

TANATOSEMIOSIS: COMUNICACIÓN CON LOS NIÑOS DIFUNTOS. TUMBAS, COLORES, EPITAFIOS, EXVOTOS Y MEMORIA(S)

César Iván Bondar*

Resumen

La denominación *tanatosemiosis* nace de los recorridos críticos que hemos realizado por producciones que abordan la comunicación con los difuntos (principalmente Finol y Fernández, 1996, Finol y Finol, 2009 y Bernal Botero, 2010). Este modo de aproximación será derivado a la problemática de los niños difuntos (*angelitos*) en dos especificidades cronotópicas: los cementerios públicos en la Provincia de Corrientes, Argentina y la (re)memoración de los niños difuntos en la Comunidad de Villa Olivari (Corrientes). La problemática abordada se centra en considerar que las prácticas funerarias vinculadas a los niños guardan especial distinción en comparación a las de los adultos. La (re)memoración, las tumbas, los epitafios y los exvotos configuran no solamente esquemas interpretativos, simbólicos y subjetivos específicos, sino además lógicas comunicativas fuertemente arraigadas en lo que Finol y Fernández (1996) han denominado la "semiótica de lo femenino". Estos entramados comunicacionales, como configuraciones *signicas*, se (re)presentan en los rituales, colores, tumbas, epitafios y exvotos; disponiéndose sistemas *tanatosemióticos* específicos de *creencias-hábitos*. La metodología utilizada se nutre de aportes transdisciplinarios devenidos de la Antropología, la Comunicación y la Semiótica. El corpus analizado fue construido sobre la base de recolecciones de primera mano entre los años 2005 y 2010.

Palabras clave: Cultura; Comunicación; Semiosis; Angelitos; Memoria

TANATOSEMIOSIS: COMMUNICATION WITH DECEASED CHILDREN. TOMBS, COLORS, EPITAPHS, VOTIVE OFFERINGS AND MEMORIES

Abstract

The term *tanatosemiosis* stems from our critical approaches to productions on communication with the deceased (mainly Finol and Fernández, 1996, Finol and Finol, 2009 and Bernal Botero, 2010). These ideas will be used to analyze the problematic of deceased children (*angelitos* or "little angels") in two chronotopic specificities: the public cemeteries of Corrientes Province in Argentina and the remembrance of dead children in the Community of Villa Olivari (Corrientes). The funerary practices regarding children are considered especially distinct to those of adults. The remembrance, the tombs, the epitaphs and the votive offerings form not only specific interpretative, symbolic and subjective schemes, but also communicative logics strongly rooted in what Finol and Fernández (1996) called the "semiotics of feminine". These communicational frameworks, like symbolic configurations, (re) appear in the rituals, colors, tombs, epitaphs and votive offerings; constituting specific *tanatosemiotic* systems of beliefs-habits. The methodology used draws from transdisciplinary contributions from Anthropology, Communication and Semiotics. The analyzed corpus was constructed on the base of first-hand data collected between 2005 and 2010.

Key words: Culture; Communication; Semiosis; *Angelitos*; Memory

* Licenciado en Antropología Social. Maestrando en Semiótica Discursiva. Docente Regular Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM). Doctorando en Antropología Social. Programa de Postgrado en Antropología Social FHyCS, UNaM. Becario del CONICET. Correo electrónico: ivanbondar@conicet.gov.ar Fecha de realización: mayo de 2011. Fecha de recepción: mayo de 2011. Fecha de aprobación: abril de 2012.

TANATOSEMIOSIS: COMUNICAÇÃO COM AS CRIANÇAS MORTAS. TUMBAS, CORES, EPITÁFIOS, OFERENDAS E MEMÓRIA(S)

Resumo

A denominação tanatosemiose nasce dos percursos críticos que realizamos sobre produções que abordam a comunicação com os defuntos (principalmente Finol e Fernández, 1996, Finol e Finol, 2009 e Bernal Botero, 2010). Esse modo de aproximação será aplicado à problemática dos meninos defuntos (angelitos) em duas especificidades cronotópicas: os cemitérios públicos na Província de Corrientes, Argentina e a (re)memoração dos meninos defuntos na Comunidade de Villa Olivari (Corrientes). A problemática abordada centra-se na consideração de que as práticas funerárias vinculadas aos meninos guardam especial distinção em comparação às dos adultos. A (re)memoração, as tumbas, os epitáfios e os ex-votos configuram não somente esquemas interpretativos, simbólicos e subjetivos específicos, mas também lógicas comunicativas fortemente arraigadas no que Finol e Fernández (1996) denominaram a “semiótica do feminino”. Estes entaves comunicativos, como as configurações dos signos, se (re)apresentam nos rituais, cores, tumbas, epitáfios e ex-votos, dispondo-se de sistemas tanato-semióticos específicos de crenças-hábitos. A metodologia utilizada nutre-se de contribuições transdisciplinares, oriundas da Antropologia, da Comunicação e da Semiótica. O corpus analisado foi construído sobre a base de coletas de primeira mão entre os anos 2005 e 2010.

Palavras-chave: Cultura; Comunicação; Semiose; Anjos; Memória

Proponer la conceptualización de *tanatosemiosis* implica concebir, en la diversidad de los sistemas simbólicos, la posibilidad de establecer una continuidad comunicativa con los difuntos. Nuestra propuesta de *tanatosemiosis* desconstruye, disipa las imágenes de la muerte y el morir que se han construido en la modernidad secularizadora: una muerte concebida como el fin de las relaciones y los vínculos sociales. Reanudamos un diálogo creativo con arcaicas manifestaciones de la cultura y la religiosidad popular. Nos aventuramos en este neologismo con el objeto de proponer diálogos (in)cosificadores entre las percepciones sobre la muerte y el morir y sus apreciaciones y construcciones antropológicas. Lo tanatológico como el estudio y análisis en torno a la muerte y lo semiótico como la percepción de la muerte y el morir como signos –una mirada hacia los signos de la muerte y el morir– inscriptos en la complejidad de la semiosis.¹

Las relaciones dialógicas con los difuntos se encuentran claramente referenciadas en Finol y Finol (2009). Los autores, al trabajar los cenotafios a las orillas de los caminos, conocidos en Venezuela como capillitas, resaltan que éstas sacralizan el espacio del fallecimiento. Asimismo fundan límites simbólicos entre la vida y la muerte. Las capillitas actuarían, en estas fronteras, como bisagras comunicativas. Desde estas bisagras comunicativas, el alma del difunto y los deudos, establecen relaciones semióticas, intercambian información, expresan emociones y estados pasionales diversos. El trabajo de los autores demarca un claro distanciamiento con aquellas afirmaciones que señalan a la muerte biofísica como el fin del acto comunicativo con los vivos.

Consideramos que los ejemplos trabajados inspiran, con gran amplitud, la solvencia de una postura que reconoce en los espacios funerarios, en la micro-cultura funeraria (Finol y Finol, 1999), la continuidad de la semiosis más allá de la muerte biofísica. Esta micro-

cultura funeraria sería el vergel de algunas de las configuraciones semióticas por medio de las cuales los deudos re-significan las instancias comunicativas comúnmente observadas y vivenciadas en las relaciones cotidianas.

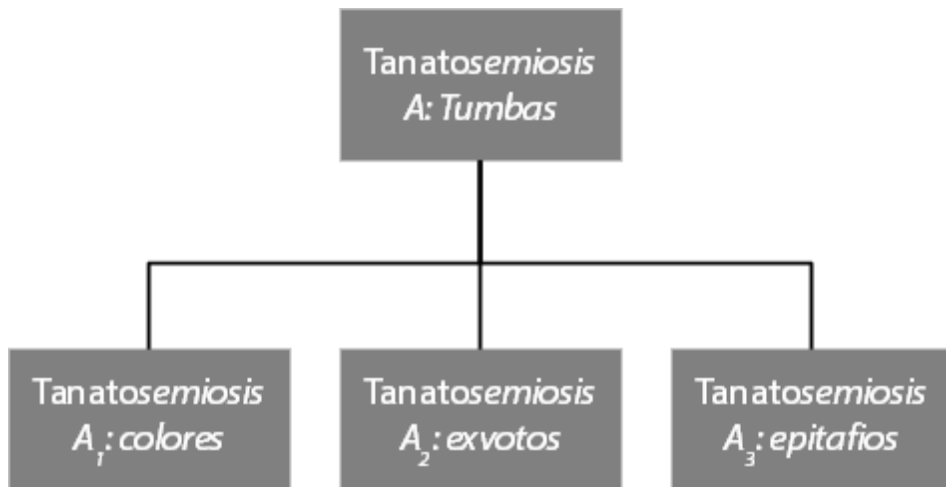
La *tanatosemiosis* implicaría una percepción de la muerte y el morir como encadenados de sentidos, construcciones colectivas (a veces colectivizadas) de nuevos espacios que se oponen a la degradación de la memoria y que re-generan hábitos, creencias, gustos y apetencias de los difuntos. Asimismo, pretende hacer notar que la muerte no implica el fin de los sentidos, sino que se inscribe en la facultad del signo peirceano: una naturaleza que le permite ser interpretada en una continuidad *ad infinitum*. La muerte implicaría una continuidad, un umbral, no es solamente un hecho biofísico, sino un signo cronotópicamente construido e interpretado. Bajo la denominación de *tanatosemiosis* incluimos los sistemas semióticos de comunicación, intercambio y expresión para/con los muertos, los encadenados sígnicos que configuran los espacios de los muertos, las memorias y los esquemas interpretativos de determinados sistemas simbólicos-culturales, los mapas orientadores, direccionadores y configuradores de la vida de los muertos. Este modo de aproximación analítica lo derivaremos, específicamente, a la problemática de los niños difuntos (angelitos) en dos especificidades cronotópicas: los cementerios públicos en la provincia de Corrientes, Argentina y la (re)memoración de los niños difuntos en la Comunidad de Villa Olivari (en la provincia referida).

Retomamos la noción de “bisagra comunicativa” (Finol y Finol, 1999), ejemplificada desde las capillitas a lo largo de Latinoamérica, y particularmente en Zulia (Venezuela), como orientadora para (nutrir) describir e interpretar otras formas configurativas de la *tanatosemiosis* en los angelitos. Nuestras bisagras comunicativas son re-construidas teniendo en cuenta algunas de las escenas (re)memorativas y las configuraciones de las tumbas, los colores, los epitafios y los exvotos –especificidades sígnicas que entran en juego en las cartografías y territorialidades funerarias–.²

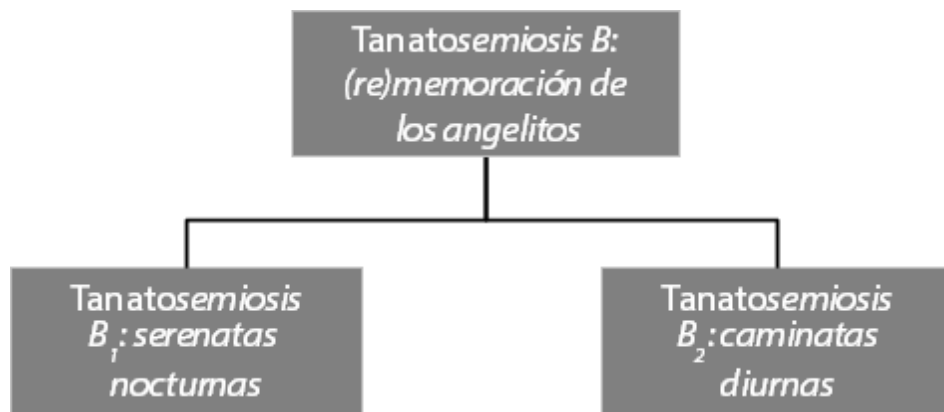
La propuesta metodológica que hemos adoptado para el abordaje de esta fracción de *tanatosemiosis* se funda en la dialogía entre disímiles enfoques, perspectivas, aportes y modos de acercamientos, alejamientos, permanencias e interpretaciones nacientes de diferentes campos teórico/metodológicos: del método etnográfico, de la Comunicación, la Semiótica y de la teoría de la estética y el dialogismo (retomando básicamente las concepciones de exotopía y extraposición) sosteniendo la noción bajtiniana de que cada sujeto posee un lugar insustituible que lo dota de “excedente de visión” (Arán, 2006). En consecuencia se abordan aspectos de lo cognoscible y lo concebible por los sujetos sociales (re)abriendo las relaciones constitutivas de los sentidos. En este proceso resaltamos la relevancia de la extraposición como un momento metodológico que permite, luego de reconocer el universo abordado, volver al propio lugar y otorgarle un “(...)”excedente de sentido”, aquél que viene de la conciencia presente que dialogiza al objeto (...)” (Arán, 2006: 120). Asimismo –para la comprensión del universo analizado– la exotopía, “(...) el hallarse fuera, de aquel que comprende (hallarse fuera en el tiempo, en el espacio, en la cultura) es una gran ventaja

en comparación con aquello que se quiere comprender creativamente (...)” (Bajtín, 2000: 158). Como hemos señalado con anterioridad, el método etnográfico –parafraseando a Contepomi (2001)– proporcionó algunas de las líneas directrices y las herramientas metodológicas para abordar y recuperar la heterogeneidad de prácticas, relaciones, creencias, conocimientos. De esta forma, siguiendo los aportes de Turner (1999), las interpretaciones ofrecidas por los sujetos no fueron escindidas de los contextos significantes que, en gran parte, debieron ser re-elaborados por el investigador instalando a las prácticas en el marco de su propio universo signifiante. La base empírica seleccionada está representada por un *corpus* de datos relevados entre los años 2005 y 2010 entre población de la Provincia de Corrientes en general y la Comunidad de Villa Olivari en particular; este *corpus* refiere a prácticas funerarias vinculadas a los niños difuntos (angelitos) básicamente entre agentes sociales practicantes de lo que podríamos denominar como Catolicismo Popular. Empleamos un modo de aproximación exploratoria e interpretativa sobre la base de análisis de fuentes secundarias, entrevistas en profundidad, observaciones con diferentes grados de participación, diarios y notas de campo y registros de imágenes en diferentes dispositivos tecnológicos. Así el trabajo transdisciplinar facilitó el relevamiento y comprensión del entramado de relaciones y significaciones que se reproducen y construyen en el campo social bajo estudio.

Sobre la base de esta perspectiva metodológica prestamos especial atención a las relaciones de comunicación (creencia-hábito) que se establecen entre los deudos y el angelito por la mediación de los siguientes ordenamientos significantes: tumbas y (re) memoraciones. Identificamos, con fines analíticos, dos condensadores de *tanatosemiosis*.



Esquema N°1: La tumba como signo condensador de *tanatosemiosis*. Tres aspectos comunicativos interrelacionados.



Esquema N°2: LA (RE)MEMORACIÓN como ritual condensador de *tanatosemiosis*. Dos aspectos comunicativos interrelacionados.

LA TUMBA COMO SIGNO CONDENSADOR DE TANATOSEMIOSIS

“El difunto físicamente se vuelve de cemento, mármol o lo que fuere. Esa es la prueba de su imagen ficcionalizada: un nuevo espacio creado para las manifestaciones de la memoria” (Varas, 2010)

Considerar a las tumbas como la última morada resulta una expresión sesgada y alejada de los procesos de re-interpretación de la vida (y la muerte). La instalación de los cuerpos en los cementerios habilita la continuidad –si no el inicio– de otras (múltiples) cadenas significantes, re-genera nuevos signos que vinculan a los vivos con los muertos, articula lazos semióticos con los antepasados o bien con los descendientes. Pareciera que lo expuesto en el párrafo anterior no forma parte de las charlas cotidianas en rondas de amigos o familiares. Como expone Gorer (1955) ya a principios de la década del 40 la muerte había superado al sexo como tema tabú. Ariès (1976) señala que la muerte era pensada como un acontecimiento natural de la vida, la familia se reunía en torno al moribundo con los arreglos oportunos para su partida. Destaca que, en los últimos cincuenta años, la muerte ha pasado a ser un tabú, al moribundo se le extirpa la solemnidad del momento, se oculta su imagen a los ojos de los niños. La muerte pasa a ser vergonzante, contradice los ideales hedonistas de la juventud y la belleza.

Empero, consideramos que lo señalado halla sus límites en las propuestas interpretativas fundadas en la *tanatosemiosis*. Aunque se comente poco sobre la muerte y el morir siempre se sabe *qué se debe hacer y cómo hacerlo*, ya sea al momento de la muerte, al despedir al cuerpo en el cementerio o sobre los mantenimientos necesarios de esta nueva morada.

Nos detendremos puntualmente en las relaciones comunicacionales (*tanatosemiosis*) entre los deudos y los angelitos; relación comunicacional mediatizada por los signos condensados en las tumbas.

Las configuraciones de las tumbas de los niños presentan cualidades particulares y diferenciales en comparación a las de los adultos. Destacamos que los angelitos, comúnmente, son enterrados orientando las tumbas hacia el oriente. Esta posición garantiza que en los amaneceres el angelito reciba los primeros rayos del sol. Recordemos que el vocablo oriente deviene del latín *oriēns* (aparecer, nacer): se garantiza el (re)nacimiento diario –*ad infinitum*– del niño difunto.³

Cuando referimos a las particularidades configurativas de las tumbas de los angelitos partimos de sus especificidades en las cartografías funerarias de los cementerios públicos. Proponemos la siguiente aproximación ejemplar: en la muerte adulta para distinguir si una tumba corresponde a un hombre o a una mujer debemos, comúnmente, acercarnos a leer el epitafio o divisar la fotografía. Por el contrario, esta distinción en las tumbas de los angelitos entrama significaciones muy diferenciales. Aquí, la tumba como signo –o como condensado de signos–, incorpora dispositivos fundados en los colores, los paños, los exvotos, los epitafios, que combinados en un *ludus* memorioso, inauguran otra semiosis y permiten identificar especificidades configurativas de un relativo proceso comunicativo que pretendemos describir a continuación.

EXVOTOS, EPITAFIOS Y COLORES

Introducimos la noción de *exvotos*,⁴ estos –también frecuentes en la muerte adulta, santos y devociones varias– guardan en los niños remarcadas particularidades de expresión signifiante: la continuidad del juego (autitos, muñecas, peluches de diferentes tamaños), colores azul, rosado o blanco en los paños, biberones, escarpines, chupetes, dulces, fotografías de mascotas forman parte del particular abanico de paisajes en la (nueva) vida del angelito.⁵ La comunicación con el niño difunto se construye sobre cánones culturales que re-marcan lo relativo a la imagen cultural del niño o la niña. Los deudos, principalmente las madres, madrinas de bautismo, tías, hermanas y abuelas, garantizan que las tumbas de sus angelitos resulten una continuidad de la cotidianidad de la cultura –que vivieron o que hubiesen vivido–; aunque la estáda biofísica haya sido acotada.

De esta forma se retoman de la semiosfera infantil los objetos que se consideran significativos para mantener las relaciones comunicacionales entre padre/madre e hijo/a, hermano/a y hermano/a, tío/a y sobrino/a, abuelo/a y nieto/a, madrina/padrino y ahijado/a. Las tumbas son provistas de juguetes, imágenes infantiles, objetos que han (o hubiesen) pertenecido al niño, ajuares diseñados exclusivamente para la circunstancia: tejidos, poesías, mensajes escritos, etc.

En esta instancia la noción de *tanatosemiosis* nos invita a percibir en los exvotos, no sólo la necesidad de la re-creación del mundo infantil, sino además la urgencia de generar un espacio de contención que no perturbe la tranquilidad del alma del niño y que, de algún modo, forje la continuidad, la común-unidad con los deudos. Estas particularidades comunicativas son nutridas de creencias-hábitos relativos, satisfacen las dudas en torno al

destino de esas almas y re-ubican a los niños, desde una específica teleología, en un estado de perpetua niñez, tranquilidad, pureza, inocencia y juego.



Imagen N°1: Exvotos en tumba de angelito.

Se pueden observar: pequeños muñecos con forma angélica, peluches, escarpines de porcelana, imágenes de bebés con chupetes, la tela que recubre la parte interna de la casilla posee un estampado de osos. Asimismo podemos divisar una fotografía del niño con un fondo celestial (se encuentra detrás del ramillete de tulipanes).

Teniendo en cuenta los espacios recorridos son escasas las tumbas que han podido ser observadas con retratos o fotografías, asimismo son poco frecuentes los epitafios y las lápidas como las conocemos en las tumbas de los adultos.

Los epitafios en los angelitos guardan una marcada especificidad. Mayoritariamente se presentan en forma de indicaciones grabadas en pequeñas plaquetas de metal, bronce o bien sobre la tumba, inscriptas en el cemento fresco. Las grabaciones en plaquetas de metal se encuentran –frecuentemente– anexadas a las cruces: indican el nombre del niño y las referencias temporales del nacimiento y la muerte.

Entre los epitafios encontramos mensajes de familiares, principalmente padres y hermanos. En las tumbas con epitafios son recurrentes este tipo de inscripciones, casi siempre incluyendo imágenes angélicas.



Imagen N° 2: Epitafio tumba de angelito.

Expone: "Leandro. Ayer llegaste y hoy te vas, solo el recuerdo entre nosotros queda, más el amor y el cariño que siempre lo tendrás... Tus Papis Natalia y Esteban".



Imagen N° 3: Epitafio tumba de angelito.

Expone: "Lidia Margarita De Los Milagros Mendez. 22-02-2000 26-03-2000. Hija mía nunca te olvidaré, siempre estarás en mi corazón. El amor que siento por ti perdurará en la eternidad. Tu Mamá".



Imagen N° 4: Epitafio tumba de angelito.

Expone: "Dieguito. Estás cerca del agua, de los pipis, de los árboles y de nosotros... Mami y Papi. 9-3-85".

Lo masculino y lo femenino, en sus equivalentes en la muerte pequeña: niño y niña, son reconocibles sin la necesidad de la lectura de los epitafios. Este reconocimiento se configura básicamente recurriendo a la impronta de la gama de colores que componen la tumba (salvo el caso de algunas tumbas muy abandonadas).

Podemos destacar que la construcción de la figura popular del angelito se encuentra significativamente condicionada por la construcción social de lo vivo y lo muerto. Esta figura (imagen) se monta sobre la base de la construcción social de la niñez (del niño), sobre esquemas interpretativos que adjudican géneros a especificidades morfológicas. Asimismo la configuración de las tumbas responde a los caracteres culturales atribuidos a la niñez: puro, impoluto, tierno, etc.

Sobre la base de las experiencias registradas hasta la fecha proponemos la siguiente escala cromática que nos permite inferir si una tumba corresponde a un angelito masculino o a un angelito femenino.

Colores de las tumbas	Género del angelito
Celeste	Masculino
Azul	Masculino
Amarillo	Masculino o femenino. En estos casos la distinción puede darse por medio de la utilización de los exvotos o los paños. Empero, los paños suelen respetar esta clasificación cromática. (En escasas situaciones según el color de las flores ofrendadas)
Celeste claro	
Verde	
Blanco	
Rosado	Femenino

Tabla N°1: Distinción del género del angelito según los colores de las tumbas

Estas apreciaciones nos llevan a considerar las siguientes combinatorias ejemplares (sin excluir otras posibilidades representativas):

Combinación de color de la tumba y paño		Genero del angelito
Tumba blanca	pañó rosado	Angelito femenino
Tumba blanca	pañó celeste o azul	Angelito masculino
Tumba amarilla	pañó rosado	Angelito femenino
Tumba amarilla	pañó celeste o azul	Angelito masculino
Tumba celeste claro	pañó rosado	Angelito femenino
Tumba celeste claro	pañó celeste o azul	Angelito masculino
Tumba verde	pañó rosado	Angelito femenino
Tumba verde	pañó celeste o azul	Angelito masculino

Tabla N°2: Distinción del género del angelito según la combinación de los colores de las tumbas y los paños.

La utilización de los colores en las tumbas instruye a los angelitos sobre su posición y competencias dentro del ordenamiento de la cultura, niño o niña, masculino o femenino. Comunican el mapa, el esquema de las clasificaciones, socializan a las almas, les enseñan cómo debe ser un niño y cómo una niña. Los colores, y sus asociaciones a determinados exvotos, marcan lo permitido y prohibido dentro de determinados cánones culturales; se re-genera la vida cotidiana señalando especificidades, por ejemplo: el niño debe jugar con autitos y pelotas y las niñas con muñecas.

No utilizamos los conceptos instruir, socializar, enseñar y ordenar como ideas tomadas al azar. Pensamos firmemente que se manifiesta una marcada intención de socialización de las almas; para referir a ello perfilamos la noción de *tanatoculturización*. Ésta se inspira y brega en la noción de nivel primario de socialización presentada por Berger y Luckmann (1989). Readaptamos la propuesta de los autores considerando que los “otros significativos” co-construyen al angelito adjudicándole atributos, condiciones y cualidades que permitirían su-continuar-siendo.

Del mismo modo que la socialización primaria, en la *tanatoculturización*, el niño recibe de una naturaleza segunda/externa las significaciones que lo incluirán en determinado sistema de creencias y valores: se culturaliza a los muertos.

Consideramos que la situación de muerte del niño imposibilita concretar -o concluir- la socialización primaria. Este hecho motiva a que los “otros significativos”, que esperaban al niño y tenían dispuestos objetos y lugares para él, deban re-actualizar, re-significar los modos para llegar a esa (deseada) intersubjetividad. Generan relaciones con el niño difunto como si se tratase de un sujeto que necesita la orientación cultural de sus predecesores.

Como en todo proceso de comunicación/socialización, en la *tanatoculturización*, los intervinientes no son pasivos o monológicos. La presencia del angelito implica una situación de significativa reciprocidad, suele ser objeto de rituales, festejos de cumpleaños, pedidos por la protección, salud, bienaventuranza, etc. No podría cumplir pedidos si no se lo hubiese construido como almita protectora, veladora. La condición de angelito ubica a los niños difuntos en un estado de perpetuidad, de eterna pureza: serán angelitos *ad-infinutum*, los colores y exvotos reanudan continuamente esta semiosis.

Estas experiencias de *tanatosemiosis* nos permiten vislumbrar cómo las relaciones sociales, la continuidad de la comunicación con los vivos y la interpretación de los signos no acaban con la muerte biofísica. Sobre lo expuesto podríamos referir los aportes de Finol y Fernández (1996) al trabajar la noción de “visita”. Los autores sostienen que una visita implica la presencia (semiótica) de un destinador y un destinatario, un traslado en el espacio y una finalidad específica; estos aspectos de la vida cotidiana hallan correspondencia en los espacios mortuorios.

Así pues, podemos entender a las visitas como el máximo estado de comunicación simbólica con los difuntos después de que se hayan cumplido los ritos funerarios. Por intermedio de ellas se pretende mantener viva la relación cercana con aquellos que partieron (Bernal Botero, 2010).

Los deudos, sean estos los padres u otros familiares, siguen incorporando a los angelitos en las lógicas de la cultura enseñándoles algunas de las cualidades de su condición de niños o niñas. En la *tanatosemiosis* con los angelitos no sólo se indica cómo debe ser un niño y qué debe hacer, además se delinean las posiciones y funciones de los deudos: quién elige los juguetes, quién teje las puntillas, quién limpia y acondiciona la morada del niño (pensemos (en vida) quiénes lo amamantan, cambian los pañales, arreglan las cunas, asean, etc.) ¿Podríamos ver a los contextos mortuorios de los cementerios como metáforas de lo

que hubiese sido parte de la vida biofísica de los niños? (Clara es la complejidad creativa de la cultura... pues adjudica género a los angelitos).

LA (RE)MEMORACIÓN COMO RITUAL CONDENSADOR DE TANATOSEMIOSIS

Teniendo en cuenta la información recabada podemos destacar que estas escenas (re)memorativas son definidas de variadas formas, a saber: Ángeles Somos, Ángeles Tomos, Noche de los Angelitos, Noche de los Ángeles Loros (el Ángel(L)oro sería el niño difunto que ya maneja el lenguaje articulado, que ha superado la primera infancia, pero que aún no puede discernir entre las buenas o malas acciones, aún no sabe lo que dice –no puede pecar–).

López Bréard (1983) propone un abordaje desde las concepciones: “cantor de los angelitos”, “velorio del angelito” y “ángeles somos”, reseña que este 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.

Proponemos, con fines ilustrativos, la siguiente cita descriptiva:

(...) en la noche para amanecer el día 1º [de noviembre], y cuando el lucero fija ya su luz diamantina en la cúpula celeste, se escucha 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, 1983: 107-109).

Aludiendo a las escenas analizadas una informante señaló:

(...) las personas mayores comienzan esta costumbre partiendo el día treinta y uno de octubre a las cero horas y durante toda la noche se visitan los domicilios de aquellos que conocen y se alegran con esas serenatas, por ser tan nuestras como el mate. Desde tiempos muy antiguos es costumbre de salida de niños y grandes, en horas de la noche, vestidos de ángeles con un crucifijo, flores y un cencerro; llamando a las puertas y pidiendo una limosna en oración. La gente les obsequia matambre, queso u otros alimentos elaborados en casa, algunas mercaderías o algo de dinero... es para recibir al día de todos los ángeles y después de los santos difuntos... recordamos así a los angelitos fallecidos que recitando refranes tocan a las puertas de los vecinos... a veces los niños salen por la mañana del primero de noviembre (mujer, 50 años).⁶

Aproximémonos con más claridad a las escenas referidas:

Las serenatas: consisten en visitas protagonizadas por los jóvenes y/o adultos. Se realizan durante la madrugada del primero de noviembre (esto es variable según la zona de la provincia en la cual nos ubiquemos); recorren las calles entonando música regional (principalmente *chamamé*) si disponen de guitarrero (musiquero); de lo contrario llevan consigo un reproductor de *cassettes* o CD con el cual musicalizan el recorrido (estos recibirán ofrendas de menor calidad a diferencia de aquellos que ejecutan instrumentos).

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 (a pedido de algún serenatero) parte de las ofrendas recibidas de los vecinos.

Las caminatas (procesiones): resultan instancias protagonizadas por los niños. Las visitas se realizan durante la mañana o la tarde del primero de noviembre (o 2 de noviembre según la zona de la provincia). 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 (re)memoración 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. En el Caso de Villa Olivari la distinción referida no se encuentra tan remarcada, serenateros y caminantes resultan matrices significantes de Ángeles Somos que (re)memoran a los angelitos, sin olvidar alguna pieza musical u ofrendas para los demás difuntos. El eje directriz de estas escenas (re)memorativas es poder brindar ofrendas y banquetes a los niños difuntos y sus deudos, recibiendo 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 (re)memorativas de la muerte pequeña.

SOBRE ALGUNAS DE LAS ACCIONES COMUNICATIVAS RELATIVAS A ESTAS INSTANCIAS DE TANATOSEMIOSIS

Indagar en las narraciones y (re)memoraciones nos remite necesariamente a los actos comunicativos. Esta actividad comunicativa e informativa puede ser desenmarañada y comprendida con más claridad teniendo como referencia teórico-metodológica lo que

Peirce (1984, en Aladro Vico s/d) ha denominado *creencia-hábito*. Esta categoría de la acción humana, como expone Aladro Vico (s/d), puede ser abordada en la génesis del signo: en la coherencia del signo comunicativo.

De este modo las narraciones no serán sólo portadoras de “huellas” de un pasado, sino que además proporcionarán abundante información acerca de los modos de pensar-sentir-y-concebir los mundos del hombre y de la acción. Asimismo veremos a las narraciones y al acto comunicativo como creadores de mundos, generadores de significaciones y semiosis.

Estas prácticas vinculadas a los niños difuntos resultan una re/presentación de la conciencia histórica local y son el producto de una trans/formación temporal; cumpliendo un papel fundamental en la producción y re/producción de determinadas prácticas socio-culturales, la afirmación, re/afirmación, construcción y re/construcción de la identidad y el imaginario colectivo. Estas re/presentaciones se encuentran recompuestas, revalidadas y reconstruidas por la actitud de la creencia-hábito.

En los discursos recabados la creencia funciona como hábito al mismo tiempo que el hábito (en el acto informativo y comunicativo) posee la intencionalidad de instaurar creencia. No debemos olvidar que el hábito es influenciado y limitado por la creencia. Puntos de llegadas y nuevas partidas. Contextos semiotizados de la comunicación humana, lógicas encadenadas de significaciones compartidas.

Las instancias comunicativas, los contextos dialogizados colectivos, son vistos como intercambios coherentes constructores de signos; como expone Aladro Vico (s/d: 2), “(...) no sólo de los individuos para con las palabras, sino también de los individuos entre sí como unidades coherentes, como elementos comunicativos y expresivos válidos para la representación de la realidad (...)”.

Parafraseando al autor podemos señalar que en el acto comunicativo (informativo-socializador-creador de signos) los sujetos intervinientes depositan una inmensa confianza en sus alocuciones. Esta actitud semiotizada, en contextos culturales compartidos y co-vividos, lleva a la generación de confianza en las palabras de los demás. De esta forma no existirán dos intercambios comunicativos idénticos, acabados o cristalizados pues las intensidades de significación son variantes y sus formas de gran (diversa) complejidad. La creencia-hábito, como efecto y buscadora de efectos, reafirma la capacidad representativa de los signos, vuelve co-presentes y co-pensables los entramados comunicacionales de ese *ludus* socializador.

Este acto comunicativo, sobre la base de la creencia compartida, genera calma, pasividad (y excitación) entre los sujetos presentes en la escena. La confianza en lo que se dice, en el acto narrativo socializador de memoria, provoca efectos de verosimilitud y confianza en lo oído, vivido y observado. La narrativa en torno a Ángeles Somos promueve un juego wittgensteiniano donde el aforo imaginativo y creativo promueve la generación de la coherencia en las acciones, en las creencias, en las disposiciones, en las formas de comunicar y ser comunicado.

Los relatos analizados generan el presupuesto de que las motivaciones de participación en la práctica de ritualización de la memoria resultan no solamente de una iniciativa privada de (re)memorar a los angelitos, sino además de una memoria pública que se nutre (y es nutrida) de la intensión de continuidad de las creencias –hábitos de la cultura, de la memoria y la identidad–. Esta acción dialógica denota una construcción simultánea, recíproca y concurrente que fusiona ambas dimensiones de la memoria: la individual y la colectiva.

Las personas narran sobre los pilares de la creencia-hábito, bregan por estas convenciones re/presentadas en esquemas lógicos (semiotizados) de las acciones aprendidas. Inicios, llegadas y finalidades sirven de puntos de partida transversalmente unidos a estrategias comunicativas diversas, estrategias basadas en fragmentos de memoria. Estas narraciones constituyen parte del cuerpo del narrador, del contexto, de las múltiples recurrencias significantes, de algún modo generan y son generadas por (relativos) tejidos de veracidad, objetividad e integridad.

Introducimos en esta instancia la cita de dos fragmentos extraídos de ocasiones comunicativas entre una madre y su hijo. La narración refiere a los angelitos y la serenata:

Madre (55 años): — antes de abuelo se velaba a los niños en las cunas, en las mesas o en las camas, también sentados como si estaban vivos. Ahora ya no es tan así, se mantiene nomás eso de recordar al angelito... pero se los vela todavía, al angelito el treinta y uno de octubre a la noche, eso que te contábamos de la salida con la guitarra a cantar por el pueblo...

Hijo (10 años): — y qué cantaban antes... ahora están esas que decimos de los takuru, ustedes salían?

Madre: — que, salíamos, las mujeres no tanto, ahora salen más... pero se comía bien esa noche, ahora no dan tanto, están más codo la gente. Hasta se cantaba en el velorio, por ahí era ... (canta): he venido por un camino/con la luz a mi lado/ a velar este angelito que el niño Dios lo ha llevado... (risas), ese así no me acuerdo bien tengo que pensar... y sí... se sale en grupos chicos, se recorre las casas y te dan cosas, la gente cumple promesa y muchas veces después se va al cementerio, ya el primero, y se llevan algunas cosas a la tumba del angelito, si no se comen y chupan todo (risas), pero los viejos es que esperamos las visita de la serenata, y se armaba el baile también...

Hijo: — ahora es como que chupan más... y, hay sí los que van al cementerio, pero eso los que tienen alguno conocido muerto...

Madre: — nosotros siempre estábamos, ahora vamos ya el día de los muertos, los angelitos son esos que mueren chicos, cuidan la casa, Carmen dice que ella ve ahí en el patio como si está Miguelito, siempre después de salir a la noche, en serenata, le lleva la vela y la sopa, ahí lo del vecino le sacaron la otra vez y comieron...

Hijo: — eh... y eso le persigue él...

Madre: -pero si son angelitos juegan nomá con la gente, pero protegen también, no hay que olvidarse de pedir en su nombre, la gente vieja sabía por qué salir... ellos ayudan como los santos, son almitas limpias, cuidan a las familias, se les pide cosas. Es bueno que se haga lo de la serenata, no hay que perder eso, armar lo que se lleva, la música, la gente espera para sus angelitos y los de todo (...).

Madre (50 años): — Hoy es Ángeles Somos, por los angelitos muertos, esos se deben recordar, por la gente que perdió. Los velorios eran como bailes.

Hijo (18 años): — nosotros... vamos a salir con los chicos tenemos que averiguar alguien que toque de todo.

Madre: — Tenés que preparar bien tu ropa,

Hijo: — Pero las chicas se visten, no sé si los vagos se van a vestir. Pero hay que buscar algo para hacer ruido y la cruz, con vestido y música te dan más cosas.

Madre: — Eso no importa tanto, lo que vale es que se salga y se lleve serenata. Seguro en la escuela van a organizar la salida con tu hermano.

La exposición de esta experiencia dialogizada remite a percibir cómo se promueven y reafirman –entre líneas– las satisfacciones de las dudas. De esta forma el hábito peirceano se posiciona como ley general de acción, universos complejos que señalarán los caminos a seguir, (re)producir y crecer. La madre señala, convencida, la naturaleza divina y sacra de los angelitos, seres que –más allá de la muerte– siguen morando en los espacios cotidianos, prefieren las comidas regionales y las ofrendas musicales: se disipa la duda sobre el porvenir de las almas, sobre los gustos de los muertos y la naturaleza de sucesos que sugieren instancias incomprensibles.

Las narraciones sobre las escenas y sus formas temporales de expresión resultan expresiones verbalizadas de hábitos y creencias internalizadas. Podemos inferir que la mujer de 50 años ha aprendido (y aprehendido) de la misma forma que pretende enseñar a su hijo: por medio de la experiencia narrada y la co-presencia vivida. Esta instancia de diálogo se ve fortalecida por la relación adulto-niño / madre-hijo, ahonda en la subjetividad y propicia el crecimiento del niño en el entramado sígnico de su cultura. Subjetividad y crecimiento sugieren que el ser humano se encuentra abierto e inconcluso; (para esta madre) parcialmente vacío: la percepción de un espacio a ser llenado sugiere la necesidad de la narración, de la enseñanza, de la acción de fraguar la conciencia semiótica del niño para calmar sus ansiedades de conocer/saber.

Sobre el moldeamiento y crecimiento de la subjetividad resulta relevante cómo la madre inicia el diálogo aludiendo al pasado, a su padre: “antes de abuelo”. En otras palabras: en los tiempos anteriores a mi padre, en los tiempos anteriores a tu bisabuelo. Aquí, claramente, halla eco la noción de hábito expuesta en la obra de Peirce. Señala Csikszentmihalyi (1999) que el hábito es el puente que une el pasado con las nuevas sendas, agrega que para crecer y crear es preciso partir del pasado. Asimismo resultan significativos los aportes de Barrena (2001) al subrayar que lo creativo, lo nuevo, no podría existir sin referencia a lo antiguo, aunque vaya más allá de lo sabido, de lo experimentado, buscando nuevos contextos de comprensión. En referencia a lo expuesto destaca que Peirce señala la importancia de la experiencia para que se produzca la abducción: la mente debe trabajar sobre la experiencia, sobre los conocimientos previos.

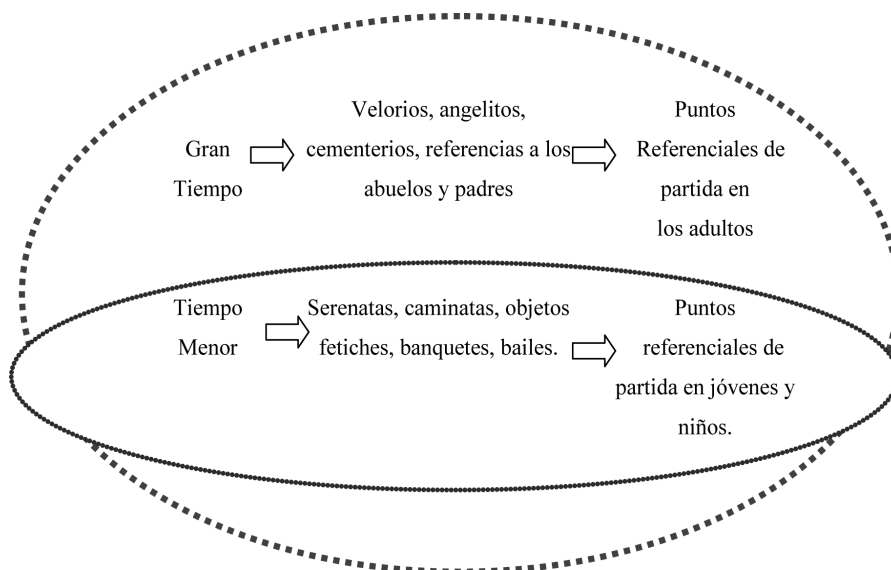
La experiencia y los conocimientos previos se revelan en varias alocuciones de la madre. Éstas refieren a entramados más generales vinculados a la muerte del niño, su significado y percepción en la cultura. Además a dimensiones más específicas y directamente vinculadas

a la puesta en escena de *Ángeles Somos*, resaltando la serenata de jóvenes y adultos y, brevemente, su transformación temporal. Aunque en el discurso del niño no se evidencia un interés por lo relacionado con la muerte del angelito, la madre juzga relevante el hecho de comentar estas experiencias y saberes; pareciera que se vislumbra la necesidad de (re)crear el contexto significativo del cual bregarán algunas formas semióticas de la (re)memoración.

Esta experiencia dialogizada ha promovido el tejido lógico que ha seguido la presentación de este trabajo: “no llores porque se le mojarán las alas” condensa las matrices lógicas significantes (saberes previos) que se consideran necesarias para comprender con más claridad las formas escénicas de la (re)memoración.

Las celebraciones mortuorias narradas por las madres resultan experiencias ausentes entre gran parte de los niños y jóvenes. Estas distancias son salvadas debido a que la experiencia comunicativa e informativa adquiere gran relevancia y fertiliza los saberes de los partícipes del diálogo. Aunque el niño y joven que intervienen en los diálogos citados no conozcan (como experiencia directa) el velorio o el cantor de los angelitos, han internalizado el hábito de las visitas a los cementerios, reconocen los signos de la memoria en torno a los angelitos, realzan la importancia de la (re)memoración y dialogan con la madre sobre experiencias que satisfacen sus dudas.

Destacamos que los diálogos compartidos con los adultos, las más de las veces, parten de experiencias añejas sobre la muerte del niño, las reuniones danzantes y la relevancia de su recuerdo. Los niños y jóvenes retoman las experiencias narrativas desde las caminatas y serenatas, dimensiones (re)memorativas que –en el diálogo– no profundizan con tanta intensidad en el Gran Tiempo de la memoria de la comunidad y la región. Podríamos sintetizar esta conjetura en el siguiente esquema:



Esquema N° 3: Puntos referenciales de partida de los diálogos. Divergencias según grupos de edad.

Se renueva en los contextos narrativos la complejidad de los contextos lejanos. Los islotes (dialogizados) de la memoria reanudan encadenamientos infinitos. Bajtín nos habla de la infinita renovación de los sentidos, esta (re)novación se refleja y refracta en las experiencias comunicacionales citadas. Las generaciones adultas detentan un manejo fluido de otras imágenes que garantizan la no muerte de los sentidos y la continuidad de muchas (otras) formas de memoria. Sus hijos, nietos, familiares más jóvenes apelan al tiempo menor, a los cuadros escénicos de la actualidad, lo que Bajtín ha llamado el pasado reciente, el futuro previsible. La conciencia semiótica de los padres y abuelos (tal vez inconscientemente) reconoce que el tiempo menor se nutre de otros sentidos que devienen de encadenamientos significantes arcaicos, juzgan positivamente estas referencias y –a su modo– hablan de futuros previsibles y deseables. Consideramos que estas instancias narrativas promueven la (re)producción de la memoria, la transmisión de los saberes de la cultura, la construcción de (nuevos) saberes sobre la base de antiguas formas/experiencias y favorecen la fijación de las creencias. Señalamos, junto a Peirce (1877, en Vericat, 1988), que la creencia propicia un estado de tranquilidad y satisfacción al que no estamos dispuestos a renunciar para adquirir otra creencia diferente: manifestamos una porfiada voluntad de creer precisamente lo que creemos.

Estas “huellas narradas”, al nacer de los “locales”, transfiguran en palabras de Ricoeur (1999) los “informes de testigos”. Identificar en el relato las “huellas” de la memoria implica considerar que esas fracciones de memoria se encuentran archivadas y han adquirido estatus de documento semiótico (Ricoeur, 1999). Esas huellas de memoria, presentes y vivas en las narraciones, nos permiten rastrear y re-construir los islotes que configuran la sinapsis (semiótica) en torno a Ángeles Somos en particular y a los angelitos en general. Así como las co-construcciones de los hábitos y las creencias apelan al pasado, estas formas discursivas locales referencian sobre la base de un encadenamiento y una continuidad que no solo se basa en lo pretérito, sino que se proyecta hacia una memoria futura proyectiva y no conclusiva.

En virtud de lo anterior no podemos pasar por alto el percibir a estas re-creaciones de la memoria como creadoras de mundo. El hombre, la experiencia humana, conformada por entramados sígnicos que otorgan validez a lo narrado. Estas particularidades mediadas, en el acto informativo y comunicativo, refieren a un sinnúmero de significaciones que trascienden las generaciones y transportan a los sujetos a espacios semióticos distantes. Esferas que se tornan co-presentes por la fuerza semiótica del relato.

El sujeto que narra (madre) y el que oye (hijo) rememoran –en derredor a objetos narrados (angelitos y serenatas)–, desde un sustrato de memoria compartida, los cánones de una cultura que, más que recordar a la muerte por el dolor, la realiza por el hecho festivo de conmemorar la imagen de niño difunto. Es aquí donde la muerte es un mundo posible que no se aleja para nada de la realidad cotidiana de la cual –y sobre la cual– hay que aprender cosas multitudinarias.

El relato que la madre cuenta al niño (en el primer caso) se ubica en un contexto cargado de significados específicos, consecuentemente, como señala Bruner“(...) la tendencia y credibilidad de las historias dependen de las circunstancias en las que son contadas (...)”(2003: 44).

En el plano de los relatos de las historias cabe destacar que éstas configuran modelos de realidad, modelos de mundos posibles:“(...) con el tiempo compartir historias comunes crea una comunidad de interpretación, cosas de gran eficacia no sólo para la cohesión cultural en general, sino en especial para la creación de un complejo de leyes: el corpus juris (...)” (Bruner, 2003: 45).

El diálogo entre la madre y su hijo ejemplifica cómo, compartiendo/contando historias, la comunidad de Villa Olivari lograría una común/unidad en determinados planos de la cultura: sin caer en conjeturas concluyentes⁷ podríamos afirmar que se manifiesta una relativa uniformidad en las esferas de las creencias, las prácticas, las expectativas y las acciones en general en derredor a la muerte y la (re)memoración de los angelitos.

Como manifiesta Bruner, las historias, por un lado, relatan, pero además asignan a nuestra experiencia –y a la experiencia de los demás– un modelo relativo de realidad. Como podemos observar en los relatos citados, la narrativa adquiere la significación de un “arte profundamente popular”, que maniobra e “impone” creencias comunes respecto de la naturaleza de la gente y de su cultura. “Las historias hacen menos sorprendente, menos arcano, lo inesperado, le dan un aura análoga a la cotidianeidad (aunque contenga un grado elevado de ficción) (...)” (Bruner, 2003: 126).

De esta forma la narración se constituye como instrumento semiótico privilegiado de la (re)memoración habilitando a los diálogos *tanatosemióticos* –en las temporalidades humanas (paradójicamente efímeras y continuas)–. Así la *tanatosemiosis*, como encadenado de significaciones y prácticas dialogizadas, condensa el gran tiempo y el tiempo menor. La memoria opera como dispositivo proyectivo nutriéndose de lo que “ha sido”, “hubiese sido” o “deseado que fuera”, y monta sobre las vivencias concretas junto a los angelitos estrategias de continuidad y creatividad dialogizada. Claramente nos encontramos ante encadenados de significaciones que escapan a las logocéntricas y lineales construcciones de la muerte biofísica como el fin de las relaciones sociales: preferimos afirmar que nos hemos movilizado en universos de signos, para nada catalogables como “telúricos” o “del inframundo”, sino cotidianos, familiares y complejos.

NOTAS

¹ Magariños de Morentín (2008) señala que la semiosis es definida como un sistema de determinada calidad de signos. A partir de este sistema de signos se construyen las expresiones semióticas (en determinada-relativa semiosfera). Estas expresiones semióticas configuran el entorno de determinada comunidad.

² Movernos en estos horizontes de sentido nos motiva a afirmar que la imagen del angelito resulta una construcción extendida a lo largo de Latinoamérica. Asimismo ampliamente difundida en los países y regiones europeas con presencia del Catolicismo, de ello dan cuenta los trabajos de Alvarez (s/d) sobre Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller; donde reúne ilustraciones varias sobre el velorio del angelito y sus características regionales en Puerto Rico, la Argentina y España. Los aportes de Beaumont (1957), Cerrutti y Pita (1999), Plath (1996), Mans (1987), Dragoski y Páez (1972) dan cuenta de la significativa extensión de estas prácticas. Cabe señalar que esta literatura refiere

básicamente, si no solamente, al “velorio del angelito”; pareciera limitar las prácticas vinculadas a los niños difuntos al ritual del velorio olvidando otras expresiones. En contraste a lo mencionado, la información que sistematizamos en este artículo da cuenta de la presencia de otros condensados significantes que vinculan a los angelitos con sus familiares y deudos; iniciamos la deconstrucción de esta linealidad partiendo de las experiencias recabadas a lo largo del trabajo de campo. Rescatamos que, sin importar la distancia territorial y temporal de los registros referidos, todos listan un conjunto de cualidades propias a la condición de angelito, resumidas en el siguiente triángulo signifiante: *niño de corta edad –sin uso de razón– sin pecados*. En algunas de las versiones podemos observar que se define al angelito como el niño difunto de hasta 6 o 7 años; mientras que otras reducen la edad a los 3 o 4 años. Resulta relevante señalar que entre las poblaciones de Corrientes y el Paraguay consta una categoría *emic* que resuelve esta discrepancia: la idea del Ángel(L)oro.

³Sobre esta forma de disponer los entierros hallamos referencias en el trabajo de Cadogan (1965). Al explorar la cultura guaraní señala que“(...) Los cuerpos son enterrados algunas veces en posición fetal; pero cuidan en todo caso de colocar los pies hacia el Oriente, a fin de que no exista dificultad para que el muerto se dirija al Paraíso (...)”(Cadogan, 1965: 12). Asimismo destaca que los difuntos son enterrados junto a sus pertenencias más queridas –matriz signifiante del exvoto–. Estas imágenes, presentadas por Cadogan, resultan derivaciones cronotópicas identificables en los actuales cementerios.

⁴Señala el Diccionario de Mitos y Leyendas del Equipo NAYa (2010) que el vocablo *exvoto* es un término procedente del latín que designa al objeto ofrecido a Dios, la Virgen o los santos como resultado de una promesa y de un favor recibido. Es decir, una promesa materializada en un objeto (Rodríguez Becerra, 1989). Es un tecnicismo poco usado; el pueblo emplea más la palabra *ofrenda*. Tiene tres elementos definidores (Rodríguez Becerra, 1989): (a) se expone en un lugar visible para que se conozca el milagro, (b) tiene una relación con la persona que recibe el favor y con el acto que lo origina y (c) traduce un deseo de perduración, de mensaje del poder sobrenatural de la imagen. (Cf. “Promesas y Ofrendas religiosas: los exvotos”. Elena Sarnago. Editado por NAYa CDRom 2001).

⁵Sobre la tipología de los exvotos se recomienda la lectura de García Román y Martín Soria (1989).

⁶Las citas de los fragmentos de las entrevistas serán identificadas con los indicadores “Mujer” o “Varón”, seguidos por la edad del informante.

⁷La observación manifiesta no pretende “zonificar” o hablar de “núcleos” partiendo de las manifestaciones folklóricas, simplemente se intenta identificar, en el discurso, las expresiones que denotan la presencia de elementos que posibiliten hablar de una semiosfera con normas internas que regulan el accionar de los agentes en relación con determinados aspectos animados por una dialéctica “hacia dentro, hacia fuera y también entre semiósferas diversas”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALADRO VICO, Eva. (s/f). *Comunicación, creencia-hábito y la identidad del emisor*. Madrid: Facultad de CC de la Información Depto. PERIODISMO III.
- ÁLVAREZ, Luis M. 2011. *Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller*. Rescatado de <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>. 25 de agosto de 2011.
- ARÁN, Pampa Olga (coord.). 2006. *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijail Bajtín*. Argentina: Ed. Ferreira.
- ARIÈS, Philippe. 1976. *El hombre ante la muerte*. España: Taurus Humanidades.

- BAJTIN, Mijail. 2000. *Yo También soy (Fragmentos sobre el otro)*. Madrid: Taurus.
- BAJTIN, Mijail. 1985. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BARRENA, Sara. 2001. "Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva Peirceana". En: *Razón y Palabra, Revista electrónica especializada en Comunicación*, N°21, Febrero-Abril. En: http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_sbarrena.html/ julio de 2010.
- BEAUMONT, Joseph Andrews. 1957. *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental*. Buenos Aires: Hachette.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. 1989. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BERNAL BOTERO, Diego Andrés. 2010. *Semiótica de la Comunicación simbólica con los difuntos*. En: 5to. Encuentro Red Boliviana de Valoración y Gestión de Espacios y Sitios Funerarios. Historia, Patrimonio e importancia de Espacios y Sitios Funerarios en la Planificación Urbana. 28 y 29 de mayo, El Alto-Bolivia.
- BRUNER, Jerome. 2003. *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. México: FCE.
- CADOGAN, León. 1965. *La literatura de los Guaraníes*. (Introducción, selección y notas por López Austin A.) México: Editorial Joaquín Mortiz, S. A.
- CERRUTTI, Ángel y PITA, Cecilia. 1999. "La Fiesta de La Cruz de Mayo y el velorio del angelito. Expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio de Neuquén. Argentina (1884-1930). (Informe preliminar)". En: *Mitológicas*, Vol. 14. Buenos Aires, Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CONTEPOMI, María del Rosario. 2001. *Flores de Loto e Irupé*. La Nueva Era en Posadas. Tesis de Maestría (inédita). Universidad Nacional de Misiones. Posadas.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. 1999. "Implications of de Systems Perspective for the Study of Creativity". En: R. Stenberg (ed.). *Handbook of Creativity*, Cambridge University Press.
- DRAGOSKI, Graciela y PAEZ, Jorge. 1972. *Fiestas y Ceremonias Tradicionales*. Colección la Historia Popular. Vida y milagros de nuestro Pueblo. Vol. 84.
- FINOL, José Enrique y FERNANDEZ, Karelis. 1996. "Socio-Semiótica del Rito: Predominio de lo Femenino en Rituales Funerarios en Cementerios Urbanos". *Morphé*, N° 13/14 (Julio 95/junio 96). Puebla. pp. 303-318.
- FINOL, José Enrique y FINOL, David Enrique. 2009. "Para que no queden pensando..." *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Colección de Semiótica Latinoamericana. N° 7. Asociación Venezolana de Semiótica. Venezuela. [1999]
- GARCÍA ROMÁN, Carolina; MARTÍN SORIA, M^a Teresa. 1989. "Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas". En: Álvarez Sandaló, C.; Buxó, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) *La religiosidad popular*, III. Barcelona. Anthropos. pp. 353-368.
- GORER, Geoffrey. 1955. "The Pornography of Death". En: *Encounter*, N° 5: 49-52.
- LÓPEZ BREARD, Miguel Raúl. 1983. *Devocionario Guaraní*. Santa Fe: S/d.
- MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan. 2008. *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología*

semiótica. Argentina: Comunicarte, lengua y discurso.

MANNS, Patricio. 1987. *Violeta Parra. La guitarra indócil*. Concepción: Lar.

PEIRCE, Charles Sanders. 1988. "La fijación de la creencia". En: Vericat, J. *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, Barcelona: Crítica.

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

RICOEUR, Paul. 1999. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. 1989. "Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico". En: Álvarez Santaló, Carlos [et al.] (coords.) *La religiosidad popular I: Antropología e historia*. Barcelona: Anthropos, pp. 123-134.

TURNER, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

VARAS, Diana. 2010. "La carcajada del Nicho". Retomado de <http://archivo.larevista.ec/meinteresa/sociedad/la-carcajada-del-nicho>. Febrero de 2011.