

Velorios “de la ropa” y “de la foto”.

Dos casos de muerte adulta

César Iván Bondar / Tatiana Pamela Olmedo

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones,
Conicet, Argentina

RESUMEN

En este artículo se aborda el contexto de los velorios “de la ropa” y “de la foto” en dos casos de muerte de adultos en Argentina, uno registrado en Posadas, capital de la provincia de Misiones, y el otro en Ituzaingó, localidad de la provincia de Corrientes, con cien kilómetros de distancia entre sí. Se toman como referencia las observaciones directas y entrevistas con informantes clave realizadas entre 2010 y 2014. Las primeras consideraciones permiten dar cuenta de una tipología compleja, más allá de la condición insoslayable del “cuerpo presente”, para consolidar esta práctica funeraria. Ante la ausencia de los restos mortales, los dolientes instrumentan recursos a fin de superar la situación liminal y garantizar la reagregación al nuevo estado, de modo que para la “personificación” se apela a las pertenencias del difunto o a sus fotografías, que asimismo son objetos tributarios en el rito de cuerpo presente.

Palabras clave: velorio, muerte, morir, rito, fotografía, ropa.

ABSTRACT

This article explores two different types of wakes: “de la ropa” (memorial service with the deceased’s clothing) versus “de la foto” (memorial service with photos), in two cases of adult deaths in Argentina: one in Posadas, capital of the province of Misiones, and the other about 100 km away in Ituzaingó, a town in the province of Corrientes. The study is based on direct observations and interviews conducted with key informants from 2010 to 2014. Preliminary results suggest a complex typology, beyond the unavoidable condition of “body present,” to consolidate this funerary practice. In the absence of mortal remains, the mourners implement various resources to overcome the liminal situation and to guarantee reaggregation to the new state, in which the “personification” phase is replaced by appealing to the belongings of the deceased or to his/her photos, which are also objects that pay tribute in the rite in which the body is present.

Keywords: wake, death, dying, rite, photography, clothing.

En este artículo abordamos los velorios “de la ropa” y de “la foto”, para lo cual se retoman dos casos, uno de ellos en la ciudad de Posadas, capital de la provincia de Misiones, Argentina, y el otro en Ituzaingó, localidad de la provincia de Corrientes, ambas en Argentina y con cien kilómetros de distancia entre sí. El trabajo de campo se realizó entre la población de credo católico entre 2010 y 2014.

Para el tratamiento del tema se llevaron a cabo en profundidad 35 entrevistas con informantes clave, y se trabajó sobre la base de tópicos conversacionales e instrumentando la entrevista etnográfica, considerando que “los universos culturales [...] son por definición metodológica desconocidos de antemano por el investigador” (Guber, 1991: 313). En los casos en que se citan fragmentos de entrevistas, se consignan el género y la edad del informante, así como el lugar y el año en que se recopilaron.

Las entrevistas con diferentes grados de participación se hicieron básicamente en los domicilios de los informantes. A éstas se les anexaron diarios y notas de campo, así como análisis de fuentes secundarias. Las conjeturas expuestas en este texto forman parte de un proyecto más amplio que aborda las prácticas, creencias y representaciones sobre la muerte y el morir en el noreste argentino y el sur de la región oriental de Paraguay.

Las particularidades lingüísticas de la población bajo estudio habilitan la utilización de algunos términos en lengua guaraní. Por eso, retomando los aportes de González Torres (2012) para la referencia a ciudades, pueblos o lugares, se conserva la forma tradicional de escritura de la misma. Para las palabras que no identifiquen lugares, ciudades, pueblos o no sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí realizado en Montevideo, Uruguay, en 1950. De allí data un alfabeto de acuerdo con la fonética internacional.

Velorios

Señalamos que todas las sociedades humanas han ideado formas diferenciales de despedir y cuidar a los difuntos, y el velorio resulta una de estas alternativas. Como rito de paso, en términos de Van Gennep (1986), implica diversas etapas, y si pensamos en Geertz (1995) y Bordelois (2006) podríamos hablar de encadenados de estados anímicos y pasionales, aunque para nada homogéneos y generalizables.

La práctica de los velorios o velatorios remite a la idea de reuniones —o fiestas—. Esta primera significación implica “estar en vela” y hacer compañía a los invitados en tertulias festivas destinadas a la faena, celebraciones por el nacimiento, aniversarios y

diversos acontecimientos en la vida social de la comunidad o la familia. En el orden de los ritos funerarios, por lo general el velorio involucra acompañar al cuerpo del difunto.

Nicolaÿ expresa que el suceso del velorio se pierde en la espesura de la historia de las creencias y reseña que los griegos, cuando experimentaban una defunción, exponían el cadáver en la puerta de sus viviendas: “Si el rostro del muerto era demasiado lívido, le ponían colorete en las mejillas, y si estaba descompuesto, lo tapaban con un velo. Junto a él había un jarro lleno de agua lustral con la que se rociaba a los que asistían al entierro. Estas aspersiones se hacían con una rama de olivo” (Nicolaÿ, 1904: 124). Agrega que, en el caso de los romanos, el cadáver se exponía durante una semana en el atrio: “El entierro era anunciado por heraldos que iban al frente del cortejo con los flautistas y las plañideras [...] el muerto, tendido en una ‘cama de respeto’, era conducido al Foro” (*ibidem*: 130), dándole el último adiós con oraciones previas a la cremación.

Las versiones más reconocidas sobre el origen del velatorio lo asocian con la catalepsia/catatonia, así como con el temor de ser sepultado vivo. Su origen se suele identificar en la Edad Media, debido a los continuos envenenamientos que sufría la población por el uso de utensilios de estaño, como platos y vasos que al contacto con alimentos como el tomate, o bebidas como el whisky o la cerveza, provocaban un estado de catalepsia. En respuesta a este dilema, los cuerpos se colocaban sobre una mesa durante varios días, ya fuera para velar por su recuperación o bien para confirmar su deceso.

Otras afirmaciones se contraponen a esta hipótesis del envenenamiento, pero reafirman el temor a la catatonia; señalan que los orígenes del velorio se remontarían a la costumbre del judaísmo, que establecía dejar el sepulcro abierto durante tres días. Durante este tiempo los familiares visitaban al difunto y le rendían tributos, en muchos casos aguardando su retorno a la vida (“Los orígenes...”, 2009).

Empero, en la actualidad resultaría una conjetura falaz asociar la vigencia de los velorios con el temor catatónico. Por eso creemos oportuno reseñar algunas de las consideraciones generales que se han expresado sobre el velorio/velatorio desde las ciencias sociales. Consideramos que, más allá de la significación y eficacia social y simbólica del velorio trabajada ampliamente por los aportes de Van Gennep (1986), es otra la problemática a la que se asigna una gran relevancia analítica y reflexiva, a saber: la del cuerpo significativo (Citro, 2009) o la del cuerpo como signo (Finol, 2009).

Finol y Montilla (2010) exponen que en el rito del velorio convergen las actitudes y las creencias que los sujetos desarrollan en planos de las relaciones sociales; de este modo, las dimensiones social y familiar entran en juego en la puesta en escena de los velorios y reubican a los sujetos –vivos o muertos– en esquemas de acción-

significación diferenciales a las desarrolladas en forma cotidiana, pero se encuentran íntimamente ligadas. Esta postura en torno a los velorios como integradores de partes de la cultura y condensados donde confluyen el cosmos de los vivos y de los muertos, irrumpiendo en una “thanato-imagen” que busca afianzar una continuidad, se encuentra trabajada en los aportes de Geertz (1995) sobre el funeral en Bali.

Panizo señala que en la *performance* del velatorio “se presentan las características liminales de los procesos sociales [y que] el *embodiment del cuerpo* permite que se produzcan las fases sucesivas del ritual de paso planteado por Van Gennep, remodelando la estructura del grupo social” (Panizo, 2010: 38). De esta forma se instaura una problemática generalizada en torno a los símbolos que intervienen en los velorios; para lo trabajado hasta el momento, el cuerpo del muerto resulta uno de los más relevantes, si no es que el símbolo dominante (Turner, 1999), al cual se le otorga una gran importancia, considerando que el rito del velatorio posee sentido al presentar(se) el cuerpo del difunto.

Panizo reflexiona sobre las ideas de cuerpo y cadáver, al agregar que este último refiere más al cuerpo muerto por fuera del contexto ritual. Este cadáver, en palabras de Thomas (1999), inspira un horror correspondiente con las experiencias que vivenciamos ante las deyecciones de los cuerpos vivos. Siguiendo los aportes de Malinowski (1994), podemos señalar que el cadáver que se encuentra en el contexto de los rituales mortuorios recuerda a los vivos la conciencia de su propia muerte, y agrega que esta relación entre vivos y muertos resulta paradójica en el ritual funerario: el cadáver horroriza, pero inspira respeto y veneración. Apreciamos así una atmósfera que conserva rasgos de vitalidad. En el cadáver habita la persona, el familiar, el amigo, el hijo; se combinan estados pasionales de amor y horror. Pensar en la putrefacción del ser amado contradice su presencia casi viva. Como señala Van Gennep (1986), en los rituales funerarios se vive la muerte y vemos cómo se muere la vida, ya que para casi la totalidad de los dolientes es una de las últimas instancias de contacto con el cuerpo del difunto.

Estas percepciones en torno a las combinatorias antagónicas entre cuerpo-cadáver, amor-horror, putrefacción-máscara, aromas-hedor, presencia-ausencia nos inscriben en tipos de velatorios propios de la muerte adulta, velatorios de cuerpo presente. Si bien el cuerpo adquiere una relevancia significativa, consideramos que estas experiencias no agotan las posibilidades del velorio, más aún en la zona bajo estudio, donde las tipologías *emic* desbordan los márgenes descritos hasta el momento.

En consecuencia, deseamos exponer brevemente qué se entiende, entre la población de la zona estudiada, como categoría socio-antropológica de velorio. El velorio es definido por López Breard (1983-2004) como una reunión con particularidades

rituales que la distinguen de otro tipo de encuentros. Él señala que es un hecho muy rico en el folclore de la región, donde se diferencian varias modalidades rituales. Así, propone la siguiente tipología de velorios: a) de mayores –o de muerto, ya sea de cuerpo presente o “de la ropa y de la fotografía”–, b) de niños –o de angelitos y ángel loro–, c) de la cruz, d) de aniversario y e) de santos. Todos éstos, exceptuando el velorio de santos, se vinculan con la defunción de algún pariente o conocido.

Por su parte, Salas (2004) expone que en todos los casos referidos abundan personajes populares, como rezadoras, lloronas y llamadores. Estos últimos se encargan de comunicar al cuerpo que “ha llegado la hora de llevarlo al cementerio”. Con tres golpes en el cajón, y a la voz de “¡Vamos [y el nombre del difunto]!” , anuncian al alma que debe acompañar al cuerpo para no quedar penando por el lugar. Cabe mencionar que el llamador, las lloronas –denominadas entre la población paraguaya como *ñembo’e jóva*–, el luto y el novenario son prácticas exclusivas de la muerte adulta. Estas formas no se encuentran vinculadas con la muerte de angelitos, ya que se presupone que el niño no necesita purificar su alma con los rezos del novenario; tampoco necesita lloronas en su velorio ni el llamamiento para seguir su cuerpo al entierro.

En la zona bajo estudio, el velorio y las prácticas vinculadas comparten estas cualidades significantes. La vigencia de estas prácticas, que percibimos muy encarnizadas en la cotidianidad, incluye aquellas que denominaríamos como preluto o prevelorio. El conocido como “rezo de agonía” implica la presencia de varias mujeres que, en el lecho de muerte, rezan por la salvación del alma del futuro difunto. De esta forma nos encontramos ante un proceso de muerte donde el velorio es una mínima parte de este complejo encadenado significativo. Para abordar la complejidad del velorio en la zona de estudio, proponemos la exploración de dos casos que consideramos los más significativos en cuanto a la tipología *emic* en torno a los velorios. Ambos pertenecen a velorios domiciliarios.

Caso 1: el velorio “de la ropa”, Ituzaingó, Corrientes, Argentina

Ay, vení, Poicha. Tan lejos se fue a ir a morir la sobrina.
Mujer de 60 años, Ituzaingó, Corrientes, 2010

Este caso corresponde a un registro del año 2010. Los sujetos involucrados residen en la ribera del río Paraná, que oficia como límite entre Ituzaingó, Argentina, y la localidad de Ayolas, Paraguay. En esta vivienda, la cual deben abandonar cada vez que el

río aumenta su cauce, habitan dos hermanas solteras de entre 60 y 75 años; asimismo albergan a una hija y a un nieto. Las mujeres mayores poseen actividades específicas en lo que corresponde a la “thanato-cultura” de la localidad. Una de ellas es “vestidora de muertos” y la otra suele officiar como “rezadora”.

La vestidora se encarga de confeccionar el ajuar mortuario de los difuntos, una vez que es solicitada por la familia del muerto. Cose la mortaja y trenza el cordón que usará el cadáver en el velorio. La rezadora se encarga de orar por la salvación del alma y la resignación de los dolientes. Al mismo tiempo se les considera como “especialistas” en el montaje de las capillas ardientes, la confección de flores, el rezo para el velorio de la cruz, y han protagonizado varios “velorios de la ropa”. En 2010 officiaron uno que tuvo como protagonista a un familiar directo.

Sobre el velorio de la ropa existen pocos registros y experiencias. Una modalidad similar a la abordada en este artículo corresponde a una práctica funeraria registrada en San Pedro de Atacama:

Ocho días después del entierro se pide una misa por el difunto y se organiza un nuevo velorio, pero esta vez sin cuerpo presente. En la misma sala donde se veló al difunto se pone su ropa sobre una mesa, esa ropa que él usaba a diario. Se forma el cuerpo y así se vela. El velorio dura toda la noche y es igual que el velorio de cuerpo presente. Se rezan los mismos rezos, se cantan los mismos cantos sagrados, se pone el agua bendita, las flores, todo. Pero no se lleva la cruz (“El velorio...”, s. f.).

La cita precedente nos introduce en las modalidades de un rito que se desarrolla *a posteriori* del velorio de cuerpo presente; en cambio, la problemática que nos convoca se constituye como un ritual funerario ante la ausencia del cuerpo físico. Por eso, partiendo de las experiencias recabadas, consideramos que hablar del velorio –entre los sujetos con los cuales hemos compartido el trabajo de campo– no se reduce a la mera presencia del cuerpo en un habitáculo o capilla ardiente, y aun menos a la necesidad imperiosa de la presencia del cuerpo, pues ante su ausencia, el velorio de la ropa constituye un equivalente signifiante. Al respecto citamos la siguiente experiencia: “Mi sobrina murió en Buenos Aires. No teníamos plata para traer el cuerpo en avión. Entonces le hicieron el velorio allá, pero nosotros acá también le velamos la ropa” (mujer de 75 años, Ituzaingó, Corrientes, 2013).

A continuación damos cuenta de la participación directa sobre la base de los registros del diario de campo de 2010, y transcribimos las notas como aproximación al contexto y la problemática:

En la galería de la casa se montó la capilla ardiente. Sobre una mesa enlutada se dispuso “una muda de ropa” de la difunta de 30 años. Esta muda reposaba sobre la mesa, faltándole solamente el “relleno” que le podía dar el cuerpo, que se encontraba en Buenos Aires. Las señoras, vestidas de negro, acomodaron en torno a la ropa jarrones con flores extraídos del altar de los santos –ya que tienen varios–. Anexaron a esta mesa una foto de la muerta. Encendieron una amplia cantidad de velas, muchas. Colgaron de la pared, en la cabecera de la mesa, un crucifijo. La maestra de rezo, la misma que viste angelitos, dirigió el rosario. A la marcha del “Dios te salve, María”, otra mujer repartió copitas de licor de variados colores –verde, rojo, marrón–. Sin poder rechazar la paleta de colores, percibí que eran de menta, frutilla y dulce de leche; pasaron además galletitas dulces y bizcochuelo casero.

Este velorio duró toda la noche. Los parientes que llegaban se quedaban contemplando la mesa como si el cuerpo estuviese presente; se paraban a su lado como las clásicas imágenes de los velorios con ataúd; tocaban la ropa, la besaban y se persignaban; traían flores y lloraban. Las mujeres no dejaban que las velas se apagaran. Recibieron una llamada telefónica anunciando que se estaba velando el cuerpo de la joven. Ellas aclararon que estaban haciendo lo mismo, dieron sus condolencias y luego se rezaron varios avemarías por la familia y la resignación de los dolientes. Los presentes se fueron yendo de a poco. Turnándose en la custodia de las velas, las anfitrionas –tres mujeres de avanzada edad, dueñas de la casa donde se hacía el velorio– permanecieron toda la noche.

Al otro día estas prendas se lavaron con jabón común-blanco, se les dejó secar, se les prendió fuego y se les enterró próximas al patio de la casa. Este entierro fue sencillo. Un joven hizo un pequeño pozo. Allí se volcaron los restos de la ropa y se les tapó con tierra. Se rezaron un padre nuestro y unas avemarías. Se persignaron. Participaron las mujeres dueñas de la casa y la rezadora, un par de jóvenes sobrinos de estas mujeres, un par de hijas de éstas y varios niños del barrio que, curiosos, se asomaron –niños que ya habían aprovechado la oferta del bizcochuelo de la noche anterior–” (registro del diario de campo, Ituzaingó, Corrientes, 2010).

En lo que respecta a los pasos para concretar el velorio que abordamos en nuestro registro, luego de la notificación de la muerte se procede a la selección de las prendas que presiden la mesa negra. Este velorio se anunció entre los familiares de la difunta y al mismo tiempo se publicó en Servicios a la Comunidad en una FM local con el texto citado: “Se comunica el fallecimiento de MB. Sus restos son velados en Buenos Aires. A partir de las 16:00 horas se realizará el velorio de la ropa en su domicilio, en la bajada del puerto de Ituzaingó” (comunicado, servicio a la comunidad, FM local, Ituzaingó, 2010).

Las prendas seleccionadas para el velorio son prelavadas, acción que se repite una vez finalizado el mismo antes de incinerarlas¹ y enterrarlas. Ante la pregunta del porqué del lavado de las prendas, los informantes afirmaron que de esta forma se liberan de las cargas negativas u “oscuras” que podrían haber quedado en “las ropas del muerto”.

El lavado se realiza en las aguas del río Paraná, con lo que garantiza, según las experiencias *emic*, que “se lleve todo lo malo” y que el río neutralice lo oscuro de la muerte, aliviando parte del paso y liberación del muerto. Esta misma significación se le atribuye a la quema de la ropa posvelorio. Si el alma del difunto se siente muy apegada a sus pertenencias, si siente su aroma, puede quedar atado al mundo de los vivos en forma de alma en pena o *angüé*.²

Es de relevancia señalar cómo estas situaciones presentan recurrencias con el ritual del lavatorio registrado en la cultura andina, así como en las experiencias de Atacama, donde el lavado se realiza en momentos diferentes pero con significaciones equivalentes:

Al día siguiente de la “separación” se hace el “lavatorio”. Se lava toda la ropa que se va a guardar. Se tienen que llevar bateas cerca del río. Ahí se echa el agua y el detergente, se lava la ropa y después uno se mete al río para enjuagarla. Se enjuaga en el río porque el río corre siempre y borra todo. Se lava porque la ropa aún conserva el polvo, el olor, las huellas del difunto (“El lavatorio”, s. f.).

¹ Sobre esta práctica, los informantes afirman que siempre es recomendable quemar la ropa del muerto, no solo aquella con que falleció, sino además la que se usa en velorios de este tipo. El fuego cumpliría la función de liberador de los apegos terrenales y permitiría un viaje de ultratumba más liviano y prolífero. Aclaramos que esta práctica se distancia de la significación que posee la cremación del cuerpo entre la población bajo estudio. Cabe señalar que sobre el lavado y quema de la ropa hallamos algunas referencias en el culto a los muertos en la tradición andina: “En el lavatorio de ropa, que se realiza al día siguiente del entierro, se reúnen familiares, amigos y vecinos. Este ritual consiste en lavar toda la ropa perteneciente al fallecido, además de limpiar dentro de la casa todos los utensilios y elementos usados por él [...] También se procede a limpiar los lugares por donde andaba, porque si no el alma va a andar penando y haciendo ruido [...] Mientras se realizan estas tareas, los familiares pueden invitar comidas y bebidas. La ropa en desuso se separa para velar en la novena y ser quemada en el despacho. Otras prendas se pueden regalar” (Solís y Galián, 2008).

² “*Angüé*, alma en pena. De *angá*, alma; *güé*, adulteración de *cue*, lo que fue, por eufonía, *angüé*, alma del finado que merodeaba por los alrededores de la morada familiar en cumplimiento de un castigo del Cielo. Yvaga, ciclo guaraní, lugar de delicia, donde mora Tupá en compañía de los espíritus puros, inmaculados. El alma impura de un mortal que en vida ha cometido un crimen o un pecado nefando, no tiene entrada en el cielo” (“El mito...”, s. f.).

A diferencia de las ropas que visten los familiares –de tonos negro, azul oscuro, gris o marrón–, las de la difunta son claras y floridas: una pollera con estampas y una camisa de mangas largas color salmón. Como señalan Finol y Montilla (2010), la semiosis cromática cumple un rol relevante en los rituales funerarios, y siguiendo a Bracho (*apud idem*), podríamos afirmar que en la cultura occidental el luto, al menos en la muerte de los adultos, se encuentra representado por colores oscuros, a diferencia de los colores vivos, los cuales se distancian del dolor y la pena por la pérdida.

Vestida la mesa con un mantel azul oscuro, se disponen las prendas. Las mangas de la camisa se doblan y se llevan al centro, como si se cruzaran los brazos en cruz. Allí, en el centro, se disponen un rosario, una palma y algunas flores. Al cuello de la camisa se adosa la fotografía de la muerta. A diferencia de los velorios de cuerpo presente, debajo de la mesa no se incluye el recipiente o palangana con agua y pan.³ La mesa queda circunda por sillas y en el piso, por candeleros con algunas velas. Familiares y conocidos llegan, haciéndose eco del anuncio radiofónico, los cuales aportan ramos de flores y velas.

De parte de los asistentes ningún tipo de consideración dejaba entrever que esta modalidad de velorio resultaría una práctica fuera de lo usual. Por el contrario, los presentes se acercaron a la mesa tocando las prendas, persignándose; algunos las besaban o dejaban las manos durante algunos minutos sobre ellas, como rezando. Los comentarios desencadenados, mientras estaban sentados en torno a la mesa, versaban sobre la vida de la difunta, el modo de su muerte, lo joven y buena que era: en un tono bajo y pausado, aquello que las mujeres de la casa llamaban “clima de velorio”.

Este velorio de la ropa se encadenó con el novenario para promover la paz y la purificación de la difunta. Durante nueve días las mujeres “veladoras” ofrecieron el rezo a su sobrina fallecida. Actualmente, debido a la ausencia de una tumba en el cementerio, las velas por el alma de esta muerta se encienden en el altar dedicado a los santos que poseen en el domicilio, o bien en la cruz mayor del cementerio local, mientras que el entierro de la ropa en el patio se ha cubierto de vegetación y ahora es de difícil acceso para estas mujeres de avanzada edad.

³ Se considera que estos elementos evitan que el cuerpo “se hinche o reviente”. Otras versiones sostienen que elimina los malos olores o bien, si la persona falleció con hambre y sed, su alma se acercará a beber y comer (López, 2004; González, 2012). Es una práctica observable en velorios domiciliarios y en algunas casas funerarias que permiten que los deudos intervengan en el montaje de la capilla ardiente.

Caso 2: el velorio “de la foto”, barrio A-3-2, Posadas, Misiones, Argentina

Los amigos que se encontraban con él en ese momento contaron que el cuerpo salió dos veces hacia arriba y luego simplemente desapareció en el agua.

Mujer de 45 años, Posadas, barrio A-3-2, 2013

Este caso se registró en 2013 en el barrio Nuestra Señora del Rosario A-3-2, localizado en el sureste de la ciudad de Posadas, que forma parte de la delegación Miguel Lanús.

El origen del barrio deviene del proyecto de relocalización emprendido por la Entidad Binacional Yacyretá (EBY), atendiendo a la relocalización de los grupos poblacionales afectados por el embalse de la represa hidroeléctrica Yacyretá. El Barrio A-3-2 se construyó entre 1992 y 1998, y está poblado, en su mayoría, por familias procedentes de los barrios El Chaquito, Villa Urquiza, Villa Blossett, Loma *Poi* y El Brete, entre otros de la zona costera del río Paraná.

La población que originalmente habitaba estos asentamientos se componía de migrantes de las zonas rurales del interior de la provincia, así como migrantes de Paraguay y descendientes de paraguayos que mantenían una fluida relación familiar y económica con los habitantes de las costas de Encarnación. Según el diagnóstico socioeconómico realizado entre 1993 y 1994 por la EBY, en el barrio Chaquito la mayoría de la población procedía de Paraguay. Iguales características se afirman sobre la población del barrio Villa Blossett.

Este registro corresponde a la muerte por ahogamiento de un joven en las aguas del río Paraná. Las condiciones del fallecimiento no permitieron el hallazgo del cuerpo, y en consecuencia se instrumentó un velorio “de la foto” que duró siete días.

Sobre la temática, podemos señalar los aportes de García, al señalar que “el velorio no puede faltar, aun cuando el cuerpo del muerto no esté presente. Tal es el caso de los que mueren ahogados o lejos de donde vive la familia. En estas oportunidades, se organiza el velorio con retratos o fotos del difunto. Vienen los vecinos y parientes y se le ponen flores y velas. Se vela la foto durante nueve días” (García, 1984: 276).

A continuación describimos algunas de las imágenes más relevantes del velorio que nos convoca. La madre del difunto, a la espera de su hijo, y sin tener el cuerpo para comenzar el velorio, dispuso un altar sobre la mesa del *living* comedor, en el centro de la habitación. La mesa se encontraba cubierta por un mantel blanco y en el centro una fotografía de *É* solo.

En el altar había varias oraciones y cartas escritas por su madre. Alrededor de la imagen, a modo de compañía, se dispusieron varias imágenes de santos, así como

de Jesús crucificado y la figura en yeso de la Virgen Stella Maris. Los asistentes al velorio ofrendaron rosarios, velas y flores tanto domésticas como artificiales a los pies de la foto. Durante los días del velorio y espera del cuerpo se rezó un novenario con los vecinos y familiares. Los padres, hermanos y amigos más cercanos recordaban al muerto en distintas vivencias compartidas. Los vecinos que visitan la casa de *Y* en diferentes horarios traían consigo bolsitas de golosinas, yerba, azúcar, alimentos no perecederos e incluso dinero. La imagen del joven, de aproximadamente 30 años, era una de las últimas fotografías que le habían tomado, vestido con saco y corbata, muy sonriente. “Hermoso mi hijo”, recalcaba la madre entre llantos.⁴

Una de las cuestiones relevantes en cuanto a esta modalidad del velorio se vincula con la elección de la fotografía a velar. Los asistentes comentaban que en el altar del muerto no deben incorporarse fotografías de los vivos, ya que es posible que al poco tiempo el difunto se “lleve a la persona” que esté en el altar de su velorio. En consecuencia, recomiendan que en la fotografía el difunto no este acompañado, para que “él luego no acompañe”. En muchos casos los dolientes han debido cortar las fotos a la mitad, quitando la imagen de los que continúan vivos, a modo de dejarla lista para ser velada.

Es claro que la fotografía no se selecciona al azar. La decisión sobre cuál imagen será velada, en lo que respecta al caso de *Y*, se tomó en respuesta a un conjunto de cualidades que se resumirían del siguiente modo: vivaz, sonriente, juvenil, despierto, esbelto. Podríamos llamar la atención sobre una suerte de correspondencia entre la fotografía seleccionada y el proceso de *thanato-praxis* al momento de maquillar el rostro del difunto. Estos aspectos, referidos bajo la idea de “códigos de restauración” y que incluyen posición/pose, maquillaje y vestuario (Barley, 1983), encuentran aquí una actualización ante la ausencia del cuerpo físico e inspiran modalidades y acciones similares. La fotografía del difunto –en estado de vida– ahuyentaría el horror que produce la muerte, e igual efecto se buscaría con el maquillaje del cadáver.⁵

⁴ El viernes 17 de mayo de 2013 llegó el cuerpo del difunto. Se dio por finalizado el velorio de la fotografía y se inició el velorio a cuerpo presente. Debido al estado de descomposición del cuerpo, se le veló a cajón cerrado. Sobre el féretro colocaron imágenes suyas, flores y coronas. El velorio se realizó en el domicilio de la madre. La habitación principal de la casa se vistió de luto; se retiró todo tipo de cuadros, fotografías familiares y muebles. Horas antes de que finalizara el velorio, los amigos de *Y* decidieron homenajearlo con una batucada que duró unos 45 minutos. Esa batucada, a la cual él pertenecía, es conocida con el nombre de Espiraliña.

⁵ Por ejemplo, cuando el cuerpo se encuentra en muy mal estado a causa de accidentes o enfermedades terminales, entre otras razones, el velorio se realiza “a cajón cerrado”, con una fotografía sobre el féretro.

Las acciones que acompañan a este velorio no varían del que posee como centro la vestimenta del difunto. La distancia se marca al finalizar el rito. Mientras que las vestimentas se incineran y sepultan, la fotografía sigue otras vías. En primera instancia, no se recomienda el “entierro de la foto”, pues es una práctica que suelen instrumentar algunas curanderas en los trabajos o *paje* para perjudicar al destinatario. Así, finalizado el rito la foto velada queda ubicada en un altar especialmente diseñado. Si el cuerpo es hallado, como en este caso, la fotografía se utiliza en la lápida junto al epitafio y antes preside el velorio de cuerpo presente.

Reflexiones

Queda claro que estas modalidades de velorios no resultan las más observadas y que ocurren en situaciones donde el cuerpo físico es de difícil acceso o no es hallado. No podemos dejar de mencionar cómo la noción de “personificación” o “incorporación” del muerto, trabajada en los estudios sobre velorios partiendo de la categoría de *embodiment del cuerpo* planteada por Csordas (2010), halla en los ejemplos analizados otra alternativa significativa o actualizadora. Podríamos realizar las mismas observaciones en torno a la idea del “cuerpo significativo” como centro del ritual funerario en lo que respecta a la problemática de interés.

Una de las constantes es la centralidad del ritual puesta en la imagen del fallecido, ya sea en forma de vestimenta, de fotografía o combinando ambas. Estos elementos reciben el mismo tratamiento que el cuerpo físico, pues se presupone, sin lugar a dudas, que “algo del muerto” está presente y permanece en los objetos velados.

Cabe aclarar que los informantes sostienen con certeza que estos aspectos “no son el cuerpo”. Empero, traduciendo las experiencias *emic*, podemos señalar que en estos velorios el fallecido se ve “personificado”: se halla presente. El uso de la ropa o la fotografía no resulta una metáfora ingenua ni irracional, ya que operan como sustituciones o equivalencias significantes tributarias del mismo tratamiento que recibe el cuerpo muerto: se le lava, viste, arregla, adorna, exhibe, vela, llora, reza, despide e inhuma.

Las experiencias nos permiten visualizar cómo en estos velorios “la ropa” y la fotografía permiten “corporeizar” la imagen del difunto, en el sentido de “convertir en cuerpo”, “volverse cuerpo”. Así, estos velorios nos permiten aproximarnos a formas alternativas de pensar, percibir y comprender los procesos de la muerte y de morir.

Retomando los aportes de Thomas (1999: 116), en los velorios analizados hallamos lo que el autor ha llamado las “constantes universales” de las conductas funerarias. Esta

complejidad ritual ubica al muerto en un nuevo estado, alivia la angustia, tranquiliza, revitaliza la imagen del fallecido y le confiere la facultad de consolar a los dolientes.

Esta dialéctica posiciona a los dolientes y al difunto frente a lo que Eliade (1997: 56) ha llamado el “segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, *espiritual*”. El mismo autor destaca que este segundo nacimiento no pertenece al orden de lo biológico, de lo natural, sino que habilita el ingreso de la relevancia de lo ritual: este nuevo nacimiento debe ser creado por el rito. En los ejemplos del velorio y los testimonios que hemos abordado queda claro cómo “la muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser *nueva* de una manera o de otra, no importa cómo se pueda imaginar esta forma: posexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo” (*ibidem*: 64).

Cabe resaltar que Thomas (1999), en el apartado que dedica a la escatología en torno a la muerte, introduce aspectos relevantes que han orientado nuestra percepción sobre la relatividad de las manifestaciones del morir en los casos presentados. De esta forma podemos hacer dialogar estos enunciados con los aportes de Le Breton, al manifestar que las emociones, para ser sentidas, percibidas y expresadas por un individuo, deben formar parte del repertorio cultural del grupo de pertenencia. El acercamiento a parte de las emociones suscitadas en el campo nos permite acceder a modos de afiliación a una comunidad social, “una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo” (Le Breton; 2013: 73). Por otra parte, las ambiciones por la búsqueda de las generalidades, las recurrencias y relatividades entre la población trabajada nos permiten reavivar lo señalado por Mauss (1968), al exponer cómo determinados esquemas inducen a las expresiones obligatorias de los sentimientos. Por lo tanto no ha de extrañarnos que la realización del velorio sea un elemento insoslayable.

Empero, la búsqueda de estas recurrencias no se debe traducir como la construcción de valores-emociones en términos absolutos: esto implicaría “cometer una forma más o menos sensible de etnocentrismo postulando implícitamente un significado común a culturas diferentes” (Le Breton, 2013: 74).

El reordenamiento de las relaciones –y emociones– con el difunto y la comunidad, cualidad propia de los ritos funerarios como el velorio, hallan en estas formas de expresión una nueva legitimidad y aceptación por parte de los dolientes. Aquello que podría ser visto como una ausencia física se reconfigura y resemiotiza. La utilización de las prendas de vestir o la imagen fotográfica no resulta sólo del supuesto de la necesidad de cumplir con el ritual funerario, sino del convencimiento de que “tal o cual muerto” desearía –y debería– ser velado en el lugar de pertenencia: en la casa de sus

parientes en Ituzaingó o en su barrio en Posadas. Del mismo modo queda claro cómo, siguiendo los aportes de Finol y Montilla, el rito funerario “variará con respecto a las condiciones sociales, situación y causas de muerte y los diversos contextos donde muerte, ritual y símbolo se insertan” (Finol y Montilla, 2010: 15).

Este ahondamiento en los velorios, siguiendo los aportes de Atencia Escalante (2005), pretende arribar a parte de las discriminaciones cualitativas que los agentes realizan en torno a la problemática, abriendo los sentidos hacia lo considerado como relevante para el grupo, sin obviar las articulaciones inscritas en marcos morales, éticos y referenciales más amplios. De este modo habilitamos la posibilidad de dejar constancia de que las modalidades del velorio en el contexto de trabajo implican una amplia variabilidad de formas y modos de aproximación a la muerte, interpretación y configuración de las prácticas que no se pueden reducir a significaciones monológicas.

Bibliografía

- ATENCIA ESCALANTE, Javier, “Antropología y emociones: Geertz y Taylor”, en *Debates sobre las Antropologías*, núm. 35, 2005, pp. 455-455.
- BARLEY, Stephen, “The Codes of the Dead: the Semiotic of Funeral Work”, en *Urban Life*, núm. 12, 1983, pp. 3-31.
- BORDELOIS, Ivonne, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- CITRO, Silvia, *Cuerpos significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- CSORDAS, Thomas J., “Modos somáticos de atención”, en Silvia CITRO (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos, 2010, pp. 83-104.
- “Diagnóstico poblacional y diagnóstico socioeconómico”, Posadas, Misiones, Entidad Binacional Yacyretá, inédito, 1993-1999.
- ELIADE, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós (Orientalia), 1997.
- FINOL, José Enrique, “El cuerpo como signo”, en *Enl@ce. Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, año 6, núm. 1, 2009, pp. 115-131.
- FINOL, José Enrique y Aura M. MONTILLA, “Rito y símbolo: Antropo-semiótica del velorio en Maracaibo”, en César Iván BONDAR (comp.), *Nane Mandu'a: sobre ritos y fiestas*, Misiones, EdUNAM, 2010, pp. 13-30.
- GARCÍA, Susana, “Algunos aspectos de la religión popular Correntina”, en *Cultura tradicional del área del Paraná Medio*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1984.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- GENNEP, Arnold VAN, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- GONZÁLES TORRES, Dionisio, *Folklore del Paraguay*, Servi Libro, Asunción, 2012.

- GUBER, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- “El lavatorio”, en Tradiciones de Atacama (sitio web), en línea [<http://pci.tradicionesdeatacama.cl/creencias/funebres/lavatorio>], consultado el 4 de marzo de 2015.
- LE BRETON, David, “Por una antropología de las emociones”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 4, núm. 10, diciembre de 2012-marzo de 2013, pp. 69-79.
- LÓPEZ BREARD, Miguel Raúl, *Diccionario folklórico guaraní*, Corrientes, Moglia, 2004.
- _____, *Devocionario guaraní*, Santa Fe, Colmegna, 1983.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- MAUSS, Marcel, *L'expression obligatoire des sentiments. Essais de sociologie*, París, Minuit, 1968.
- “El mito del *angüé*”, Portal Guaraní (sitio web), en línea [http://www.portalguarani.com/detalles_museos_otras_obras.php?id=103&id_obras=2320&id_otras=369], consultado el 13 de marzo de 2015.
- NICOLAY, Fernando, *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres*, Barcelona, Montaner y Simón, t. II, 1904.
- “Los orígenes del velatorio (qué, quién, cómo, dónde y por qué)”, en *Lo que dice Candela (blog)*, 2 de noviembre de 2009, en línea [<http://candela123.blogspot.com.ar/2009/11/los-origenes-del-velatorio-que-quien.html>], consultado el 27 de agosto de 2012.
- PANIZO, Laura Marina, “Hacia una etnografía de la muerte”, en César Iván BONDAR (comp.), *Nane Mandu'a: sobre ritos y fiestas*, Misiones, EdUNAM, 2010, pp. 31-51.
- SALAS, Andrés Alberto, *Creencias y espacios religiosos del NEA*, Buenos Aires, Cooperativa Chilavert Artes Gráficas, 2004.
- SOLÍS, Sonia y Paola GALIÁN, “Nuestros mitos y ritos. El culto de los muertos”, en *Amara*, núm. 6, en línea [<http://www.revista-amara.com.ar/es/n6-investigacion.php>], 2008, consultado el 12 de marzo de 2015.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte, una lectura cultural*, Barcelona, Paidós, 1999.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- “El velorio de las ropas”, en Tradiciones de Atacama (sitio web), en línea [<http://pci.tradicionesdeatacama.cl/creencias/funebres/ropas>], consultado el 4 de marzo de 2015.