

La incrustación y el tatuaje en el culto a San La Muerte: experiencias religiosas en la frontera argento-paraguaya, zona río Paraná

César Iván Bondar¹  

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

El culto a San La Muerte se encuentra muy difundido y arraigado en la frontera argento-paraguaya, asimismo en toda la región y otros países limítrofes con Argentina. En esta propuesta abordamos dos prácticas consideradas como experiencias religiosas dentro del culto referenciado: la incrustación de la talla del santo debajo de la piel y el tatuaje con la iconografía de San La Muerte. Para este abordaje se han realizado entrevistas, observaciones y registros en variados dispositivos. Podemos dar cuenta que la relación con San La Muerte resulta cotidiana, configura experiencias relativas, estados pasionales de fe y conforma una particularidad distintiva en el arco devocional de la zona bajo estudio.

Palabras clave

San La Muerte. Religiosidades. Cuerpo como altar. Estados pasionales de fe.

1. Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Humanos – CONICET. Doctor en Antropología Social con Posdoctorado. Licenciado en Antropología Social. Magíster en Semiótica Discursiva. Especialista en Peritajes Antropológicos. Profesor en Educación y Especialista en Didáctica y Currículum. Investiga sobre el folklore ritual, muerte, religiosidades, espiritismo, demonolatría y brujería en el norte de la Argentina, sur del Paraguay y sur de Río Grande do Sul Brasil.

A incrustação e a tatuagem no culto a San La Muerte: experiências religiosas na fronteira argentino-paraguaia, área do rio Paraná

Resumo: O culto a San La Muerte está muito difundido e enraizado na fronteira argentino-paraguaia, também em toda a região e outros países limítrofes com a Argentina. Nesta proposta abordamos duas práticas consideradas como experiências religiosas dentro do culto referenciado: a Incrustação da escultura do santo sob a pele e a tatuagem com a iconografia de San La Muerte. Para esta abordagem foram feitas entrevistas, observações e registros em vários dispositivos. Podemos dar conta que a relação com San La Muerte se torna cotidiana, configura experiências relativas, estados passionais de fé e conforma uma particularidade distintiva no arco devocional da zona em estudo.

Palavras-chave: San La Muerte. Religiosidades. Corpo como altar. Estados passionais de fé.

The inlay and the tattoo in the cult of San La Muerte: religious experiences in the Argentine-Paraguayan border, Paraná river area

Abstract: The cult of San La Muerte is very widespread and rooted In the Argentino-Paraguayan border, as well as throughout the region and other countries bordering Argentina. In this proposal we address two practices considered as religious experiences within the referenced cult: the Inlay of the saint's carving under the skin and the tattoo with the iconography of San La Muerte. For this approach, Interviews, observations and records have been made on various devices. We can see that the relationship with San La Muerte is everyday, it shapes relative experiences, passionate states of faith and forms a distinctive particularity In the devotional arc of the area under study.

Keywords: San La Muerte. Religiosity. Body as altar. Passionate states of faith.

Presentación

La problemática que se aborda en este artículo se inscribe en un corpus más amplio de investigación, en el marco proyectos acreditados en la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM – Argentina), y proyectos desarrollados como investigador del CONICET, inscriptos en el Instituto de Estudios Sociales y Humanos. FHyCS, UNaM, Argentina.

Estos proyectos no solo se especializan en el estudio de las problemáticas vinculadas a la muerte, el morir y los muertos, sino también en el folklore, la brujería, el espiritismo y la demonolatría en el norte de la Argentina, Sur del Paraguay y Sur de Rio Grande do Sul, Brasil.

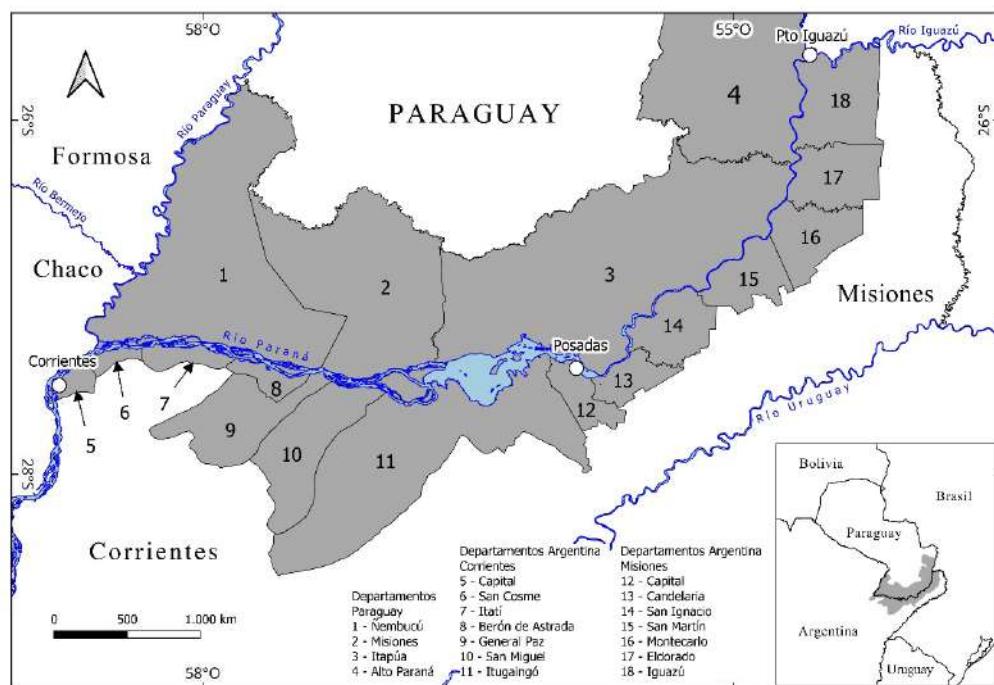
Los ejes que configuran este proceso de trabajo, que deviene de 2013 prolongándose hasta el presente, poseen al universo hagiográfico como un nodo central de referencia. Así, diversos cultos han llamado la atención a lo largo del trabajo de campo.

En esta oportunidad abstraemos algunas consideraciones relacionadas al culto a San La Muerte específicamente en la frontera argentino-paraguaya. En esta propuesta abordamos dos prácticas consideradas como experiencias religiosas dentro del culto referenciado: la incrustación de la talla del santo debajo de la piel y el tatuaje con la iconografía de San La Muerte.

Delimitación del campo, técnicas, estrategias y fuentes de consulta

El corpus que seleccionamos para esta ocasión corresponde al trabajo de campo realizado en la frontera argento-paraguaya, zona conocida como “zona del río Paraná” que abarca desde la desembocadura del río Iguazú en el río Paraná hasta la confluencia de los ríos Paraguay y Paraná, con una extensión aproximada de 690 km.

Imagen N 1: Detalle de la frontera argento paraguaya, zona río Paraná, que corresponde a la zona del trabajo de campo. Detalle de los Departamentos de ambos márgenes.



Fuente: Elaborado por Humberto Smichowski, CPA IESyH-CONICET (2025). Proyecto Prácticas y creencias en torno a la muerte, el morir y los muertos en el Noreste argentino, Sur de la Región Oriental del Paraguay y Sur del Estado de Río Grande Do Sul, Brasil. Diversidad de modos configuracionales en el presente etnográfico. [IESYH] Instituto de estudios sociales y humanos – [CCT NORDESTE] centro científico tecnológico conicet – noreste – [CONICET] consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas.

En lo que a los intereses de este artículo respecta, atentos a las publicaciones del Ministerio de Relaciones Exteriores del Paraguay, esta región de frontera la diferenciamos en tres zonas:

Zona 1: Comprende desde la confluencia de los Ríos Paraguay y Paraná hasta la localidad de Itá Ibaté (Corrientes, Arg.) con una extensión de aproximadamente 140 km.

Zona 2: Comprende desde Itá Ibaté hasta la localidad de Corpus (Misiones, Arg.) con una extensión de aproximadamente 278 km.

Zona 3: Comprende desde Corpus hasta la desembocadura del Río Iguazú en el Río Paraná, con una extensión aproximada de 272 km.



Partiendo del método etnográfico se prioriza el desarrollo de las siguientes técnicas. Entrevistas en dos formatos: Etnográficas – presenciales – u Online Google Forms -a distancia y semi estructuradas- con formularios pre diseñados (siempre y cuando las características de los interlocutores así lo permitan). Las entrevistas se aplican a devotos, santeros² y tatuadores. Especialistas que hayan trabajado la temática de interés o temas relacionados. Autores de literatura regional, músicos, poetas. En ambos formatos, presencial u online, se trabaja sobre la base de tópicos conversacionales considerando que “los universos culturales [...] son por definición metodológica desconocidos de antemano por el investigador” (Guber, 2004, p. 313) y que la no directividad permite acceder y recuperar las formas de sentir, pensar, percibir y jerarquizar el mundo de los actores.

Observaciones con diferentes grados de participación centradas en: los contextos significantes, los espacios y lugares específicos: privados domésticos y públicos.

Registros y análisis de fuentes variadas: narrativas literarias y folklóricas, producciones filmicas, documentos escritos; ya sean históricos o del presente etnográfico: estos elementos son abordados desde la interpretación y análisis de los espacios/lugares/prácticas/ sujetos y roles. Entendiendo a estas fuentes como condensadoras de matrices y experiencias socio-culturales y cronotópicas. Asimismo, se elaboran diarios, notas de campo y registros.

Dado que se trata de un tema altamente sensible para los interlocutores el proceso de investigación va de la mano de una reflexión constante en torno a la complejidad que implica la intromisión del investigador en la vida emocional de los sujetos. Asimismo, la naturaleza del tema a investigar amerita el trabajo específico sobre las posibles resistencias por parte de los sujetos para expresar sus vivencias y creencias. Empero, cabe señalar que parte de estas dimensiones se encuentran resueltas debido a que el trabajo de campo es de larga duración y ello permite la construcción de redes sociales firmes y de confianza entre el investigador y los interlocutores³.

Atendiendo a que el trabajo de campo comprende, como se ha señalado, una zona de contacto guaraní-castellano y siguiendo los aportes de González Torres (2012), para la referencia a ciudades, pueblos o lugares se conservará la forma tradicional de escritura del guaraní. En el caso de las palabras que no identifiquen lugares, ciudades, pueblos o no sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí (Montevideo, Uruguay, 1950), por ejemplo: escritura tradicional *Poco* – nueva *Poko*, tradicional *marangatú* – nueva *marangatu*⁴.

2. En el campo religioso local es definido como un “personaje” con habilidades particulares para el diseño, confec-ción, moldeado, talla y (en algunos casos) consagración de objetos: reliquias, imágenes, amuletos y talismanes; va-riando sus materiales según los atributos, destino, pertinencia o facultad mediadora con el universo sagrado. En esta ocasión, este concepto *emic* usado en el artículo, no se asocia a las tradiciones afro-religiosa, afro-cubana o santería.

3. Cabe resaltar que la investigación se encuentra circunscrita a los “Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades” establecidos por el Comité de Ética del CONICET.

4. Las traducciones guaraní-español se realizan según Krivoshein de Canese y Acosta Alcaraz (2011).

Generalidades sobre los interlocutores

Para el tratamiento del tema de interés se trabaja con población adulta, en su mayoría guaraní hablante. En tal sentido los procesos de diálogo, entrevistas, registros y análisis son pausados, se extienden en el tiempo y demandan la intervención de conocedores especializados en lengua y cultura guaraní.

Para este artículo se ha analizado un corpus comprendido por 75 interlocutores entrevistados. Los interlocutores entrevistados se ubican en un margen de edad que comprende desde los 40 años y hasta los 86 años y más en algunos casos, quedando pendiente la indagación en población de menor edad.

En algunos casos se han realizado más de una entrevista a un mismo interlocutor. De éstos 35 corresponden al género masculino y 40 al femenino. Esta desagregación por edad y género se justifica en el hecho de que es aquí donde hemos identificado con más recurrencia la vigencia de las prácticas religiosas abordadas. Asimismo, corresponde a cómo se fueron dando los nexos y cadenas de recomendaciones *emic* para los registros.

Cabe mencionar que los registros forman parte de varios *corpus* de investigación simultáneos, como se ha mencionado con anterioridad. Así, en el diálogo que se entabla con los interlocutores de la zona de interés se incluyen tópicos conversacionales sobre las religiosidades, prácticas, creencias y saberes; en esta ocasión se extraen de esas experiencias aquellas donde emerge el componente asociado al culto de San la Muerte.

Los interlocutores, en su totalidad, pertenecen al credo católico y las experiencias que han tenido en relación con San La Muerte podrían ser clasificadas en dos líneas: a) situaciones de experiencia directa donde se ubican los interlocutores que se asumen como devotos y practicantes, y b) situaciones aprendidas sobre la base de la memoria oral principalmente dentro de los círculos familiares más íntimos donde se ubican los interlocutores que conocen el culto a San La Muerte y sus prácticas pero no pertenecen a los grupos devocionales en la actualidad.

Al tratarse de una población fronteriza la totalidad de los interlocutores mantiene una relación fluida con ambos márgenes de la frontera argento paraguaya; ya sea por vínculos familiares, económicos o de tránsito social/vecinal mensual o semanal.

Empero, más allá del intercambio de orden económico, ocupan un espacio muy especial interacciones de otra naturaleza socio-cultural; son frecuentes las reuniones familiares en situaciones de cumpleaños, bautismos, matrimonios, celebraciones en fecha de los Santos Patronos o prácticas funerarias. Esta última idea, la de prácticas funerarias, nos remite al abordaje de la configuración y el contexto de la thanatonomia que buscamos describir.

San La Muerte

Las denominaciones

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

Perkins Hidalgo (1963) registra la única denominación femenina asociada a San La Muerte, a saber: “*cuñá pirú jha mondá*, que quiere decir “la mujer flaca y ladrona” (Perkins Hidalgo, 1963, p. 282); en el caso de Corrientes se cita la denominación Señor del Tránsito y en Chaco San Severo de la Muerte. Asimismo, se lo denomina payé (paje) (Bondar, 2014).

Señalan Miranda Borelli (1977) y López Breard (1983) que la creencia en San La Muerte, en la Argentina, se expande con más fuerza en las provincias del Nordeste Argentino, asimismo en la República del Paraguay y Brasil. Etnografías más recientes como las de Krautstofl (2002) y Krautstofl y Bondar (2013) corroboran estas afirmaciones y dan cuenta de la reciente extensión de esta creencia a las regiones Centro, Noroeste y Sur de la Argentina. En esta diversidad de contextos la creencia en el San La Muerte adquiere formas recurrentes de manifestación, hallamos altares en espacios domésticos, ya sean públicos o privados, oratorios a la vera de las rutas y caminos u oratorios de mayor porte – a modo de Capillas – por ejemplo, los vigentes en las Ciudades de Posadas (Misiones), Barranqueras y Resistencia (Chaco), Empedrado (Corrientes) e Ita (Paraguay), entre otros. Del mismo modo la veneración al Santo se expresa llevándolo a modo de amuleto, incrustado debajo de la piel o tatuado (Krautstofl; Bondar, 2013).

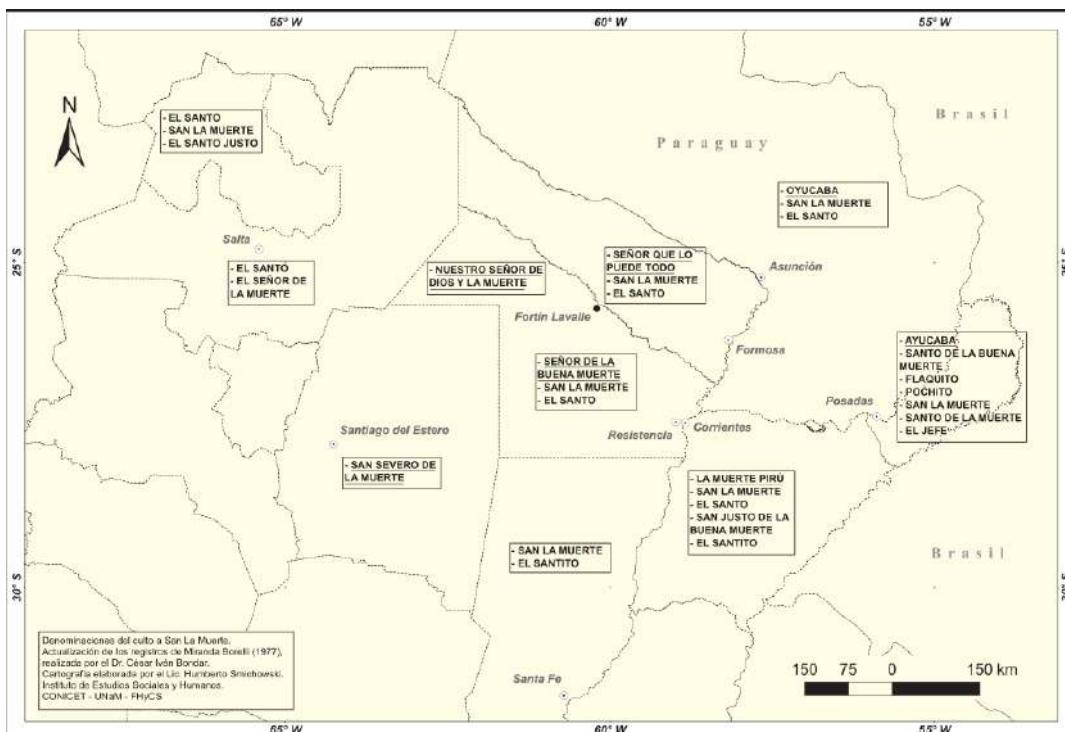
En uno de sus trabajos Miranda Borelli (1977) nos ofrece la primera cartografía de la localización del culto. Cabe resaltar que actualmente su expansión territorial es amplia y excede la Argentina, localizándose en otros países de América Latina y Europa. Citamos el caso de la exposición “Entre la vida y la muerte: el estigma de Santa Muerte y San La Muerte”, realizada por Luciano Martucci en el mes de noviembre de 2023 en Italia:

Esta exposición explorará el culto a Santa Muerte y San La Muerte como ejemplos de sincretismo cultural, espiritual y terrenal en las Américas. En la exposición, abordaremos la incorrecta asociación entre ambos cultos, y nues-

tro objetivo principal será crear una clara contraposición visual y conceptual entre ellos. Exhibiremos estatuas de culto, objetos sagrados y una representación fotográfica de ambos cultos. El elemento central de la exposición serán los altares, que permitirán a los visitantes participar activamente en la experiencia expositiva y comprender el significado de las ofrendas. La interacción del público estará en el centro del proceso expositivo, con la posibilidad de acceder a videos inéditos y textos explicativos a través de códigos QR. La exposición también incluirá instalaciones de video, objetos relacionados con la cultura popular y devocional, fotografías de las prácticas rituales y un altar especialmente preparado para ambos cultos (Entrevista realizada por el autor, agosto de 2023).

Atendiendo a este criterio de expansión territorial en la región, en el trabajo de campo que realizamos, retomamos como punto de partida la cartografía que Miranda Borelli expone en 1977. Exponemos esta cartografía diferenciando las denominaciones originales que se registran en 1977 y las otras que hemos registrado recientemente.

Imagen N 2: Localización del culto a San la Muerte y diversas denominaciones.



Fuente: Reactualización de la cartografía de Miranda Borelli (1977), por Humberto Smichowski, CPA IESyH-CONICET (2025). Proyecto Prácticas y creencias en torno a la muerte, el morir y los muertos en el Noreste argentino, Sur de la Región Oriental del Paraguay y Sur del Estado de Río Grande Do Sul, Brasil. Diversidad de modos configuracionales en el presente etnográfico. [IESYH] Instituto de estudios sociales y humanos - [CCT NORDESTE] centro científico tecnológico conicet – nordeste – [CONICET] consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas.

Tabla N 1: Denominaciones de San La Muerte. Registro de Miranda Borelli (1977) y actualización de las denominaciones por Bondar (2022-2023)

Localización	Miranda Borelli (1977) y Miranda (1963)	Bondar (2022-2023)
Misiones	Ayucaba	Santo de la Buena Muerte, Flaquito, Pochito, San La Muerte, Santo de la Muerte, El Jefe
Corrientes	La Muerte Pirú	San La Muerte, El Santo, San Justo de la Buena Muerte, El Santito
Formosa	Señor que todo lo puede	San La Muerte, El Santo
Chaco	Seños de la buena Muerte, Nuestro Señor de Dios y la Muerte	San La Muerte, El Santo
Santiago del Estero	San Severo de la Muerte	San La Muerte, San Severo, Santo de la buena Muerte
Salta	-----	El Santo, El Señor de la Muerte
Jujuy	-----	El Santo, San la muerte, El Santo Justo
Santa Fe	-----	San La Muerte, El Santo
Paraguay	Oyucaba	San La Muerte, El Santo

Fuente: elaboración propia.

Los primeros registros

Si bien los registros son variados, Granada (1897) cuando trabaja las antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata, en el Capítulo XXXIII, continuidad de maleficios y daño, sugiere que en Corrientes y el Paraguay es común llevar colgada del cuello una

guayaca ó bolsita bien cosida por todos los lados, que contiene un amuleto (*guacanque* ó *payé*). Raro será el paisano que no *cargue*, á falta de escapulario, *guayaca*. Unos huesitos, una reliquia, una bala extraída del cuerpo humano (...) cualquier otra *compuesta*, es decir bendecida, por un mago ó poseedor de un secreto maravilloso, suelen constituir el amuleto que encierra la *guayaca* (Granada, 1897, p. 512-513).

Cabe resaltar que Granada no menciona a San La Muerte, pero describe de forma pormenorizada los atributos de este *guacanque* ó *payé* que resultan coincidentes con las potencialidades atribuidas a la mediación del Santo en la actualidad

El que lleva un amuleto ó *guachaca* anda acompañado. Á ése, que está *curado*, le irá bien en los peligros y trances duros de la vida. ¡Cuántas veces, ante la desesperación ó prolongada agonía de un hombre herido mortalmente, no se ha oído decir: – «Ha de tener *guachaca*. Sáquensela, para que deje de penar!» ¡Cuántas veces, sacada la *guachaca*, exhaló enseguida el último suspiro el moribundo! (Granada, 1897, p. 513).

Uno de los primeros registros donde se menciona de forma explícita a San La Muerte lo hallamos en Ambrosetti (1917)

muy castos son también los payés que representan un santo; estos se ponen bravos (Santo Pochi) [...] El otro es un Santo más serio: San La Muerte, que suele hacerse de plomo, flaco y cabezón, con apariencia de esqueleto, fabricado también en viernes santo, excelente contra la bala y el cuchillo, es también muy delicado: hay que hacerlo dormir afuera y no pelear con el sino en los casos graves, pues la muerte del contrario es infalible (Ambrosetti, 1917, p. 47-48).

Por su parte Perkins Hidalgo en una edición del año 1963, sobre un trabajo de campo realizado en el Iberá (Corrientes) a partir de 1943, registra a San La Muerte en la voz del informante Juan Pío Monzón de 80 años de Colonia Carlos Pellegrini, Costa del Iberá, Departamento de San Martín. Si bien ubica el culto al Santo en un rol vinculado a la *gente añá*, resulta relevante en términos de su valor etnográfico

La superstición regional ha canonizado también a San La Muerte, la *cuñá pirú jha mondá*, que quiere decir ‘la mujer flaca y ladrona’, como la denomina filosóficamente el vulgo. Entre los más adictos a la tenencia de este payé, se halla el *avá mañero*, el hombre que tiene que huir de la policía, el de los robos y de las peleas, que pertenece a la genealogía de la *gente añá* o del diablo, que vive siempre fuera de la ley. El payé de San La Muerte se hace de plomo, representando a un esqueleto de abultada cabeza (Perkins Hidalgo, 1963, p. 282).

Luego de estas primeras referencias se han desarrollado otras múltiples apariciones del Santo como las que hemos incluido en el apartado de las denominaciones. Asimismo, como menciona Gentile (2023, p. 26), “con el nuevo milenio quedaron establecidos los rasgos principales que continuaran cambiando detalles a fin de conservar el espacio devocional ganado”. De esta forma, San La Muerte, se instala en múltiples espacios y agendas: festividades, medios de comunicación, santerías, ferias, industria cultural y múltiples publicaciones, producción multimedia/audiovisual nacional e internacional que permiten acceder a la diversa amplitud de modos de ser, sentir y estar en relación a este componente devocional.

El origen

Sobre el origen del culto, señala López Breard (1983) que no se podría precisar con exactitud. Más allá de esta imposibilidad agrega que

nos inclinamos a pensar que su origen se acerca preferentemente al Cristo de la Humanidad y Paciencia, pues nos fue dado observar muchas imágenes, en que la esquelética representación, tiene igual posición que las tallas de origen

jesuítico [...] Pero su denominación, pudo haber sido tomada de “El Señor de la Buena Muerte”, que es el Cristo de la Cruz, en cuanto al santoral cristiano, según una difundida estampa impresa en la Santería Vaticana, V. Encabo, San José 263, Bs. As., que en su parte posterior lleva lo siguiente: “oración al S. de la B. M.” (López Breard, 1983, p. 17-18).

Kartun (1975) en su conocido artículo “San La Muerte y San Son”, reseña que

Los orígenes del credo de San la Muerte, Señor la Muerte, San Justo Nuestro Señor de la Muerte, Señor de la Buena Muerte, Señor de la Mala Muerte o Señor San la Muerte -como se lo denomina indiferentemente (también Señor San la Muerte de Jesús como lo llaman sus escasos fieles porteños) se pierde en supuestas y vagas teorías, entre las cuales sobresale con mayor basamento aquella que lo emparenta con la imagen del Cristo de la Humanidad y la Paciencia, dada la similitud de ciertos ejemplares del amuleto con las tallas que, en Iglesias y Museos, representan un Cristo sentado con una mano sobre la cara, en actitud meditativa y el codo sobre la rodilla. Viene en apoyo de esta teoría una difundida estampa de Cristo crucificado, acompañado en su revés por una “Oración al Señor de la Buena Muerte” que comienza diciendo: “¡Oh clementísimo Señor de la Buena Muerte! Soberano protector de los que en vos confían...” (Kartun, 1975, n.p.).

Por su parte Miranda Borelli (1977, p. 143) expone que la función de curandero, entre los tupí guaraní era realizada por los “paye”, llamados “pay” por los payagua, con la llegada de los europeos los guaraníes asociaron la función de los sacerdotes con la de los curanderos. Agrega el autor que la imagen a la cual se transfiere aquellas virtudes es el Santo de la Paciencia. “No teniendo imágenes que simbolicen al “paye” y teniendo la obligación de aceptar estas nuevas formas impuestas desde Europa, se transfiere al antiguo modelo del mito del Paye, la imagen nueva de donde surge esta invención que es San La Muerte” (Miranda Borelli, 1977, p. 143-144). Asimismo, Susnik (1966, p. 225) señala que “las familias fugitivas diseminadas entre Paraná, Tebicuary y Monday, no podían ya volver a sus “payé” [...] llegaron a configurar el culto de “tupá mboya” con “payehá” de santería y magia”.

Santero y arte sacro popular. Imaginería de San La Muerte en la obra de Aquiles R. Coppini y Miguel L. Mosqueda

Como se ha referenciado con anterioridad, la imagen del santero aparece referenciada en diversos géneros; literatura folklórica cuentos populares y narrativas orales. En el campo religioso local es definido como un “personaje” con habilidades particulares para el diseño, confección, moldeado, talla y (en algunos casos) consagración de

objetos: reliquias, imágenes, amuletos y talismanes; variando sus materiales según los atributos, destino, pertinencia o facultad mediadora con el universo sagrado.

Sin bien existen varios expertos en la temática los santeros correntinos más citados serían Alberto Rolando Gauna, Ramón González, Ramón Cabrera, J. Cáceres; y actualmente Aquiles Ramón Coppini y Miguel L. Mosqueda. Mencionamos además al paraguayo Cándido Rodríguez quien desde 1940 incluye en la labor a sus hijos Juana de la Cruz, Carlos, Antonio, Maximiliano y Justo; asimismo el caso de Zenón Páez.

Asimismo, cuando referimos al “arte sacro popular” partimos de la noción oficial de “arte sacro”; toda producción artística que posee como finalidad el culto a lo sagrado y/o lo divino en pinturas, esculturas, tallas, etc. La noción de popular no desacredita la complejidad de la temática tampoco incluye un componente peyorativo o de “valor artístico diferencial”; pretende hacer ingresar a este campo de luchas a condensados muchas veces excluidos, marginados o catalogados como impuros, herejes, supersticiosos o paganos (o bien artesanías). A nuestro criterio la cualidad de “arte sacro” no estaría delimitada meramente por lo reproducido, por ejemplo, la imagen; sino además por la significación socio-antropológica en torno a “qué se concibe como sagrado”; sea esto el culto a Vírgenes, Santos, Santas, Gauchos, Difuntos, etc.; de los Cultos Marianos a los Santos de la Muerte se erige un arco de significaciones que nos permite vislumbrar la complejidad artística en el campo de lo sagrado donde la tríada contexto/tiempo/espacio juega un rol deliberativo y donde las tallas son de insoslayable relevancia.

La imaginería confeccionada por Coppini y Mosqueda incluye el uso de diversos materiales; hueso humano, plata, plomo, oro o madera de palo santo. Las dimensiones varían según sean imágenes de altar o kurundu (amuletos) llevadas diariamente como protección o bien incrustadas debajo de la piel del devoto; intervención de Coppini realiza desde hace varios años.

Esta diversidad en la obra de los santeros referidos pudo observarse en varias muestras bajo la curaduría de César Iván Bondar y Ramón Gabriel Aguirre; en 2013 se expuso el trabajo de Coppini en la muestra denominada “Kurundu: santito, imaginería y religiosidad” en el marco del III Encuentro sobre Antropo-Semiótica de la Muerte y el morir en la ciudad de Posadas; en 2022 se expusieron los trabajos de Coppini y Mosqueda en la muestra “Kurundu: tras la huella de San La Muerte” realizada en el Museo Provincial de Bellas Artes Juan Yaparí de la Ciudad de Posadas, Misiones. Del mismo modo en 2023 la Muestra “Kurundu: Talla, paje, incrustación” en el marco de las X Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, Posadas, Misiones, se conformó con tallas de ambos santeros. Cabe destacar que en 2023 la Muestra “Devociones Populares” en la Biblioteca Nacional dedicó un apartado especial a las tallas de Coppini.



Estas exhibiciones reunieron más de 40 imágenes que permitieron vislumbrar las múltiples aristas significantes del culto, así como las recurrencias y la diversidad de formas en las que se presenta el Santo.

Imágenes N 3, 4 y 5 – Tallas de Aquiles Coppini. Fotografías de Sandra Nicosia. 2022.



Imagen N 6 – Talla de Luis Mosqueda. Fotografías de Sandra Nicosia. 2022.



En tal sentido la obra de los santeros constituye un reservorio de relevancia artística, etnográfica e histórica; íntimamente relacionada al mundo de los devotos permite acceder a variadas formas de relacionamiento con San La Muerte, sus diversas formas de culto y estados pasionales de fe.

El Cuerpo como altar

Siguiendo los aportes de Krautstofl y Bondar (2020) en este apartado exponemos dos de las formas que nos permiten vislumbrar con más claridad la complejidad de los modos de relación y configuración de las vivencias que se tejen entre los devotos y el San La Muerte. Para ello recordamos, de la información recolectada en el trabajo de campo, las experiencias de la incrustación y el tatuaje que consideramos nos hablan de una forma muy particular donde el cuerpo resulta la encarnación de fe-devoción-entrega-consagración⁵.

Podríamos señalar que el cuerpo incrustado y/o tatuado resulta un *embodiment de fe*. Atendiendo a la complejidad del término *embodiment*, lo comprendemos como la encarnación, la corporificación que se distancia del cuerpo como una mera *entidad* biológica (Csordas, 2010, p. 83)⁶. Noción que nos permite interpretar los casos analizados como “sujetos del objeto” que adquiere una *entidad* sacralizada en el hábitat del cuerpo de los devotos al estilo del *embodiment de fe*.

Sobre el acto de la incrustación

Entendemos por “incrustación” a la práctica de fe donde intervienen el sанtero y el devoto; por medio de una pequeña escisión – en la piel del devoto – el santero “incrusta” una talla que no supera los 10 milímetros, talla plana que puede estar confeccionada en hueso, plomo u oro atendiendo a las referencias de los informantes. Así, también hemos registrado situaciones de auto incrustación sin intervención de terceros, teniendo lugar en los casos de santeros reconocidos y especializados en la práctica.

5. La incrustación ha padecido el mal de haber sido vista como un arcaísmo, en tanto que el tatuaje de la imagen del San La Muerte puesto en el mismo costal de las “modas” iconográficas respecto a estos usos. En base a las relaciones establecidas con devotos, hemos advertido que la incrustación como el tatuaje posicionan al devoto en una forma diferencial de ser y relacionarse en / y / con el mundo.

6. Csordas (2010, p. 83) expone que el *embodiment* como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura, no visto como un objeto, sino como un sujeto. Señala el autor que el cuerpo es una entidad biológica, material, mientras que el *embodiment* puede verse como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso con el mundo.

La incrustación es definida por Mirada Borelli (1977) como una variante del culto privado-personal. Expone que “con una operación, se introduce debajo de la piel una talla pequeña de ese Santo, adquiriendo en tal caso los caracteres de un payé” (p. 87). Por su parte López Breard (2004, p. 172) cuando refiere al San La Muerte como *Kurundu* resalta “llevase comúnmente pendiente del cuello, en una bolsita [...] hasta debajo de la piel, por incisiones hechas ex profeso”.

Del mismo modo señalan Jijena y Alposta (1992, n.p.) que “una singular característica mágica de este “payé”, la constituye el hecho frecuente, de que su dueño lo lleva incrustado bajo la piel, mediante una pequeña intervención”

De esta forma son variados los registros que remiten a esta particular forma de relación con el Santo; agrega Miranda Borelli (1977, p. 87) que

Pato Piola, conocido delincuente que se evadió muchas veces de la Policía del Chaco, tenía un San La Muerte incrustado debajo de la piel y que “fue necesario sacárselo para que pudiera morir”. Según declaraciones verbales... efectivamente los enfermeros le sacaron, al hacer la autopsia, un bultito que tenía debajo de la piel (Miranda Borelli, 1977, p. 87).

La cita precedente identifica una facultad que le es atribuida al incrustado. Llevar el Santo debajo de la piel posibilita que el devoto esté protegido ante las situaciones de muerte, que pueda “esquivar” las balaceras (Ramallo, 2009), que salga airoso de los enredos o que el proceso de muerte se prolongue si no se le extirpa la imagen. Según un conocido santero y tallador de la Provincia de Corrientes la talla suele salir expulsada “limpita” cuando llega el momento de la muerte (situación observable también en los casos en que el Santo rechaza al devoto)⁷.

Del mismo modo Ambrosetti (1947) expone que la inserción del San La Muerte bajo la piel torna invulnerable al portador, invulnerable ante las heridas de bala o armas blancas. Sobre esta facultad de burlar a las situaciones muerte, o de prolongar la agonía, se reconoce en Corrientes el caso del Gaucho Aparicio Altamirano, se narra que poseía un San La Muerte incrustado que tuvo que ser extraído para que pudiera morir.

Claro está que el proceso de incrustación requiere de la talla de la imagen que ha de ser incrustada, nos referiremos brevemente a la preparación que debe tener esa imagen a ser incrustada⁸.

7. Miranda Borelli (1977) quien retoma el caso de Pato Piola para exemplificar cuáles son las imágenes relacionadas al San La Muerte. Resalta que este personaje tenía debajo de la piel dos imágenes “... un San La Muerte y una Santa Catalina, y que al sacárselo pudo morir tranquilo...” (Miranda Borelli, 1977, p. 94).

8. Sobre el proceso de bautismo de la imagen en Culto Católico Oficial se recomienda la lectura de los aportes de Miranda Borelli (1977, p. 100-102).

De esta forma podemos identificar una doble instancia de preparación de la imaginería para incrustación: una vinculada a la esterilización de la pieza tallada con una finalidad y explicación más práctica, y otra del orden de lo sobrenatural-simbólico que implica la intervención ritual del santero, la elección y preparación de la zona designada a la incrustación.

La primera tiene que ver con esterilizar la pieza, con más razón si ha sido confeccionada en hueso de un difunto. El santero, que en los casos registrados sólo incrusta imágenes de su propia autoría, dispone de las pequeñas reliquias en un frasquito con alcohol etílico sumergidas por varias semanas; ante el interrogante sobre esta instancia la respuesta ha sido meramente práctica: “para que se desinfecten”. En la imagen siguiente podemos apreciar “los santitos” sumergidos, uno de ellos reposa sobre una moneda de 10 centavos dándonos idea de su tamaño.

Imagen N 7 – “Santitos” sumergidos en alcohol en proceso de desinfección. Sobre la tapa del frasco podemos observar una talla usada en la incrustación. Fotografía: César Iván Bondar. Corrientes, 2013.



La segunda instancia de preparación incluye la bendición con la que debe contar la talla y la identificación del lugar del cuerpo en el cual será incorporada. Señala un informante que el hueso debe disponer de seis bautizos, percibiéndose la ausencia de alguno de ellos al no dejarse manipular con facilidad o al tener aromas desagradables,

así habrá huesos de finados perfumados y otros *katingudos* (dependiendo no solo de la ausencia de los bautizos sino además del tipo de vida que ha llevado el difunto). Ante esta controversia el material debe someterse a una “limpieza” velando el hueso utilizando perfumes, esencias y oraciones.

En lo que respecta al lugar del cuerpo asignado a la incrustación pudimos percibir que en muchos casos se corresponden no solo con los “usos” que se le darán al Santo, sino también con promesas en nombre propio o de otros allegados o familiares. De este modo el incrustador realizará una suerte de entrevista al devoto con la finalidad de identificar el “lugar más acertado” para la práctica según sus intereses. Este proceso incluye consultas relacionadas al “para qué se requiere la incrustación”, dependiendo de la respuesta la instrumentación de la misma. Así se identifican aquellos que lo hacen en nombre de un familiar que ha obtenido un favor o se ha aliviado de una dolencia, aquellos que desean protección por el tipo de actividad laboral riesgosas (militares, boceadores), o bien los que consideran la incrustación como una de las acciones de fe más elevada, significativa y consagrada.

Habiendo identificado el lugar ideal para la incrustación el santero realiza la bendición del *bultito*, esteriliza la piel, coloca en la boca del devoto una hostia, y, “en nombre del Santo” más la persignación en nombre de Dios y otras oraciones susurradas en vos muy baja, realiza una pequeña escisión de dos centímetros aproximadamente donde introduce la talla, luego sutura con dos o tres puntos. El Santo ya está incrustado, en los próximos días se velará por la evolución de la incrustación, no solamente por el cuidado de la herida sino para poder percibir si el Santo ha aceptado a este devoto, de lo contrario “saldrá expulsado”.

Imagen N 8 – Hostias utilizadas en el ritual de la incrustación. Fotografía: Sandra F. Nicosia. Posadas, 2022.



Imagen N 9 – Ritual de incrustación. Preside el Santero Aquiles Coppini. Fotografía: Sandra F. Nicosia. Posadas, 2022⁹.



Imagen N 10 – Ritual de incrustación. Preside el Santero Aquiles Coppini. Fotografía: Sandra F. Nicosia. Posadas, 2022.



9. Se hace constar que se posee el consentimiento informado para la publicación de las imágenes donde se pueden observar los rostros y las prácticas. Por otra parte, se posee bajo custodia una colección de más de 30 tallas en hueso que pertenecen a los santeros citados. Asimismo, la autorización de la fotógrafa que ha tomado las imágenes.

Los tatuajes como expresiones de fe

Como hemos observado las relaciones que se construyen entre el devoto y San La Muerte son diversas, pero al mismo tiempo recurrentes y variables a través del tiempo y los espacios. Así, otra de las formas que identificamos en el campo de estas relaciones resulta el uso del tatuaje; esta dimensión iconográfica vinculada a San La Muerte no ha sido muy trabajada en los materiales a los que hemos podido acceder. Como trabajo representativo podemos citar el de Almirón (2005) quien expone un registro exhaustivo de los tatuajes de los devotos del Santo en la penitenciaría de Corrientes, junto a González (2005) quien aborda la misma problemática. Sobre ello señala Insaurralde (2005, n.p.) que “en el caso de San la Muerte, el tatuaje adquiere una original dimensión mística al grabar definitivamente en el cuerpo una imagen que evidencia la comprometida idolatría en que se manifiesta absoluta convicción y lealtad”.

Nuestras experiencias de campo nos han llevado al contacto con variadas formas de representar al San La Muerte. Los tatuajes de los fieles adoptan una estética que nos remite a una imagen de la muerte similar a la parca greco romana entrelazada a una imaginería del barroco popular americano. Estas imágenes de San La Muerte podrían remitirnos claramente a la presencia cotidiana, naturalizada de un acto de fe que nos inscribe en una particular relación con el Santo, una expresión del campo íntimo de las relaciones con una sacralidad otra; coincidiendo con lo expuesto por Insaurralde (2005, n.p.).

se puede afirmar que, si bien el culto a través del tatuaje implica cierta intimidad por la privacidad y marca una relación personal con el Santo, al mismo tiempo adquiere trascendencia desde el momento en que la grafía toma estado público desde la exterioridad y una observación consensuada. De esta manera, el tributo concebido desde el cuerpo mismo se convierte en alegoría de la fe pero primordialmente en elemento de predica, ya que es un recurso de afirmación y reconocimiento de lo que se profesa Insaurralde (2005, n.p.).

No es irrelevante que el devoto decida imprimir en su cuerpo, en tamaños significativos, la vigencia de lo inexorable: la presencia potencial de La Muerte. La diferencia que podemos advertir entre las imágenes de los altares y los tatuajes radica en que los últimos gozan de una presentación espectacular, donde el Santo es puesto en una *performance* de triunfador, vencedor, pisando cráneos, con guadañas sangrantes, rodeado de ánimas, así también entre tumbas. En algunos casos, como promesa por haber sobrevivido, el tatuaje cubre la cicatriz de una herida sufrida, por ejemplo, en algún altercado con arma blanca.

Imagen N 11 – Tatuaje de San La Muerte sobre una cicatriz. Fotografía: César Iván Bondar. 2022.



Imagen N 12 – Tatuaje de San La Muerte. Santero Aquiles Coppini. En este caso el tatuaje es realizado en etapas, según se vayan cumpliendo los pedidos al Santo. Fotografía: Sandra F. Nicosia. Posadas, 2022.



Estas representaciones iconográficas son incorporadas por sus portadores como la reafirmación de la fe a y con “el que todo lo puede”. Visiones que pareciera invitarnos a refrescar la arcaica composición de la Danza de la Muerte nacida en el siglo XIV luego de la peste negra; una danza que no buscaba aterrorizar, sino familiarizar con lo

inapelable. Representada en cementerios y lugares sagrados mostraba como jóvenes, ancianos, dirigentes, religiosos, empresarios, ricos y pobres bailaban conducidos por esqueletos y celebraban la caducidad de la vida; allanando el camino hacia donde todos serán iguales sin distinción de credo, ideología o posición social.

Parafraseando a Escribano (2004) observamos en los devotos un cuerpo viviente y actuante, un cuerpo gestual, cercano a la palabra y al arte por su valor expresivo, comunicativo y simbólico.

Desde este punto de vista, retomando a Finol (2009), el cuerpo crea, organiza y transmite mensajes que van de la pragmática a la estética y a lo simbólico. Damos cuenta de que el cuerpo tatuado, el devoto sangrado, permite que el cuerpo fisiológico trasmute a cuerpo sígnico (Finol, 2009). De aquí que el cuerpo resulte la carta de presentación y de identificación como *Ser en el mundo*. Esta expresión halla sustento en la acción de los entrevistados quienes, recurrentemente habiendo tomado confianza, hacían notar la necesidad de exhibir sus tatuajes con el objetivo de exponer una integridad de fe llevada a la máxima expresión, un cuerpo dotado de memoria e historia, una memoria e historia que parecieran iniciar con la inclusión del Santo en sus vidas.

Reflexiones

Más allá de su permanencia histórica podemos dar cuenta de que el culto a San La Muerte se encuentra en proceso de expansión y consolidación, no solo en la zona bajo estudio, sino además en países europeos y otros latinoamericanos principalmente México donde convive con el culto a la Santa Muerte. Esta expansión incluye a los medios de comunicación y redes sociales, proceso que ha venido en crecimiento desde la pandemia por COVID-19 donde, por ejemplo, se han registrado algunas celebraciones transmitidas vía Faceboock (Bondar; Casas, 2025).

Este aspecto nos muestra un universo hagiográfico que se afianza. Las prácticas, saberes y creencias que constituyen este complejo condensado sociohistórico se han mestizado con otras devenidas de espacios y tiempos disímiles. Así, encontramos no solo aquellos elementos que podrían ser asociados a la tradición y territorialidad guaraní (uso de términos en lengua guaraní, la hechicería con base en el *kangue* registrada por franciscanos y jesuitas), sino además lo referido al catolicismo y las connotaciones de Santo, su cualidad protectora, mediadora, de abogado.

Por otra parte, actualmente, podemos referenciar que se encuentran vigentes derivaciones a los cultos de matriz Afro donde San La Muerte se sintetiza en una falange de Exu Caveira¹⁰. Aparece con mucha fuerza en el tatuaje y otras iconografías muy

10. Reconocido como el Señor de los Cementerios, también asociado con la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los espíritus, la justicia, y el cierre de ciclos de vida, muerte y renacimiento.

difundidas por la industria en las casas de venta de artículos religiosos (conocidas en la zona como santerías): imágenes en yeso, acrílico, plástico, cuadros, impresiones, calcomanías en los vehículos, etc. Todo esto ubica a San La Muerte en la vida cotidiana de la región y en variadas aristas impensadas hace años atrás.

De aquel Santo San Son circunscripto al mundo de lo privado, lo íntimo, ha pasado a la escena pública, discursiva, mediática y celebratoria de forma significativa. Se erigen capillas en la vera de las rutas y se publicitan masivas fiestas en su nombre con templos de gran envergadura que lo tienen como figura protagónica.

Tatuaje e incrustación, como prácticas de fe y exaltación de universos devocionales, permiten visualizar la persistencia y continuidad de la consagración de los cuerpos en nombre del Santo y de un conjunto relevante de practicantes que mantienen vigente estas modalidades de devoción.

La incrustación, definida en algunos casos como una expresión privada o íntima, cobra en los últimos años más visibilidad y protagonismo al haber sido derivada al mundo del arte y considerada una práctica religiosa en creciente valorización como parte del campo hagiográfico regional.

Claro es el ejemplo referenciado en Krautstofl y Bondar (2020) sobre la incrustación pública realizada en el marco de la propuesta “Recorridos descentrados. Mitos y Sincretismos. Exuberancia, voluptuosidad, desbordes y adoraciones poéticas. Barroco *argento contemporáneo*” (del 2 de mayo al 2 de junio de 2013) organizado por el Fondo Nacional de las Artes en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina). En esta muestra han participado artistas argentinos incluyendo a Coppini como reconocido santero y tallador.

En la inauguración de esta muestra se montó una *performance* donde el santero mencionado incrustó una talla de la Virgen de Itatí, confeccionada en hueso humano, en el pecho de una artista correntina a la fecha fallecida.

Por otra parte, el tatuaje del Santo, y en nombre del Santo, como ofrenda, no condena al cuerpo, no lo excluye ni lo margina, por el contrario, lo pondera y representa como un altar móvil, como testimonio de fe vital, el San La Muerte tatuado no sólo a sangrado, sino que además desde ese momento forma parte de la piel del devoto. Como expone González (2005, n.p.).

Estamos ante un trabajo que consiste en ver cómo transmigra un objeto Santo del hueso al cuerpo, del palo Santo a la piel (...) Hay que ver el tatuaje como una remota forma de suplicio, que lleva en sí misma su seña de protección. El tatuaje protege y conmemora, sobre la base de que hay un daño que se apartó para siempre si consigo ponerlo penitencialmente sobre mí (González, 2005, n.p.).

¿Podría el Santo tatuado e incrustado ser anticipatorio de la condición irrecusable, lo inexorable? ¿O bien un altar de carne y hueso donde se exponen las formas más sensibles de la fe? Sea cual fuere la respuesta queda claro que estamos muy lejos de un cuerpo condenado por apócrifo, pero muy cercanos a un cuerpo cohabitado por un tipo de fe muchas veces condenado. Como expone Merleau-Ponty (1976, p. 5) nuestros cuerpos no son sólo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de ellos alcanzamos a ser vistos en él.

Referencias

- AMBROSETTI, Juan Bautista. **Supersticiones y leyendas, región misionera, valles Calchaquíes, las pampas.** Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1947.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. **Supersticiones y leyendas en la Argentina.** Córdoba: Jorge Sarmiento Editor/Universitas, 2008 [1917].
- ALMIRÓN, Iván. Un Altar en la Piel. Fotografías de Iván Almirón. In: BATALLA, Juan; BARRETO, Daniel. **San La Muerte.** Una voz extraña. Colección Arte Brujo. Buenos Aires: Editorial Argentina, 2005.
- BONDAR, César Iván. Hagiografía cotidiana: Santos, Santas, Vírgenes y Gauchos Milagrosos Ituzaingó, Provincia de Corrientes, Argentina. In: DE RUGERIS, Romina; AMODIO, Amaneule (Eds.). **Semioticas de la Vida Cotidiana.** Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, 2012c. p. 123-148.
- BONDAR César Iván. (Algunos) Usos del hueso del angelito. Nordeste argentino y Sur del Paraguay. **Opción**, v. 30, n. 74, p. 37-59, 2014.
- BONDAR César; CASAS, Nicolás. Aproximación etnográfica al culto de San La Muerte Villa San Antonio, ciudad de Salta. Argentina. **Revista Argus-a. Artes y Humanidades**, v. 14. n. 55, p. 1-24, 2025.
- BONDAR, César Iván; KRAUTSTOFL, Elena María. Esbozo sobre el culto a san la muerte en el nordeste argentino. **Rev. urug. Antropología y Etnografía**, Montevideo, v. 5, n. 1, p. 19, 2020.
- BONDAR, César Iván; KRAUTSTOFL, Elena M. San La Muerte. Estética y estilos de veneración al Santo de La Muerte. Conferencia. **III Encuentro sobre Antropo-Semiotica de la Muerte y el Morir.** Posadas, Misiones. Argentina: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, 2013.
- CSORDAS, Thomas, J. Modos somáticos de atención. In: CITRO, Silvia. (Coord.) **Cuerpos Plurales.** Antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 83-104.

ESCRIBANO, Xavier. **Sujeto encarnado y expresión creadora.** Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Barcelona: Universitat Internacional de Catalunya. Cabrils, Prohom Edicions, 2004.

FINOL, José Enrique. El cuerpo como signo. **Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento**, v. 6, n. 1, p. 115-131, 2009.

GENTILE, Margarita E. Dos devociones populares argentinas: Difunta Correa y San La Muerte. In: RUIZ DÍAZ, Emiliano (Coord.). **Devociones Populares Argentina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2023.

GONZÁLEZ, Horacio. Eros, santidad y muerte: una experiencia fotográfica. In: BATALLA, Juan; BARRETO, Daniel. **San La Muerte. Una voz extraña**. Colección Arte Brujo. Buenos Aires: Editorial Argentina, 2005.

GONZÁLEZ TORRES, Dionisio M. **Folklore del Paraguay**. Asunción: Editora Litocolor, 2012.

GRANADA, Daniel. **Antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata**. Montevideo: Barreiro y Ramos Editor, 1897.

GRUZINSKI, Serge. **La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Paidós, Buenos Aires, 2004.

INSAURRALDE, Gustavo. El cuerpo como metáfora de la fe. In: BATALLA, Juan; BARRETO, Daniel. **San La Muerte. Una voz extraña**. Colección Arte Brujo. Buenos Aires: Editorial Argentina, 2005.

JIJENA, Rafael; ALPOSTA, Luis. Mitos/Supersticiones: San La Muerte. **Revista de Folklore**, v. 12, n. 140, p. 39-43. 1992.

KARTUN, Mauricio. San La Muerte y San Son. **Revista Crisis**, n. 32, 1975.

KRAUTSTOFL, Elena M. **San la Muerte: Expresión mágico-religiosa de una autoctonía Misionera**. Posadas: Edunam, 2002.

KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia; ACOSTA ALCARAZ, Feliciano. **Ñe'eryru: Avañe'e-Karaiñe'e, Karaiñe'e-Avañe'e/Diccionario Guaraní-Español, Español-Guaraní**. Asunción: Universidad Nacional de Asunción; Instituto Superior de Lenguas, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. La significación y el sentido. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo del Otro Hombre**. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

LÓPEZ BREARD, Miguel Raúl. **Devocionario Guaraní**. Santa Fe: Ed. Colmegna, 1983.

LÓPEZ BREARD, Miguel Raúl. **Diccionario Folklórico Guaranítico**. Ed. Moglia. Corrientes. 2004.

MERLEAU-PONTY. Maurice. **The Primacy of Perception**. Evanston y Chicago: Northwestern University Press, 1976.

MIRANDA BORELLI, José Isidro. Un rasgo indicador de la cultura del nordeste. San la Muerte. **Suplemento Antropológico**, v. 12, n. 1-2. p. 45-148, 1977.

MIRANDA, José. San La Muerte. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, n. 4, 1963.

MORIN, Edgar **El Hombre y la Muerte**. Barcelona: Ed. Kairós, 2004.

PERKINS HIDALGO, Guillermo. Leyendas y Supersticiones del Iberá. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, n. 4, 1963.

RAMALLO, José A. C. **La curandera y el maestro**. Posadas: Fundación B. K. de Szychowski. Plus Ultra, 2009.

SUSNIK, Branislava. **El indio colonial del Paraguay**. T II. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción, Paraguay, 1966.