http://es.scribd.com/doc/111897642/San-La-Muerte>.

Figura N°1 Tallas del San La Muerte en hueso humano.
Tallador-santero Aquiles Copini.
Estas imágenes son dispuestas en los altares.



Fotografía César Iván Bondar. Agosto de 2013. Corrientes.

Figura N° 2 Tallas del San La Muerte en hueso humano.
Tallador-santero Aquiles Copini. Frecuentemente estas imágenes son utilizadas
como amuletos, el devoto las lleva como colgante, en los bolsillos, carteras, etc.
En el caso de las circulares son usadas como anillos.



Fotografía César Iván Bondar. Agosto de 2013. Corrientes.

Se lo celebra en el mes de agosto en diversas fechas dependiendo de la Provincia o la tradición de la familia que lo alberga, hemos registrado fiestas en las fechas 8, 13, 15 y 20 de agosto.

Se refiere en López Breard (1983, 2004), Miranda Borelli (1977), Krautstofl (2002) y Krautstofl y Bondar (2013) que el poseedor de esta imagen tendrá atributos sobrenaturales que variarán desde la suerte en el juego, en el amor, en los negocios, saldrá exitoso de los pleitos, de los juicios y principalmente estará protegido en las situaciones donde la vida esté en riesgo. Este atributo de protector, retomando lo que hemos señalado párrafos atrás, lo constituye en “abogado” de su portador.

De esta forma la denominación de “abogado” resulta una cualidad compartida entre el angelito y el Santo, ambos serán protectores y defensores. Pero nos convoca vislumbrar la mixtura entre el angelito y el Santo más allá de la denominación de “abogado”; y la hallamos en la eficacia que otorga al San La Muerte el haber sido esculpido en el hueso de un angelito.

Como se expone en Krautstofl y Bondar (2013), en el caso del uso del hueso del angelito, podemos señalar que las tallas de la imaginería del San La Muerte suelen realizarse en la clavícula o del cráneo del angelito (siendo unas de las pocas piezas óseas que se conservan en el tiempo debido a la corta edad del niño). Sobre el caso señala Romero (s/d citado en Miranda Borelli, 1977, p. 101) que “debe tenerse en cuenta muy especialmente si es hueso humano que sea de ‘niño varón u hombre de averías’, o como exponen Jijena y Alposta (1992) puede ser de hueso humano (falange de niño muerto después del bautismo).

Sobre este uso ritual y eficacia del hueso humano, a nivel regional, se menciona que “igual precaución hay que tener con el Payé fabricado con hueso de muerto, preferentemente de criaturas infieles, es decir, sin bautizar, pulverizado, mezclado con cera y colocado furtivamente debajo del mantel del altar para que quede consagrado durante una misa” (Jijena y Alposta, 1992, s/d), estas estrategias de bendición del *paje* se encuentran trabajadas y referenciadas con claridad en Miranda Borelli (1977) quien desarrolla algunas de las “artimañas” que utilizan los santeros y devotos con el objetivo de garantizar que su Santo posea la bendición, preferentemente, en siete iglesias distintas.

Por otra parte, el sitio “Santuario Jardín de San La Muerte”, uno de los reconocidos en la zona bajo estudio, expone sobre los materiales de confección. Se menciona que los materiales que

utilizaban los indios Tupí Guaraní, era de madera blanda que abunda en la zona como ser naranjo, palo santo o de “curupí”. Algunas veces se realizaba la imagen de un plomo derretido de una bala extraída a “punta de facón” de una persona que haya sido asesinada, otras veces lo hacen de plomo simplemente; también se realiza en arcilla que es cocinada en Viernes Santo; según dicen los más poderosos por su fuerza milagrosa es la que se hace con huesos humanos, especialmente de los huesos que conforman las falanges, antiguamente eran de especial predilección por los devotos del Santito, nacer el amuleto-payé de una falange de un niño que hubiese fallecido y que este haya sido bautizado.¹⁰

Muchas curanderas de la provincia de Corrientes y el Paraguay han corroborado la idea de la eficacia simbólica (extra) adjudicada al San La Muerte esculpido en el hueso de criatura. Un caso nos ha llamado especial atención, una curandera de 89 años nos “paseaba” por su altar mientras describía cada una de las imágenes que acompañaban esos nueve escalones de Santos; pequeña, casi perdida en una multitud de dioses se encontraba una imagen diminuta de color blanco

esa es el Santito (...) sí, el que le dicen el San La Muerte, el de la Buena Muerte (...) ese está hecho de un hueso de criatura, ese era mi nietito (Mujer, 89 años, Corrientes. Entrevista realizada por el investigador)

La mujer de avanzada edad nos confiaba que “su” San La Muerte se encuentra tallado en el hueso de un angelito, en el hueso de un nieto fallecido. El cuerpo del niño, al estar depositado en una tumba que conserva el cajón sobre la tierra, en un pequeño cubículo con puerta de vidrio, ha sido de fácil acceso para la extracción de uno de los huesos. El niño, fallecido a los 6 años de vida, hoy forma parte del altar de su abuela. Ésta remarca que un Santo de estas características solo puede ser utilizado en causas nobles, puras y de bien.

Del mismo modo la mujer conserva los paños envejecidos que año tras año ha ido remplazado de la tumba de su nieto cada 1 de noviembre. Los paños, en pequeños trozos,

¹⁰<http://www.sanlamuerte.net/slm/amuleto.htm>.

son utilizados para el “vencimiento” (curación) de determinados “males” como *empachos* u *ojeos* (*mal de ojo*).¹¹

Otro de los casos lo hallamos en la zona periurbana de la ciudad de Encarnación, Paraguay. En este caso un hombre de 80 años nos deleitaba con unos compuestos a la Virgen, que según exponía eran de su autoría. La pregunta recurrente en las entrevistas había sido ¿cuáles son los Santos que pueden acompañar a esa Virgen?, entre el complejo listado se menciona al Santo de la Muerte que suele estar “custodiado” u “avalado” por los “referentes” del santoral oficial. Este hombre de 80 años extrae de su cuello una cadena de oro de la cual pendía una pequeña talla del Santo

esta me dio mi abuelo, de su abuelo mismo... be... me decía que era del hueso de mitai (...) medio roto ya (...) por los paje que te hacen, él [El Santo] recibe y rebota (Hombre, 80 años, Paraguay. Entrevista realizada por el investigador)

La cita resulta un poco compleja de ser comprendida para quienes desconocen el contexto y los modismos lingüísticos locales, por ello aclararemos algunas referencias. El informante expone que esa imagen ha sido heredada de su abuelo quien la recibe de su padre –bisabuelo del informante–, agregó que este hueso había sido adquirido en el campo de batalla de la Guerra Grande (Guerra de la Triple Alianza).

Habiendo encontrado a un niño muerto, con su cuerpo parcialmente incinerado,¹² el dueño primigenio de la imagen extrae un trozo de hueso del cadáver del niño y encarga a un conocido santero la talla del Santo; imagen que sería consagrada para proteger al portador en la situación bélica que se encontraba viviendo. La cadena de herencias llega hasta el

¹¹Menciona López Breard (2004, p. 247, Segunda Columna) que “se ojean las personas, los animales, las plantas y el causante de tal daño casi siempre es el hombre que sin querer por el poder de su vista, otras veces por su estado nervioso o de cansancio, produce este efecto que enferma, desanima, acarrea mala suerte (...) es el daño que una persona puede ejercer sobre otra con sólo mirarla”. Según Castelli (1995) este mal reconoce “diferentes grados y afectaba en modo especial a los niños pequeños y de delicado temperamento, atribuyéndose principalmente a las mujeres las potencias dañosas (...) en algunos el aojamiento era corolario de “su mala intención, envidia, rencor, o sugerencias demoníacas, y en otros, efecto de una predisposición congénita o accidental o de cierto estado fisiológico (ciclo menstrual) femenino. (...) para combatirlo se ensayaron distintos medios entre los que los talismanes e invocaciones (...) ocupan un lugar importante” (Vittori; 1977, pp. 25-28)” (Castelli, 1995, pp. 304-305)

¹² Nótese la similitud entre los relatos del informante y los registros del interrogatorio a Sayai (SM Loreto [1777-1781], en lo que respecta al hallazgo del cuerpo del niño muerto y la extracción del hueso.

informante, siendo su “custodio” actual la llevara “*hasta la muerte mismo...verdá*”(Hombre, 80 años, Paraguay)

*Sobre el hueso del angelito comokurundu.*¹³

Se menciona en Krautstofi y Bondar (2013) que otro de los registros que ubica al hueso de la “criatura” contra la protección de los males la hallamos en las declaraciones de Mathias Mendoza citadas por Wilde (2009). El autor retoma el material proveniente de los interrogatorios a los indios acusados de hechicería en la zona bajo estudio

se le interrogó a propósito de lo que se le había encontrado en la casa un mate y una “cajeta de aspa” con varios ingredientes conteniendo un hueso de “pierna de criatura” y dos cascabeles de víbora. Mendoza dijo que el hueso lo había recibido de su compañero Don Esteban Sayai “para que todos le quisiesen bien, y nada le tuviese entre ojos” (Wilde, 2009, p.248)

Agregan los autores que el uso de este hueso como protector queda afirmado en la declaración de Sayai (SM Loreto [1777-1781], en Wilde, 2009) quien señala que luego de obtener el hueso de una criatura muerta (que estaba siendo devorada por un perro), lo asó y envolvió en unas hojas de árbol, guardándolo y amarrándolo a la camisa que llevaba puesta.

Narran algunos informantes que no sólo el hueso del angelito poseería esta fuerza talismánica, sino además su dedo meñique que debe ser extraído en el contexto ritual del velorio mediando un “mordisco” del interesado/a o santero/a. Este dedo, guardado celosamente, será un poderoso *kurundu*. Sobre ello señala Galeano Olivera (2012, en Krautstofi y Bondar, 2013; s/d) que

El dedo meñique del angelito sirve de amuleto (kurundu). Existe una tradición muy particular que consiste en cortarle el dedo meñique al angelito y usarlo como

¹³ Del Guaraní Kurundu, s. Talismán, cualquier cosa a la que se le atribuyen virtudes poderosas, designa un amuleto que se coloca debajo de la piel para tener poderes sobrenaturales. Expone López Breard (2004) que el Kurundu “es el amuleto, el talismán (...) Ej. San la Muerte, hecho en hueso de cristiano muerto en pelea, para hacerse inmune a las balas (...) Se le atribuye virtud sobrenatural para alejar algún daño o peligro. Llévase comúnmente pendiente del cuello, en una bolsita (...) hasta debajo de la piel, por incisiones hechas expreso” (p. 172)

“abogado”. Para ese efecto, se práctica un corte preferentemente en la parte superior del brazo y se incrusta el dedito del angelito; que, hablando mal y pronto, “blindará” a su portador de todo lo malo, hasta de la muerte. Existen muchas historias o casos que cuentan que quien porta el dedito del angelito no podrá morir mientras no se le extirpe el “abogado” o sea el dedito (s/p)

Del mismo modo Zarratea (1981) expone en *Kalaíto Pombéro Guaraníme* un caso ejemplar desarrollado entre dos personajes del folklore paraguayo; donde Kalaíto dice a Vitó

Rombo'étaágäñembo'eoguyvorehe, reipe'akuaahaguäkuñarokëavavene'andu'jire; ha eñeba'äe-jubupeteianxelitokuäñgue, rombo'ekuaahaguämba'ëichaparejapova'eräianihaguäavavenderecharejehechaukase'jjave (s/d).¹⁴

En la misma línea descriptiva y testimonial Vera (1995) en su trabajo “En busca del hueso perdido (tratado de Paraguayología)”, en el apartado Galería de “abogados”, menciona datos relevantes sobre las incumbencias de la problemática investigada, señala que los aspectos mágicos son constantes en la cultura paraguaya

Ellos están presentes en todos los momentos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, muchas veces bajo el ropaje o en contubernio con ritos más o menos religiosos. Desde el ataúd blanco del angelito que irá directamente al cielo -algunos de cuyos dedos pueden ser guardados como poderosos amuletos- hasta el vaso de agua que se coloca bajo el ataúd de un adulto, para que este no tenga sed en su viaje a la eternidad. O la precaución de que el cadáver quepa justo dentro de la caja, porque de lo contrario arrastrará muy pronto a otro miembro de la familia (p. 117-118)

Agrega que “para fiscalizar todos estos actos, allí están, circunspectos y temibles, numerosos personajes de respeto. Entre ellos, el esquelético San La Muerte o Señor de la

¹⁴ Traducción “Te voy a enseñar ahora cómo se usa la oración al revés para abrir la puerta de las mujeres sin que nadie te sienta, pero, además, tratá de conseguir el dedo de un angelito, para que yo te enseñe cómo hacerte invisible cuando no querés que te vean”.

Buena Muerte, con sus atravesadas oraciones, ejerciendo hasta hoy su influencia subterránea” (p. 118).

Si bien se persigue celosamente la posibilidad de hallar un “dedo de angelito” la fuerza del *kurundu* radica principalmente en el hueso. Debido a la corta edad de la criatura estas partes del cuerpo son básicamente cartilaginosas, en consecuencia, se lo suele conservar disecado o pulverizado. Comentaban las Curanderas de la zona que este “dedito” oficiará de “invisibilizador” para no ser hallado en las fugas, para “vichear”¹⁵ sin ser visto; el “polvito” del dedo disecado será empleado como “ingrediente” eficaz en los sortilegios para atraer al enamorado/a.

Por otra parte, un caso resiente que nos permite observar la vigencia del uso ritual mágico-religioso del hueso del angelito deviene del “caso Ramoncito” acontecido en la provincia de Corrientes, Argentina. El caso Ramoncito, en 2006, tuvo impacto nacional al dejar entrever no solo una realidad de marginalidad, exclusión, trata, violación y pobreza; sino además complejas prácticas mágico-religiosas que se combinaron en un proceso ritual que culmina con el sacrificio del niño de 12 años.

Se señala en Bondar (2013b) que luego del sacrificio de Ramoncito los sacrificadores se quedaron con partes del cuerpo y de los huesos de la víctima sacrificial; estas piezas serían reutilizadas en otras intervenciones sobrenaturales y como amuletos protectores. Señalamos que Ramoncito, si bien ya tenía 12 años, era definido en la comunidad como un niño, un niño sensible, bueno, quieto, amable, en algunos relatos “sin maldad”. Aunque su edad biológica era avanzada su carisma lo acercaba claramente a la condición de inocencia casi angelical. Como hemos señalado hay una diferencia significativa entre la edad de un angelito bebe y la de Ramoncito, pero damos cuenta que él entraría en la categoría del ángel-niño cuya edad iría de los 7 a 11-12 años (en algunas comunidades rurales de la provincia de Corrientes y el Paraguay), su cuerpo era portador de una clara sacralidad terrena.

Así el portador del hueso, o de las partes del cuerpo entre las que se citan cabellos, piel o sangre, serán usadas como *paje*, *amuletos* o *kurundu* de gran eficacia contra diversos altércados que pudiera transitar el portador.

¹⁵ Término local que remite a espiar, observar a escondidas.

Reflexiones de cierre

Si bien lo expuesto señala el progreso de un camino que aún nos encontramos recorriendo queda claro que observamos como la cualidad de pureza propia del angelito lo hace partícipe de un complejo circuito de sacralización popular donde las partes de su cuerpo, sea el dedo meñique o el hueso (la reliquia), serán usados como *paje* de gran eficacia contra diversos altercados que pudiera transitar el portador, cumplimiento de deseos, trabajos de curanderismo, etc.

En esta instancia podemos señalar, siguiendo a Cervelló (2003), que nos encontramos ante una hierofanía (Eliade, 2001) una manifestación de lo sagrado. “las hierofanías pueden ser extraordinariamente diversas e ir de la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, como una piedra o un árbol, hasta una teofanía (manifestación de un dios)” (Cervelló; 2003 86). Pero debemos comprender que no se trata de venerar estos objetos como tales; en este caso el hueso de angelito posee la facultad de ser una hierofanía, ya que encarna, “muestra” algo que ya no es sólo hueso, sino un objeto sagrado.

Como ha señalado Eliade (2001, p.7) “... el objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor...”. Agrega Cervelló (2003) que la paradoja de la hierofanía consiste en que el objeto se convierte en otra cosa, trascendiendo su materialidad natural y respondiendo a un arquetipo, trasmuta a algo nuevo –pero no deja de ser “él mismo”.

Del mismo modo que el arquetipo mítico el hueso del angelito sería parte de la imaginación religiosa; un elemento portador de trascendencia por vincularse de forma directa con el Tercer Cielo, con Dios; pertenecería a un momento cargado de potencia sagrada. El angelito sería parte de un tiempo diferente, el tiempo de lo sagrado. Sus huesos, como forma física que permanecen, son el receptáculo de fuerzas sobrenaturales. Resultarían el arquetipo de un tiempo primigenio, no solo representan el nacimiento, la pureza o la virginidad, sino también una existencia previa a lo humano atendiendo al imaginario en torno a su regreso al estado primigenio, un estado de pureza junto a Dios.

El hueso del angelito se constituye en hierofanía ya que el angelito ha estado en el Cielo; en analogía a lo señalado por Eliade (2001) cuando responde al porqué la piedra es sagrada

Esta roca se hará sagrada porque su propia existencia es una hierofanía incomprensible, invulnerable, es lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. He aquí una piedra de las más vulgares será convertida en “preciosa”, es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa en virtud de su sola forma simbólica o de su origen “piedra de rayo”, que se supone caída del cielo. (Eliade, 2001, p. 7)

La imagen del San La Muerte esculpida en hueso de angelito, el hueso utilizado como amuleto o ingrediente en los “preparados”, condensarían un doble arquetipo a) la supremacía de lo irrecusable, la muerte, su santidad, y b) la pureza, el contacto directo que tiene el angelito con la divinidad.

Esta supremacía de lo divino en la imagen regionalizada del angelito queda manifiesta en la secuencia **descenso/nacimiento → corta estancia terrena → muerte/ascenso al Tercer Cielo**; ya que a la muerte de una criatura a tan corta edad le cabe una sola justificación emic “*vino de Dios...mismo*” (Mujer, Curandera, 80 años, Corrientes. Entrevista realizada por el investigador).

El hecho de haber “bajado de los Cielos” ubica a la muerte del angelito, y a la utilización de las partes de su cuerpo, más allá de las categorías logo céntricas de lo telúrico, pecaminoso, macabro, inhumano, profanador, ilegal o simplemente incorrecto. La decisión que ha tomado la anciana curandera, al momento de remover el féretro de su nieto y extraer un pequeño trozo de hueso, la hace partícipe de una compleja cadena de significaciones que se matiza y entremezcla con la fe católica en torno a la posesión de partes del cuerpo de la “cosa” santificada ella recrea una nueva legalidad ya que se concibe portadora del derecho y el deber de hacer de los restos de su nieto/angelito una imagen que continúe y colabore con su labor consagrada de curar.

Así, del mismo modo, el dedo pulverizado adjudica a su portador la posibilidad de desplazarse invisible, tomando para sí la facultad de “volar silencioso” como un pequeño ángel pasando desapercibido. Una suerte de Cupido regional, ya que al dar de beber el polvillo del dedito al amado/a éste/a cederá rendido/a sin posibilidades de resistir, sin facultades de comprensión o manejo de su voluntad.

Estos casos, partes de lo que hemos denominado como una *thanatocultura* regionalizada, desafían las percepciones sobre lo concebible como posible; al mismo tiempo que

reinstalan los diálogos con tradiciones arcaicas que se pierden en lo profundo de los procesos socio-históricos que han configurado la región nuestra *thanatoregión*, una región fundada en compartir concepciones específicas vinculadas a los procesos de la muerte y el morir.

© César Iván Bondar

Bibliografía

- Álvarez Santaló, Carlos, Buxó I Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, S. (Coords). *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte La Imaginación Religiosa*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1989.
- Bondar, César Iván. *La Muerte (re)memorada. Lecturas Antropo-Semióticas sobre la (re)memoración de los niños difuntos. Villa Olivari, Corrientes, Argentina*. Alemania: EAE, 2011.
- . “Angelitos altares y entierros domésticos. Corrientes (Argentina) y Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay”. *Revista Sans Soleil*. Volumen 4. Pp. 140 a 167. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. 2012a. Disponible en <http://revista-sans-soleil.com/wp-content/uploads/2012/02/art-Cesar-Ivan.pdf>. Consultado el 29.12.13.
- . “Angelitos correntinos. Escenas thanatosemióticas. Provincia de Corrientes. Argentina”. Foto-ensayo. Sección multimedia. *Revista Sans Soleil*. Volumen 4. *Estudios de la Imagen*. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. 2012b. Disponible en <http://revista-sans-soleil.com/multimedia1/>. Consultado el 29.12.13.
- . “Muerte, ritualización y memoria. Imágenes sobre la (re)memoración de los angelitos. Corrientes, Argentina”. *Revista Corpus*. Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol. 2, Nº 1, 1er. semestre 2012c. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/1005>. Consultado el 06.02.2014
- . “Ofrendas para los angelitos. Cementerios Públicos Municipales de la Provincia de Corrientes, Argentina y Sur de la Región Oriental del Paraguay”. *Revista Sans Soleil*. Volumen 5. N 2. Pp. 92 a 104. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. 2013a. Disponible en http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/10/Bondar_ofrendas.pdf. Consultado el 29.12.13.
- . “La muerte violenta (sacrificial) del inocente como pasaje a la sacralidad caso Ramoncito, Mercedes, Corrientes”. Conferencia. 2013b. III Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el Morir. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Argentina. 10 y 11 de octubre.
- Cadogan, León. *Ayvu-Rapyta, textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guayrá*. San Paulo: Ed. UPS, 1959.
- Castelli, Eugenio. *Antología Cultural del Litoral Argentino*. Buenos Aires: Ed. Nuevo Siglo S.A, 1995.
- Cervelló, Josep. “Capítulo II Aire. Las creencias religiosas en contexto”. En *Antropología de la Religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Elisenda Ardèvol Piera, Glòria Munilla Cabrillana (Coord). Barcelona: Ed. UOC, 2003. 71 a 179.
- Castelnau-l’Estoile, Charlotte de. “Compartir las reliquias. Indios Tupíes y Jesuitas frente a los huesos de un Misionero Chamán en el Brasil de inicios del siglo XVII”. En *Saberes*

- de la Conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad.* Guillermo Wilde. Serie Historia de la Religión. Buenos Aires: Ed. SB., 2011. 225 a 250.
- Duarte Cazó, Lourdes. *Consultoría de investigación sobre Patrimonio Cultural Inmaterial del Paraguay. Secretaría Nacional de Cultura Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF).* Investigación realizada con el apoyo de los Fondos de Cultura para Proyectos Ciudadanos de la Secretaría Nacional de Cultura. Asunción, 2012. Disponible en www.sicpy.gov.py/gfx/download.php?6887. Consultado el 04.01.2014
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2001.
- Galeano Olivera, David. “La Muerte en la cultura popular Paraguaya”. Conferencia II Encuentro de Antroposemiótica de la muerte y el morir. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Argentina. 2012. 18 y 19 de octubre.
- González Torres, Dionisio M. *Folklore del Paraguay*. Asunción: Editora Litocolor S.R.L., 2012.
- Jijena, Rafael y Alposta, Luis. “Mitos/Supersticiones. San La Muerte”. Revista de Folklore. Fundación Joaquín Díaz. Tomo 12b. Revista N 140, 1992, 39-43. Disponible en <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?id=1099>. Consultado el 22.08.13.
- Krautstofi, Elena M. *San la Muerte. Expresión mágico- religiosa de una autoctonía Misionera*. Posadas: Ed. Universitaria. UNaM, 2002.
- Krautstofi, Elena M. y Bondar, César Iván. “San La Muerte. Estética y estilos de veneración al Santo de La Muerte”. Conferencia. III Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el Morir. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Misiones. Argentina. 2013, 10 y 11 de octubre.
- López Breard, Miguel Raúl. *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Corrientes: Ed. Moglia, 2004.
- López Breard, Miguel Raúl. *Devocionario Guaraní*. Santa Fe: Ed. Colmegna, 1983.
- Martí, Josep. “Capítulo IV. Tierra”. En *Antropología de la Religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*. Elisenda Ardèvol Piera, Glòria Munilla Cabrillana (Coord). Barcelona: Ed. UOC, 2003, 275 a 322.
- Miranda Borelli, José Isidro. “Un rasgo indicador de la cultura del nordeste. San la Muerte”. *Suplemento Antropológico*. Universidad Católica. Asunción. Vol. XII, n° 1-2. Diciembre. 1977, 45 a 148.
- Nicolaj, Fernando. *Historia de las Creencias. Supersticiones, usos y costumbres*. Tomo segundo. Barcelona: Montaner y Simón, Editores, 1904.
- Piñeyro, Enrique Antonio y González Vedoya, Juan Genaro. Cátedra Libre. Chamamé Raity. Universidad Nacional del Nordeste. Corrientes. (Argentina). 2011. Disponible en http://www.unne.edu.ar/documentos/Material_chamame.pdf. Consultado el 05.02.2014

- Rípodas Ardanáz, Daisy. “Pervivencia de Hechiceros en las Misiones Guaraníes”. En *Folia Histórica del Nordeste. Instituto de Historia. Facultad de Humanidades*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1982.
- Poenitz, Alfredo J. E. “Mestizo del Litoral. Sus modos de vida en Loreto y San Miguel”. Tesis de Doctorado. Doctorado en Antropología Social. Programa de Posgrado en Antropología Social. Secretaría de Investigación y Posgrado. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas. Misiones, 2012.
- Vera, Helio. *En busca del hueso perdido (tratado de Paraguayología)*. Asunción: Expolibro, RP Ediciones. 1995.
- Wilde, Guillermo. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Serie Historia Americana. Buenos Aires: Ed. SB, 2009.
- Zarratea, Tadeo. *Kalaíto Pombéro Guaraníme. Mokõiha*. Asunción, 1981. Disponible en <http://mbatovi.blogspot.com.ar/2012/03/kalaito-pombero-novela-en-guarani-14.html>. Consultado el 02.02.2014.