

Vivir aquí, vestir allá. Vestidoras transfronterizas. El *paso* de las vestidoras de difuntos de la Isla Apipé Grande, Corrientes (Argentina), hacia Ayolas (Paraguay).

César Iván Bondar¹

Resumen

El presente trabajo pretende aproximarnos a algunas de las relaciones socio-culturales que se construyen, en el presente etnográfico, entre los habitantes de la Isla Apipé Grande, Corrientes, y los de la localidad de Ayolas, Paraguay. Centramos la mirada en el intercambio de servicios thanatológicos que brindan las vestidoras de difuntos que residen en la Isla Apipé Grande ante el fallecimiento de algún miembro de la comunidad de Ayolas. Estas apreciaciones, que leeremos bajo la idea de thanatología popular, se inscriben en complejos entramados de relaciones consanguíneas o por afinidad que datan de hace más de 50 años y que se mantienen vigentes en las *vestidoras* que superan las ocho décadas de vida. Para esta presentación se ha seleccionado la intervención de una *vestidora* de la isla Apipé Grande durante la atención de un caso: el de Ramón *el ahorcado* Benítez. La información ha sido registrada entre 2006 y 2013, priorizando el método etnográfico, las entrevistas en profundidad, las observaciones y los registros de campo.

1

Sobre el campo de trabajo

Como hemos señalado el trabajo de campo se ha realizado en la isla Apipé Grande y en la localidad de Ayolas, a la que accedimos vía la Represa Hidroeléctrica Yacyretá².

Según los informantes de la Municipalidad de Ayolas, ésta localidad fue fundada el 12 de Septiembre de 1899, a orillas del Río Paraná en el lugar denominado *San José Mi*, antiguo puerto de la reducción Jesuítica de Santiago, dando de esta manera el cumplimiento a la ley del Congreso Nacional del 7 de Julio del año 1896, que autorizaba al Poder Ejecutivo la fundación de tres ciudades.

¹ Lic. en Antropología Social. Mgter. en Semiótica Discursiva. Docente Investigador FHyCS, UNaM. Investigador Asociado, Universidad del Zulia. Becario Doctoral CONICET. Proyecto N° 16-H-329 “Migraciones transnacionales y confluencias fronterizas e interétnicas en la provincia de Misiones-Argentina”. Directora: Dra. Elena María Krautstoffl.

² Este artículo se enmarca en el proceso de investigación para la realización de la Tesis Doctoral como becario Tipo II del CONICET, Programa de Posgrado en Antropología Social. La Tesis versa sobre las prácticas funerarias vinculadas a los niños difuntos en la provincia de Corrientes y el sur de la región oriental de la República del Paraguay.



La construcción de la Represa Hidroeléctrica Yacyretá, proyecto de gran impacto en la región, implicó un salto demográfico significativo y un impacto socio-cultural sin precedentes. Demandando la mano de obra de unos ocho mil obreros, quienes junto con sus familias llegaron a formar una población considerable, esta obra ha transformado la vida de la antigua Ayolas, del mismo modo que ha impactado en la localidad vecina de Ituzaingó, Corrientes.

Actualmente Ayolas se halla dividida en dos zonas bien diferenciadas: la nueva Ayolas, área de desarrollo de la Entidad Binacional Yacyretá (EBY), que comprende desde Núcleo II hasta la Villa Permanente; y la vieja Ayolas, hoy llamada San José Mí, donde claramente se nota la arcaica estructura del pueblo fundacional.

A sus 60 años Ayolas era un pueblo aislado, con una población que no superaba los 1800 habitantes. Sin rutas ni pista de aviación, el único vínculo de relacionamiento de la comunidad estaba dado con la vecina ciudad argentina de Ituzaingó. Sus habitantes se trasladaban en canoas, viaje que les llevaba más de dos días. Muchas mujeres embarazadas viajaban a Ituzaingó a tener sus hijos dónde, luego de registrarlos, volvían a su pueblo. Estas acciones rutinarias se fundaban en relaciones socio-económicas, productivas y parentales; muchos correntinos tienen hasta la actualidad familiares en Ayolas y viceversa. Hoy en día, Ayolas cuenta con más de 16.980 habitantes.

Por otra parte, Apipé Grande es una isla fluvial que pertenece a la Argentina, ubicada en la jurisdicción de la provincia de Corrientes, dentro del departamento de Ituzaingó (fundado en 1864). Se encuentra situada entre Corrientes y el departamento de Misiones, Paraguay. A esta la acompaña otra isla menor denominada Apipé Chico.

La isla Apipe Grande supera los 2000 habitantes y posee una extensión de aproximadamente 27.710 ha. Albergó comunidades pre-colombinas de las que datan restos arqueológicos observables en los Museos de Ayolas e Ituzaingó y actualmente su población se compone por oriundos de la isla, paraguayos o sus descendientes, que arriban principalmente del departamento de Misiones (Paraguay). El núcleo urbano más desarrollado y con servicios diversos es San Antonio (donde se ubica el puerto principal), siendo sede de la intendencia local de la cual depende el resto de la isla,

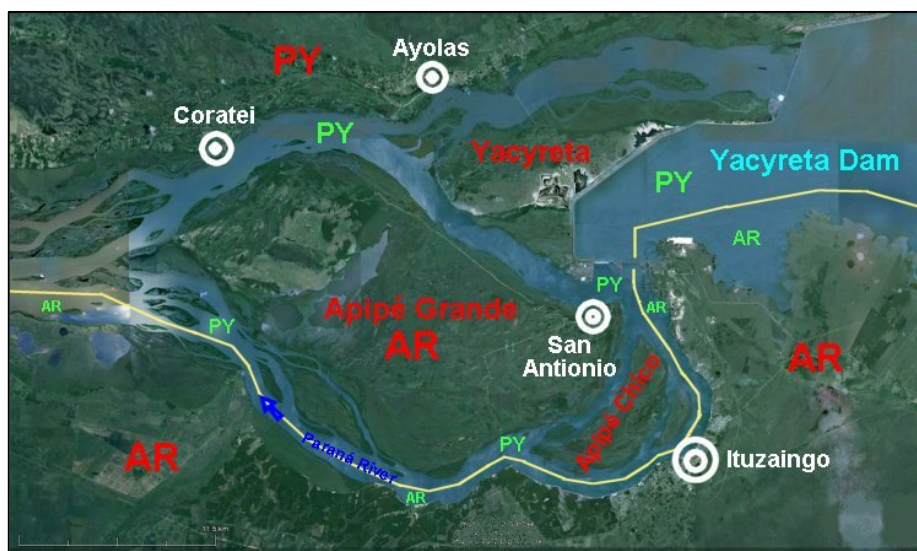
como así también los demás enclaves poblacionales rurales menores: Puerto Tala, Uruburu, Puerto Mora, etc. Si bien la isla es argentina, la soberanía de las aguas que la rodean fue entregada al Paraguay en 1981, no recuperándose hasta la fecha.

Sobre los aspectos generales de la isla comentaba una profesional del Ministerio de Desarrollo Social:

“(...) La Isla es una reserva natural provincial lo que significa limitaciones en el uso de los recursos naturales para la subsistencia y/o mejoramiento del hábitat, limitaciones que sólo se les exige a los residentes. Se accede a la Isla a través de la localidad de Ituzaingó (Corrientes) a orillas del Río Paraná, desde la que se abordan las lanchas que realizan el traslado. La vida cotidiana se sustenta en actividades para el autoconsumo realizadas a través de la cosecha de distintos productos agrícolas en huertas y chacras (maíz, mandioca, batata, porotos, frutales, etc.), cría de animales, pesca y caza que eventualmente venden o cambian por mercadería en Ituzaingó o Paraguay. Las aguas que rodean la isla son paraguayas, esto significa que se presentan problemas jurisdiccionales con la República del Paraguay, como prohibiciones para la pesca. En relación al aspecto territorial, la Isla tiene una ubicación geográfica estratégica con grandes extensiones de tierra. Se crearon Áreas de Reservas para mitigar el impacto de Yacyretá (...)” (Trabajadora Social del Ministerio de Desarrollo Social)

3

Imagen N° 1: Ubicación de la Isla Apipé Grande e Ituzaingó, Corrientes, Argentina y Ayolas, Paraguay.



Fuente: <http://geosite.jankrogh.com/apipe.htm>. Jan S. Krogh's Geosite: Apipé Islands and Entre Ríos Island (21 de agosto de 2013).

En las observaciones de la cita precedente quedan claras algunas de las relaciones que la población de la isla mantiene con el Paraguay. Del mismo modo cabe señalar que la población oriunda de la isla proviene en su mayoría de este país o bien posee familiares que residen allí, generándose mayores vínculos con las costas paraguayas que con las argentinas. Los intercambios económicos a los que refiere la entrevistada se constituyen entre Ituzaingó y las localidades urbanas y rurales del departamento de Misiones (Paraguay) entre las que figura Ayolas. Por nuestra parte pudimos percibir la consolidación de relaciones socio-culturales que se tejen en los márgenes de las estrictamente económicas y de subsistencia.

En esta presentación nos referimos a las relaciones en planos de las representaciones, prácticas y creencias en torno a la muerte y el morir, de las cuales abstraemos la que nos convoca: el complejo proceso y servicio de thanatología popular que brindan las vestidoras apipeñas a los muertos de Ayolas, centrando la lectura en el caso referido con anterioridad, a saber: Ramón *el ahorcado* Benítez.

4

Sobre las vestidoras:

“...y a las que vestimo... ¿quién no[s] va a vestir, e’a?...”
“...Nda ore kuerairi ore lasánimagüi...”³.
(Mujer, vestidora, 85 años, Paraguay, 2012)

Apreciamos que la cartografía funeraria de la provincia de Corrientes, de Paraguay y de la región en general⁴, está constituida por complejas particularidades que re-configuran las pretensiones de una *muerte* entendida de forma unívoca, *monológica* y *nonosignificante*. A diferencia de las posturas que hablan de una secularización o desacralización de los procesos de la muerte y el morir, hemos hallado en el trabajo de

³En este epígrafe, como en otras fracciones del texto, osamos referir en lengua guaraní provocando al lector hacia la búsqueda/desafío de la comprensión. Apoyados en los aportes del episteme bajtiniano, señalamos la necesidad de percibir en la comprensión la relevancia de sus momentos: de la comprensión del significado a la comprensión del sentido. De la comprensión del sistema de la lengua a la comprensión de lo que aquel enunciado posee como irrepetible, ajeno, nuevo, alterno (Arán; 2006). Quizás el diccionario salve (precariamente) las distancias en los primeros pasos de la comprensión, pero para arribar a la comprensión del sentido debemos de haber formado parte de las prácticas admiradas, de las formas relativas de vivir los sentidos –intentando salvar las distancias de la lengua materna- habiendo percibido el entramado continuo, proyectivo y vivencial de las acciones – descubriendo (sin la neutralización de la alteridad) y siendo conscientes de que nuestra traducción siempre será (in)fiel, no conclusiva y hablará de interpretaciones interpretadas.

⁴Se pueden listar prácticas que nos permiten referir a esferas significantes compartidas, a saber: los velorios a cuerpo presente, de la cruz y de la ropa, novenarios, la Mesa Negra, el uso del luto, las configuraciones de las tumbas en los cementerios públicos, las celebraciones durante los días de las almas, el uso de mortajas, el rezo de agonía, la percepción y distinción entre la muerte adulta y la muerte pequeña o angelitos. Estas particularidades nos hablan de una construcción regionalizada de la muerte y el morir, construcción que ahonda en contenidos europeos, coloniales-misioneros y amerindios (Bondar, 2012).



campo especificidades fronterizas que configuran formas relativas de vivir, percibir y concebir estos procesos, especificidades que no asocian la muerte a la disolución de las relaciones sociales, sino a su re-semiotización.

En ese proceso de re-semiotización de las relaciones sociales con la muerte y el morir se hallan las vestidoras. La imagen popular de la vestidora, o maestra, se encuentra representada por mujeres, frecuentemente de edad avanzada, encargadas de preparar el cuerpo ante una situación de muerte. Estas mujeres han aprendido el oficio de sus madres, abuelas o personas ajenas a la familia, pero en todos los casos la enseñante oficiaba de vestidora.

Sobre la base de la herencia oral y participando activamente en los momentos de preparación del cuerpo han incorporado las experiencias requeridas para el desempeño de este rol; así las emociones y pasiones intervinientes en cada situación han dejado atrás a otras posibles candidatas:

“Tenía una amiga que quería también aprender, pero no pudo cuando tuvimos que vestir a un ahorcado que le salía así [indicando distancia] la lengua para afuera”(Mujer, vestidora, 80 años, Corrientes, 2011)

“Poriahu mismo esa vieja, ella me arriaba siempre, me crió allá en Ñeembucú. Ella le hacía la mortaja a los difuntos y yo aprendí con ella. Muchas había que querían pero no se aguantaron. Aprendí de jovencita mismo”. (Mujer, vestidora, 70 años, Paraguay, 2011)

En todos los casos que hemos entrevistado, la aprehensión de este rol se ha iniciado en la adolescencia; en muchos de los casos, cuando la enseñante era externa a la familia, se han registrado resistencias de parte de los padres de la aprendiz, justificándose estas en lo *macabro* y *telúrico* del hecho de preparar el cuerpo de un desconocido.

Las vestidoras entran en escena confirmada la defunción, son convocadas por los familiares del difunto para vestir al cuerpo, ya sea en velorios domiciliarios o bien en casas funerarias especializadas. Resulta relevante el registro de situaciones en que la familia del difunto ha realizado el velorio en una casa funeraria pero la preparación del cuerpo ha estado a cargo de una vestidora y no del thanatólogo. De esta forma, las vestidoras intervienen desde el lavado del cuerpo, la confección del vestuario, ajueres y hasta el maquillaje en caso de mutilaciones, laceraciones o apariencia muy lúgubre. Así,

las vestidoras –como personajes de esta thanatología popular- cumplen una función extremadamente relevante en lo que concierne a la preparación del cuerpo.

Cabe realizar una breve consideración: a lo largo del trabajo de campo hemos identificado vestidoras de difuntos adultos y vestidoras de angelitos; con la salvedad de que una vestidora que prepara el cuerpo de un adulto no puede hacerlo en el caso de angelitos, y viceversa. De esta forma, una joven que desee aprender el oficio deberá decidir a qué cuerpo vestir: a los angelitos (y niños en general) o a los adultos. Citamos lo expuesto por una informante:

“Cuando era joven, una mocosa, me empecé a ir a la casa de una señora que yo le lavaba algunas ropas, ella era la que vestía a las criaturas, tenía una pieza llena de santos y muchas palmitas de pindó, siempre le venían a buscar la gente, hasta que un día ella me convidó a acompañarle... y entonces fui y me mostró cómo ella vestía a los angelitos... y entonces me di cuenta que eso quería hacer” (Vestidora, Mujer 85 años, Paraguay, 2011)

Las precedentes resultan las primeras palabras de una entrevistada al consultarle sobre cómo había decidido ser vestidora. Nuevamente se pone de manifiesto la relevancia de la herencia social sobre la base de la oralidad y la observación directa de la práctica. Asimismo, la informante señalaba que su maestra, la enseñante del rol, exponía que la decisión de vestir angelitos era sumamente importante y acarrea otras responsabilidades éticas, y hasta morales, que debería tener en cuenta si emprendía ese camino. Ser vestidora de angelitos implica alejarse progresivamente de los malos pensamientos, de las malas intenciones, de actitudes negativas que puedan perturbar la tranquilidad que debe transmitirse al pequeño difunto.

Una generalidad que hemos identificado radica en que la decisión de ser vestidora de angelitos es más aceptada por la familia de las neófitas que la idea de vestir a los muertos adultos; la inocencia y pureza de los niños genera tranquilidad en los familiares de los sujetos que deciden emprender este complejo oficio.

De esta forma las informantes, tanto en Corrientes como en el Paraguay, identificaban diferentes etapas por las cuales han transitado hasta consagrarse como vestidoras; si bien se exponían pequeñas diferencias internas, hemos elaborado una secuencia general partiendo de las recurrencias. Desde la Etapa 1 (E1) hasta la final, transitan

aproximadamente 4 o 5 años de preparación, dependiendo de la cantidad de oportunidades de enseñanza, atendiendo a la necesidad de disponer de un cuerpo para concretar este proceso pedagógico:

E1: Manifestación de interés por la práctica. Diálogo con otras vestidoras.

E2: Invitación a observar el proceso de vestido.

E3: Colaboración con la vestidora sin tocar el cuerpo; una suerte de *instrumentista*.

E4: Aprendizaje del armado de parte del ajuar mortuario (diferencial en adultos o niños)

E5: Aprendizaje de la confección de la túnica, túnico, mortaja y cordón.

E6: Primeras experiencias de vestir a un cuerpo, con la tutoría de la vestidora enseñante.

E7: Actividad independiente de la nueva vestidora.

Estas etapas, distinguidas cualitativamente, implican grados crecientes de responsabilidad y complejización de la enseñanza y el aprendizaje. Señalamos que la enseñanza se realiza en los contextos de preparación de los cuerpos; es decir, con el *cuerpo* presente. Por ello los procesos de enseñanza del neófito son variables y difieren de sujeto a sujeto (la media en tiempo es de 4 a 5 años, pero registramos situaciones en las que se ha aprendido en periodos más prolongados); como hemos expuesto, todo dependerá de la cantidad de situaciones de muerte que se hayan experimentado.

Si bien no proponemos en este trabajo una lectura desde los procesos de iniciación o los ritos de paso, debemos considerar la relevancia de estos aprendizajes, ya que habilitarán la consolidación del nuevo estado del aprendiz. Un proceso de preparación de larga duración en el cual se inculcarán no solo aprendizajes de técnicas concretas, sino además, de aspectos emocionales, actitudinales y expresivos que deben exponerse en las situaciones thanatológicas abordadas. Las etapas mencionadas con anterioridad incluyen otra que es opcional y que el aprendiz puede optar por no incorporar; ser vestidora y *cantora*. Es decir, aprender los versos populares que son recitados en el velorio y que permiten que el angelito vuele a los *Cielos*.

Caso Ramón *el ahorcado* Benítez

Una de las citas testimoniales que hemos transcrito con anterioridad nos inscribe en el caso presentado. Un hombre de aproximadamente 60 años decide quitarse la vida colgándose de las ramas de un árbol ubicado a las afueras del casco céntrico de Ayolas. La imagen del ahorcado despierta en los dolientes un sentimiento de rechazo atendiendo a la condena socio-religiosa del acto del suicidio, muy vigente entre la población local. El cuerpo es hallado en horas del crepúsculo, nutriendo el imaginario del temor al alma del suicida: perturbada y perturbante. Alguien que ha muerto en una situación como la mencionada, o bien de muerte violenta, trágica, corre el riesgo de no descansar en paz. Se cree firmemente que el alma del muerto suele deambular por los alrededores en forma de alma (*ánima*⁵) en pena, aparecido o asombrado⁶: en las fronteras entre los vivos y los muertos.

“...Según las creencias recogidas, los muertos vuelven a veces en diversas formas. Lo más común es que se aparezcan en sueños a sus familiares, o que aparezcan en el lugar mismo donde está su tumba (...) El alma del muerto puede aparecer en forma de sombra...” (García, 1984; 275).

8

Este rechazo, más la impactante imagen del hombre colgado con su lengua hacia afuera, motivan la convocatoria de alguna vestidora *de turno* que pueda cumplir con los servicios thanatológicos en esta particular situación.

⁵ No podemos obviar referir la noción a “ánima”. Es una palabra devenida del latín que significó primero “soplo y respiración”, luego principio “vital y vida”, y luego “alma”. Es usado en plural con el sentido de “almas errantes de difuntos” o “almas del purgatorio”, suelen hacerse “toques de ánimas”, refiriéndose a las campanadas por los difuntos. Del mismo modo su significado en latín nos remite al soplo vital que se escapa del cuerpo al morir. Pero cabe señalar que “ánima” en latín no significa “alma”, sino -como hemos mencionado- “soplo vital”; un hálito o brisa que al exhalarse implicaba la muerte. La transformación fonética desde el latín al español puede ser ilustrada del siguiente modo: Latín: anima → ánima → ánma → álma → español: alma. Ver concepto de ánima en *DeConceptos.com* <http://deconceptos.com/ciencias-sociales/ánima#ixzz2cdPBtXna>. Tardíamente en latín será “ánima” el vocablo que acabaría designando a esa entidad inmaterial que según muchos sistemas de creencias rige el cuerpo, estas cualidades están representadas en el poema fúnebre del Emperador Adriano: “Animula, vagula, blandula, hospes comesque corporis. Quae nunc abibis in loca, padillula, rigida, nudula, nec, ut soles dabisiocos” [Pequeña alma, blanda, errante. Huésped y amiga del cuerpo ¿A qué lugares acudirás ahora (dónde morarás ahora), pálida, rígida, desnuda, y no me darás los placeres que sueles (incapaz de jugar como antes)]. Poema fúnebre escrito en el lecho de muerte por Adriano, 138 d.C. (Yourcenar, 1988: s/p). Asimismo cabe señalar que “...los materiales didácticos que publicó el Tercer Concilio Limense en 1585. Como Taylor (2000a, 2003) ha demostrado, estos materiales, y en concreto, la elección de términos a los que se llegó para denominar un concepto tal central como el de alma, reflejan el largo y tortuoso recorrido en el cual, luego de intentos por dilucidar y acomodar los conceptos nativos de fuerza vital a la idea cristiana de alma, para evitar ambigüedades y transgresiones a la doctrina, la Iglesia optó finalmente por desechar toda traducción y en su lugar recurrir al préstamo de la palabra *ánima*...” (Ramos, 2010: 103).

⁶ Ver además las nociones de asombrado, anima en pena, aparecido (López Bréard, 2006), anima, *póra* (López Bréard, 2004), ánima en pena y la señal del muerto (López Bréard, 2009), asombrado, *póra* (Kaul Grünwald, 1977), (Salas, 2004).



Como si se tratase de una gran vecindad se recurre a las *viejas mujeres* de la isla Apipé, ya que la familia del difunto era oriunda de allí. Con el uso de un teléfono celular se comunica a un isleño conocido que localice a la vestidora. Habiendo hecho contacto se embarcan con el ajuar apropiado y parten hacia la otra orilla. Acompaña, sobre la canoa con un pequeño motor, un bolso de tela que contiene los elementos que la vestidora requiere para la preparación del cuerpo: hilo, aguja, hojas de naranjo para la confección de una almohada que irá en el ataúd, hilos para trenzar el cordón; su mano deja entrever un rosario con cuentas gastadas.

Llegada a Ayolas, la mujer se contacta con los familiares, quienes rechazan la posibilidad de accionar sobre el cuerpo, al punto que la vestidora debe pedir colaboración a un vecino para poder descolgar el cuerpo de Benítez. Comentaba: “*por suerte estaba fresco, tibio... le metí ahí nomás la lengua para adentro, medio que le enrollé...*”. La vieja mujer señalaba que pocas veces había pasado por una situación donde tuviese que, no solo cerrar los ojos del muerto, sino también “*guardarle su lengua*”. Pareciera una imagen sombría, telúrica; aquella que recreaba en su narración, lejana, señalando la otra orilla.

9

El traslado del cuerpo hasta la vivienda del finado la realizaron los hombres que se habían aproximado a divisar lo acontecido, sobre un tablón improvisado –a modo de camilla- depositaron el cuerpo que recorrió varios metros hasta llegar a la precaria vivienda de los dolientes.

“...*Ahí noma le colocaron sobre esa mesa de la galería...*”. Previamente, el trayecto del traslado fue acompañado de los rezos susurrados por la vestidora y el consejo de colocar urgente una cruz para que el alma del muerto no quede penando. Esta cruz, indicando el lugar de la muerte, como cenotafio, se encuentra asociada a una forma especial de muerte. Señalan Finol y Finol que los cenotafios⁷ indican el lugar de las muertes inesperadas, imprevistas e indican una...

“...una ruptura entre la vida y la muerte y no, como podría pensarse, en la marca de la presencia de un cadáver; así mismo (...) se constituyen en un índice visual que delimita esa frontera entre vida y muerte...” (Finol y Finol, 2009: 31).

⁷ Cenotafio: del latín *cenotaphium*, y este del griego *ke-nos*, vacío y *taphos*, tumba, sepulcro vacío (Finol y Finol, 2009: 17)

Estando el cuerpo sobre la mesa intervino la ágil mujer; pidió una camisa del difunto de color blanco, a la que le quitó los botones; de igual modo, con el pantalón. Tejió así el cordón que acompañaría esta rudimentaria, pero puntillosa, mortaja. El mismo poseía cinco nudos, lo que se correspondía con el número de hijos que se le conocía a Benítez. La preparación del cuerpo, previo baño con agua y vinagre de alcohol, fue rápido y acompañado con un continuo rezo en voz baja. No cabe duda que el diálogo con los dolientes fue en guaraní y español, situación que la vestidora afirma en las entrevistas que he podido realizar.

La intervención thanatológica incluyó el maquillaje del rostro del muerto, el peinado, el recorte de las uñas, la disposición en el ataúd y el rezo durante el velorio⁸.

El velorio se inicia con el cuerpo sobre la mesa a horas de la madrugada, arriba del ataúd donde se dispondrá el cuerpo –previo desalojo de la sala donde se lo estaba velando- .

Narra la vestidora que toda la *mujerada* ya tenía el *luto ñemonde* (vestir luto), y que se estaba organizando el novenario. Antes de llevar el cuerpo al *campo santo*, la vestidora oficia además de *llamadora*: golpea tres veces el cajón diciendo “...*Vamo ya Benítez, vamo ya chamigo...*”; esta acción garantiza que el alma siga al cuerpo y no permanezca en la vivienda.

10

Del mismo modo, la vieja mujer deja constancia que la habían *convidado* a participar del *ñembo'epaha* (o final del novenario); como expone González Torres (2012) para el evento del novenario se viste un altar con nueve peldaños iluminados con velas en ambos lados, el último día se lo *desviste* a la media noche, al desnudar el altar se comparte una gran comilona que incluye chipa, carne vacuna y variados alimentos realizados con maíz y almidón.

⁸El velorio es definido por López Bréard (1983, 2004) como una reunión con particularidades rituales que la distinguen de otro tipo de encuentros. Señala que este es un hecho muy rico en el folklore de la región donde se pueden diferenciar varias modalidades rituales. Así propone la siguiente tipología de velorios: a) de Mayores (o de muerto; ya sea a cuerpo presente o “de la ropa y fotografía”), b) de Niños (o de Angelitos y Ángel Loro), c) de la Cruz, d) de Aniversario y e) de Santos. Todos ellos, exceptuando el velorio de Santos, se vinculan a la defunción de algún pariente o conocido. Por su parte Salas (2004) expone que en todos los casos referidos abundan personajes populares como ser rezadoras, lloronas y llamadores. Estos últimos son los encargados de comunicar al cuerpo que es la hora de llevarlo al cementerio, con tres golpes en el cajón y a la voz de *vamos* (dicen el nombre), anuncian al alma que debe acompañar al cuerpo y no quedar penando por el lugar. El llamador, las lloronas (denominadas en Paraguay como *ñembo'eýva*) y el novenario son prácticas exclusivas de la muerte adulta.

Benítez fue velado casi por 24 horas, la vestidora permaneció al lado del ataúd rezando por la sanidad del alma del ahorcado, como si fuera un familiar cercano. Habiéndolo *llamado*, acompañó el cortejo hasta el cementerio local, lloró lo apropiado, teniendo en cuenta que *ya se había encariñado con el muerto*. No percibió retribución pecuniaria alguna por sus servicios, solo algunas *provistas*, abrazos y palabras de agradecimiento, que recogió amistosamente, y luego fue trasladada hasta su vivienda en la isla Apipé. No demoraría en llegar otro pedido desde la orilla paraguaya.

Varios días después, sentada a la sombra de una inmensa planta de mango, agitaba su jarra con agua de *koku* y reparaba las cuentas de un rosario gastado por los rezos; me miraba y preguntó “... ¿no queré aprendé a vestir?... ”.

Reflexiones de cierre

Podemos apreciar que esta práctica, la de vestir difuntos, nos permite acceder a una compleja cartografía de relaciones *thanato-trans-fronterizas* edificadas sobre la base de la muerte de adultos y de angelitos que requieren la intervención de estas especialistas de la cultura local. Del mismo modo, hemos registrado instancias de intervención ante la muerte de niños, pero seleccionamos la referida debido a la trascendencia comunal que ha tenido y al impacto que ha generado en la vestidora que oficia de informante clave para este breve artículo.

Atendiendo a la complejidad que nos convoca, y sin desconocer las variadas relaciones que se construyen entre las comunidades de Apipé y Ayolas, vemos cómo las situaciones de muerte y morir no diluyen las relaciones sociales sino, como hemos anticipado, las re-configuran; no podríamos hablar de fronteras fijas, inertes. Más bien nos inclinamos hacia fronteras vivas, móviles, fluctuantes donde el río Paraná no divide, al contrario une y resulta el *punte* para el pasaje y el servicio al muerto.

Creemos que estamos frente a complejas relaciones que trascienden las pretensiones de universalidad y desbordan los cánones de lo oficialmente reconocido en planos de la soberanía, los límites o el (supuesto) caos de lo fronterizo. Las relaciones entre la vestidora, el difunto y los dolientes dan cuenta de una materialidad empírica que se

construye y re-construye cotidianamente en el universo de lo cognoscible y concebible como posible. Las relaciones recíprocas descritas, que se tejen y enmarañan en estas zonas de frontera, podrían ser asimiladas a la idea de una entrega altruista por parte de la vestidora.

De esta forma deberíamos reflexionar sobre lo decible e in-decible en torno a la noción de frontera; analizando cómo las aduanas y controles de paso ejercen *vigilancia* y pretenden construir relativa homogeneidad y control de la soberanía. Pero considerando de forma insoslayable que esta rutina representa y habla de una frontera que tal vez sólo se exponga en textos académicos, cartografías, imágenes satelitales, esquemas, lo que Krautstoftl (2010) refiere desde la idea de una frontera como espacio geopolítico que divide un lugar de otro, definido burocráticamente por su dimensión jurídico-política inscrita en la concreción del Estado.

Los enfoques, fundados en lo precedente, han sometido a la perspectiva relativista a la simplicidad, ya que al negar la posibilidad de la diversidad del azar, el caos y el diálogo intercultural fronterizo alejan al investigador de los saberes y contenidos significativos que facilitarían y habilitarían la comprensión creativa y la etnografía dialógica. Creemos que este modo de aproximación fundado en un pensamiento simple y basado en procedimientos metodológicos, teóricos y conceptuales lineales y cartesianos –donde la Antropología es básica o aplicada: financiable *sí solo sí* su impacto es medible- rehúye de la complejidad y re-afirma las mediciones cuantificables negadoras de los *ñanduti*, tejidos en la frontera y lo fronterizo.

Estas formas de representación y enfoques reduccionistas no serían aplicables a esta thanatóloga popular ya que poco entiende del castellano y nada sabe de la decodificación de sus signos escritos. Para estas poblaciones las fronteras, como territorializaciones y/o sectorizaciones, no están *tan claras* y no son fáciles de dilucidar; son *otras* fronteras las que ordenan parte de sus vidas: aquellas que refieren a las distancias entre la vida y la muerte, entre el *ñemonde* y *el ñembo'epaha*, entre el guaraní y el español, o por el contrario su armoniosa convivencia en el *jopara*.

De esta forma, la idea de frontera que propugnamos se aproxima a las consideraciones en torno a lo *contenido e incontenible, narrable e inenarrable, commensurable y furtivo*

expuestas por Segato (2007). También hacemos notar que las fronteras que hemos descrito someramente en este escrito hallan eco en las teorizaciones *lotmanianas*; Lotman (1996) recuerda que el espacio de la frontera es relevante ya que regula los encadenados de relaciones entre el interior y el exterior, el adentro y el afuera. La frontera se presenta como un condensado de *traductores* que decodifican-traducen los mensajes ajenos a nuevos códigos; este proceso de traducción sería parte de los complejos procesos creativos de lo fronterizo donde respirarían códigos socio-culturales –solamente- comprensibles *in situ*.

Estos códigos, los que aquí toman forma de thanatología popular, re-estructuran las fronteras de los Estado Nación confluyentes y dan cuenta de que la cultura no puede ser georeferenciada en puntos fijos, neutros y cristalizados. No resultaría viable demarcar *desde dónde y hasta dónde* significan determinados elementos culturales, aquello que Bajtín (1975:30) ha dejado muy claro cuando refería a que no debemos imaginar el dominio de la cultura como un conjunto espacial encuadrado.

Un claro ejemplo de lo fronterizo, en la frontera, resultan las asociaciones entre la muerte y lo festivo, entre lo doloso y lo dionisiaco que podemos observar en el *ñembo'epaha*. Estos registros del presente etnográfico nos permiten afirmar que algunas prácticas funerarias, como algunas fronteras, niegan las parcelaciones y fracciones, nos hablan de continuidades y cubren de placer las acciones en torno a la muerte; un placer absolutamente sensible, palpable, vivible y extrovertido: aunque algunos estados pasionales porten *nombres dolorosos*, la experiencia emocional los trasmuta a pasiones gozosas, placenteras. No afirmamos que el dolor desaparece, sino que se aplaca, doméstica y subsume. De alguna forma, el dolor se desconstruye, su pretensión de presencia se empapa de sensación de ausencia: se posterga. Clara es la recurrencia derridiana (Bondar, 2011).

En otras palabras, desde nuestra perspectiva antro-po-semiótica, algunas de las prácticas funerarias no niegan ni excluyen el banquete, la fiesta, el baile, la carcajada, el canto -lo que Geertz(2005: 101)ha llamado *el efecto reconfortable del canto-*, el exceso: al mismo tiempo que tornan placentero el llanto, la distancia, la muerte, el ayuno. El *jaheo* como canto, no solamente como lamento doloroso⁹.

⁹ Consideramos que las miopes percepciones de algunas construcciones teóricas identifican en la expresión de la espiritualidad, en las manifestaciones pasionales del creer, estados (indiscutiblemente) dolorosos. Creemos que esta

Se ha reflexionado y conjeturado mucho sobre la vida en la frontera, pero creemos que varias voces han obviado referir a *los que viven en la frontera* y cómo viven; y en el caso que nos convoca aludir a los que mueren en la frontera y cómo se imbrican las relaciones con los muertos en estas zonas de mestizaje socio-cultural: ese *ñanduti* que ya referimos, construido entre lo social, el cuerpo en su materialidad física, el imaginario en planos de los sentidos tradicionales y lo cultural, que posibilitan el deslumbramiento y re-acercamiento a la muerte del otro. La muerte del otro como disparadora de una *semiosis* que instala la consciencia de la propia muerte, y la compleja situación de lo inexorable, de lo irrecusable, más el horror cadavérico a lo putrefacto, reactivan la condición finita e infinita de lo humano; ya que la muerte biofísica ocasiona –en variadas situaciones- la inmortalidad del difunto, lo *mágico/mítico* (Morin, 1951) de la descomposición y los intentos de su negación.

De esta forma convocamos al compromiso a no olvidar cómo en estos márgenes las significaciones se mixturán y sincretizan generando redes de *thanato-relaciones* que trascienden los modelos oficiales y trasgreden las pretensiones de una muerte secularizada y despersonalizada. Consideramos que la muerte, en condición y situación de frontera, una frontera próxima pero lejana en lo que respecta a la comprensión clara y lúcida de sus sentidos, nos permite reanudar el diálogo con la multiplicidad de condiciones que habitan en/al Hombre¹⁰.

Del mismo modo afirmar que la muerte se ha secularizado, que los vínculos con los muertos se han *enfriado*, que el único calor que sienten es la hoguera de la cremación es muy riesgoso, hasta sociocéntrico y generalista. Mucho me han instruido mis informantes, aquellas viejas del lugar que me enseñaron con sus *ñe'enga* que *Nda ore kuerairi ore lasánimagüi (no estamos cansados de nuestros muertos)*.

relación no es tan lineal y monolítica y, como hemos señalado, hay estados pasionales que solamente llevan (culturales) nombres dolorosos. Sobre el problema del sufrimiento, de la perturbación, señala Geertz (2005) que no se trata de evitarlo, sino de cómo vivirlo. El acontecimiento de la muerte ligado a la experiencia religiosa brinda los andamios necesarios para hacer tolerable (sufrible) la muerte, la derrota, el dolor físico: domestica el sufrimiento, el dolor, el tormento. Sobre ello expone Finol (2013) "...que la eficacia simbólica de esas estrategias está más allá de cualquier duda (cf. Lévi-Strauss 1958, Bourdieu 1982, Sax 2010, Finol, 2012). En tal sentido, los ritos contribuyen a la organización de las relaciones con los vivos, familiares y amigos, pero también con el mundo extra-terrenal. Son numerosos los estudios sobre los distintos ritos que se han desarrollado en sociedades antiguas como modernas, para explicar cómo esas estrategias simbólicas encarnan los valores y creencias que grupos y sociedades profesan y practican, entre ellas, en particular, las que tienen que ver con sus concepciones de la vida y la muerte..." (s/p)

¹⁰Parafraseando a Morín (1951) las dimensiones naturaleza/cultura que parecieran ser presentadas como opuestos ontológicos sintetizan una compleja continuidad de retroalimentaciones, órdenes y complementos que hablan de un animal (in)completo, sujeto y sujetado a lógicas de acción que lo preceden y buscan domesticar su (vigente) pasado animal.

Bibliografía

Arán Pampa, Olga (2006): *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín*. Argentina, Ed. Ferreira.

Bajtín, Mijaíl (1975): *Teoría y estética de la Novela: trabajos de investigación*. Madrid, Ed. Taurus.

Bondar, César Iván (2012): “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. Disponible en: <http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2012/02/art-Cesar-Ivan.pdf>.

Bondar, César Iván (2011): *La muerte (re)memorada*. Saarbrücken, Ed. Académica Española.

Finol, José Enrique (2013): “Antropo-Semiótica de la muerte: Suicidio asistido, ritualización y des-ritualización”. En: Bondar, César Iván y Krautstofl, Elena María (Coord.): *Lecturas Antropo-Semióticas sobre la Muerte y el Morir desde Latinoamérica*. En prensa.

Finol, José Enrique y Finol, David Enrique (2009): “*Para que no queden pensando...*” *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo, Colección de Semiótica Latinoamericana N° 7, Universidad del Zulia, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación venezolana de Semiótica.

García, Susana (1984): “Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular de los departamentos de Esquina y Goya (Corrientes)”. En: *Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Buenos Aires, Ed. Compañía Impresora Argentina.

García, Susana (1984): “Algunos aspectos de la religión popular Correntina”. En: *Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Buenos Aires, Ed. Compañía Impresora Argentina.

Geertz, Clifford (1995): *La interpretación de las culturas*. España, Ed. Gedisa.

González Torres, Dionisio M. (2012): *Folklore del Paraguay*. Asunción, Ed. Servi Libro.

Kaúl Grünwald, Guillermo (1977): *Diccionario Etimológico Lingüístico de Misiones*. Posadas, Ed. Puente.

Krautstofl, Elena María (2010): “*Encarnación y Posadas en fronterizo tránsito*”. Ponencia presentada en XXX Encuentro de Geohistoria Regional. Resistencia-Chaco, Argentina.

López Bréard, Miguel (2009): *Cuentos de Correntinos*. Corrientes, Moglia Ediciones.

López Bréard, Miguel (2006): *Vocabulario Regional Correntino*. Corrientes, Moglia Ediciones.

López Bréard, Miguel (2004): *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Corrientes, Moglia Ediciones.

López Bréard, Miguel (1983): *Devocionario Guaraní*. Santa Fe, Ed. Colmegna.

Lotman, Yuri (1996): *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Ed. Cátedra.

Morín, Edgar (1951): *El Hombre y la Muerte*. Barcelona, Ed. Kairós.

Ramos, Graciela (2010): *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima, Asociación Gráfica Educativa.

Salas, Andrés Alberto (2004): *Creencias y Espacios Religiosos del NEA*. Buenos Aires, Ed. Cooperativa Chilavert Artes Gráficas.

Segato Rita Laura (2007): "En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea". En: *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros.

Yourcenar, Margarita (1988): *Memorias de Adriano*. Barcelona, Ed. Círculo de Lectores.

