

Cita recomendada:

Cirio, P. N., Schávelzon, D. y F. Zorzi ¿Guayaca o exvoto? Religiosidad popular afroargentina a través de un hallazgo en el Convento de Santa Catalina, Buenos Aires.
Revista TEFROS, Vol. 17, N° 1, artículos originales, enero-junio 2019:98-113.

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. **Contacto:**
tefros_ar@yahoo.com.ar **Página:** <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**¿Guayaca o exvoto? Religiosidad popular afroargentina a través de un hallazgo
en el Convento de Santa Catalina, Buenos Aires**

**Guayaca or votive offering? Afro-Argentine popular religiosity in a relic found
at Santa Catalina Convent in Buenos Aires**

**Guayaca ou exvoto? Religiosidade popular afro-argentina através de um achado
no Convento de Santa Catalina, Buenos Aires**

Pablo Norberto Cirio

Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Daniel Schávelzon

Centro de Arqueología Urbana.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Flavia Zorzi

Centro de Arqueología Urbana, Argentina

Fecha de presentación: 29 de julio de 2018

Fecha de aceptación: 07 de enero de 2019

RESUMEN

Durante trabajos de puesta en valor y restauración del Convento de Santa Catalina de Siena (Buenos Aires, Argentina), se halló una pequeña bolsa de tela bordada con cinco cruces de brazos iguales, la que contenía restos vegetales de una herbácea común en la región (*Leersia hexandra*). La bolsita fue hallada en la iglesia junto con un grupo de exvotos tradicionales católicos a un lado del altar central. De acuerdo con la información etnográfica disponible se identificó esta bolsita como una Guayaca. Se presentan antecedentes, información etnográfica y una interpretación posible sobre este tipo de objetos y su decoración. Sus múltiples posibilidades significativas hablan de la gran complejidad que presentan las tradiciones afro incorporadas a la sociedad criolla.

Palabras clave: Guayaca; bolsita de culto; afroargentinos; ritualidad.

ABSTRACT

During restoration works at the Santa Catalina de Siena Convent (Buenos Aires, Argentina), a small cloth bag was found in the central altar. It was embroidered with five equal armed crosses, and it contained the remains of an herb common in the region (*Leersia hexandra*). The bag was found along with a group of traditional Catholic votive offerings. According to the ethnographic information available, this bag was identified as a *Guayaca*. The historical antecedents, the ethnographic information and a possible interpretation of this kind of object and its decoration are analysed in this article. Multiple significant possibilities speak of the great complexity of African traditions incorporated into Creole society.

Key words: Guayaca; ritual bags; Afro-Argentinian; rituals.

RESUMO

Durante trabalhos de resgate e restauração do Convento de Santa Catalina de Siena (Buenos Aires, Argentina), foi encontrada uma pequena bolsa bordada com cinco cruces de braços iguais, contendo restos vegetais de uma erva comum na região (*Leersia hexandra*). Ela foi encontrada na igreja, com um grupo de ex-votos tradicionais católicos, ao lado do altar central. De acordo com informação etnográfica disponível, identificou-se a bolsa como uma Guayaca. São apresentados antecedentes, informação etnográfica e uma interpretação possível sobre este tipo de objeto e sua decoração. Suas múltiplas possibilidades significativas indicam a grande complexidade apresentada pelas tradições afro incorporadas à sociedade criolla.

Palavras-chave: Guayaca; bolsa de culto; afroargentinos; ritualidade.

INTRODUCCIÓN

La ofrenda de exvotos a Dios, a la Virgen o los santos es una tradición católica que hunde sus raíces en el Imperio Romano y, más atrás en el tiempo, en los egipcios. Según Georges Didi-Huberman (2013) esta práctica poco ha cambiado en forma y función en sus milenios de existencia. En el catolicismo popular americano es una costumbre extendida y tiene en la Argentina vigencia considerable. Sucintamente, consiste en la ofrenda pía de pequeñas imágenes de metal o cera, con la forma de una parte del cuerpo humano -interna o externa-, que el creyente deja en las iglesias en lugares especialmente acondicionados para ello, por lo general colgados en paneles colocados en los altares laterales. El objetivo es agradecer o pedir por el auxilio divino ante la dolencia de la parte de cuerpo representada. El proceso por el cual el creyente lo deja allí es sencillo e íntimo, reduciéndose al acto solitario de su colocación, enmarcado con rezos.

Como objetos de tamaño mínimo, de factura simple y estereotipada, realizados por artesanos anónimos o por el mismo creyente, los exvotos no han recibido mayor atención por la academia local y su estudio quedó reducido a unos pocos trabajos, siendo el más completo el libro de Sergio Barbieri (2008).

En 2001 se llevaron a cabo trabajos de puesta en valor y excavaciones arqueológicas en el antiguo convento de Santa Catalina en Buenos Aires (Schávelzon y Silveira, 2005). Dichos trabajos se realizaron junto a obras de restauración en el edificio y la iglesia. Los resultados de los trabajos arqueológicos incluyeron hallazgos interesantes como la identificación de un conjunto interpretado como un posible exorcismo (Schávelzon, 2011). Dado que las obras carecieron de controles estrictos algunos objetos fueron descartados sin saber qué significaban. Entre ellos un conjunto importante de exvotos metálicos rescatados por Marcelo Magadán, luego restaurados en el Centro de Arqueología Urbana por Patricia Frazzi y más tarde devueltos al convento, donde se exhiben en el museo. Entre estos exvotos había una bolsita de tela bordada que contenía restos vegetales.

Para analizar este objeto nos basamos en el paradigma de inferencias indiciales que, si bien parece tan remoto como lo humanidad, fue sistematizado por Carlo Ginzburg en *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* (1986). Su enfoque parte de un método de atribución de cuadros antiguos propuesto por Giovanni Morelli hacia 1875 quien, disconforme con los métodos en boga para atribuir autoría en base a las características salientes de los pintores, propuso distinguir

originales de copias examinando los detalles más descuidados, imperceptibles y/o intrascendentes para la mayoría. Aunque en su momento fue criticado su método tenía ribetes detectivescos, por lo que la medicina, el psicoanálisis y la policía pronto supieron sacarle provecho, consolidándolo como un nuevo método analítico. En su aplicación al campo de la historia, la sistematización de Carlo Ginzburg (2000) apunta a la línea renovadora de la microhistoria. Con este método se procura indagar el pasado a partir de ciertos intersticios documentarios usualmente desestimados por triviales, asociados a la *baja cultura* y sin importancia, a fin de echar nueva luz sobre grupos o prácticas silenciadas, cuestiones no dichas, información paraverbal o incluso semiótica, pues pueden llegar a manifestar significados implícitos reconfigurando lo conocido hasta el momento. Desde este enfoque la bolsita hallada en Santa Catalina, pequeña, insignificante, con una sustancia igualmente anónima, nimia y frágil, encierra una potencialidad de significados. Conjugando un enfoque analítico en el que confluyen disciplinas y temáticas como la historia, la religiosidad popular, el folclore y los estudios sobre los afroargentinos del tronco colonial, en este artículo procuraremos presentar este objeto desde una perspectiva amplia de la religiosidad popular, campo de estudio que tiene un nutrido corpus de producciones tanto a nivel empírico como teórico, procurando dilucidar los mecanismos sociales que dieron lugar a cultos católicos tradicionalizados al confluir, en el marco de la violencia que signó a la conquista de América, la búsqueda del sometimiento de los pueblos originarios y la trata esclavista de africano (Carozzi, 1986; Mallimaci, 1993; Massolo, 1994; Marzal, 2002; Bubello, 2010).

Descripción del objeto

Se trata de una bolsita de tela rústica blanca, cerrada con un hilo azul y bordada en hilo rojo (ver Fig. 1). Mide poco más de dos centímetros de ancho y cerca de tres de alto. Su estado de conservación, en un entorno tan húmedo como la iglesia señalada, indica que no debió de haber pasado mucho tiempo en el altar del que fue retirada. Tras la limpieza su condición era excelente. El bordado, hecho en lana industrial consiste en una cruz de brazos iguales con los extremos cortados por líneas perpendiculares a cada brazo y en los cuatro ángulos hay cruces simples de brazos iguales. La manufactura del bordado es simple y precisa, sin errores de aguja. La lana azul se compone de dos hebras torcidas con un nudo simple.

Al abrirla, se encontraron restos vegetales muy deteriorados que, por la premura de la entrega al nuevo museo que inauguraba al día siguiente no pudieron analizarse y el objeto quedó encerrado en

una vitrina no accesible. Ante una mirada macroscópica del especialista se la identificó como *Leersia hexandra*, una herbácea común en los alrededores de la ciudad e, incluso, en sus baldíos, siempre que haya terrenos húmedos.

Lamentablemente no hay más datos sobre la ubicación original de este objeto que aquéllos aportados oralmente por quien lo rescató. Dado que fue retirado junto con todo el conjunto de exvotos metálicos suponemos que efectivamente se encontraba con ellos, por lo que asumimos como probable que su función y ubicación en el templo hayan sido las mismas. A los pocos minutos de su recuperación fue entregado a los arqueólogos en el sitio.



Figura 1. La guayaca o bolsa con su bordado rojo una vez restaurada y limpia
(Foto P. Frazzi, Centro de Arqueología Urbana)

LA ATRIBUCIÓN CULTURAL: DE LO GENERAL A LO PARTICULAR

Tomando como criterio el contexto funcional en que este objeto fue hallado, tentativamente consideramos que puede catalogarse como un exvoto. Sin embargo, su forma y sustancia -incluyendo su contenido- lo tornan anómalo dentro del repertorio de exvotos usuales. Entonces, ¿es posible que sea también otra cosa?

Según la bibliografía sobre religiosidad popular indígena-criolla se trataría de una *Guayaca*. La voz de origen quechua, puede traducirse como *bolsita* y, castellanizada, se la conoce como *huacanque* o *guacanque*. El término es empleado desde antiguo en el ambiente gauchesco para

designar la bolsita de cuero en que el campesino guarda pequeñas vituallas de uso diario, como tabaco y dinero. Además de este uso también se la emplea como talismán secreto, esto es, el dueño deposita en ella un ecléctico grupo de pequeños objetos que considera benefactores (alumbre, mercurio, agujas partidas, plumas entre otros) junto a un texto escrito en papel. Así confeccionado y consagrado por un especialista el conjunto recibe la adjetivación de *compostura*. La guayaca también puede hacerse así, de modo sencillo y por el interesado, aunque se considera que no tiene el mismo poder o eficacia que cuando es un producto de otras características. Este tipo de objetos ha sido poco estudiado y sólo desde una perspectiva folclorista hoy perimida (Coluccio y Coluccio, 1999), con todo, es cuánto hay bibliográficamente, por lo que entendemos el carácter exploratorio, desde lo conceptual, de este estudio.

La publicación más antigua sobre la guayaca parece ser la de Daniel Granada (1896), escritor y filólogo español radicado en Montevideo. Cabe advertir que es norma en su libro la presentación de información descontextualizada: no hay referencias bibliográficas ni nombres propios y los datos geográficos y temporales son vagos. Los hechos que Granada relata parecieron maravillarlo por su intolerancia a la lógica y al Plan de Dios, por lo que el libro puede ser conceptuado como el más moderno libro de maravillas. Fuera de su tiempo -lo publicó a fines del siglo XIX, cuando el positivismo y el evolucionismo eurocéntrico eran la única dirección admitida por el pensamiento científico de su tiempo- puede ser conceptuado como un compendio de curiosidades de impreciso carácter regional. Con todo, es lo que hay y los abordajes posteriores de la guayaca y el exvoto no han demostrado mayor interés en la profundización de su estudio, abundando en su glosa a veces sin citarlo, confundiendo al exvoto con la ofrenda o con cualquier cosa que se deje en un altar, narrativa usual hasta hace poco en los estudios folclóricos (Coluccio y Coluccio, *op cit.*, pp. 234, 319, 77 del apéndice; Salas, 2004, p. 58).

El libro de Juan Pablo Bubello (2010), *Historia del esoterismo en la Argentina: Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*, si bien es un abordaje del esoterismo local desde una perspectiva de vanguardia sólo menciona a la guayaca en el marco del accionar de salamanqueros, saludadores, tatadioses, curanderos, adivinos y cartomantes en la magia rural.

Para Pablo Cirio, basándose en su experiencia etnográfica en el culto a san Baltasar y la religiosidad popular en el Litoral argentino desarrollada desde 1992 al presente, la guayaca es uno entre varios tipos de pequeños objetos protectores individuales actualmente en uso. En esa zona

también se la llama *payé*, término más conocido y extendido, al punto que la expresión *Corrientes tiene payé* implica un seductor ofrecimiento de los lugareños a los turistas para que visiten la provincia. El payé puede utilizarse tanto para que su dueño se sienta protegido de daños físicos y simbólicos de terceros, como para propiciarlos, para lo cual se requiere del oficio del/la *payesero/a*.

Dentro del mundo mágico y religioso del habitante de esa región hay otros objetos protectores cuya formas, funciones y significados parecen similares para quien no está avezado (Tabla 1)¹. Así, por ejemplo, la “reliquia” consiste en un pequeño objeto que el dueño de un santo o Virgen entrega al creyente que tiene para con la entidad en cuestión un compromiso que, en la jerga local, se expresa con el término *promesero*. Si bien quien recibe una reliquia debe llevarla consigo para que su eficacia se manifieste, en dos cuestiones se diferencia del *payé*: no necesariamente tiene que llevarse oculta y su poder consiste sólo en protección.

Objeto	Hacedor	Función	Uso	Destinatario	Vigencia	Forma	Aprobación Iglesia
Payé o amuleto	Payesero	Curar, proteger, lograr un objetivo difícil, dañar	Secreto	Un tercero, generalmente se coloca en algo suyo o en lo que ingiere	Hasta que cumpla su efecto	Infusión, hueso o pelo humano, animal muerto, pluma de caburé, tierra de cementerio, etc.	No
Reliquia	Dueño de un santo o Virgen, puede ser curandero o médico	Proteger	Secreto	Propio, incluso dentro del cuerpo	De por vida	Listón del color del santo o Virgen, prenda de la imagen, estampita, etc.	Variable
Guayaca	Cualquier a incluso el usuario	Proteger	Secreto o público	Propio, por ej. colgado del cuello	De por vida	Bolsita de cuero o tela de ca. 3 x 3 cm con pequeños objetos	Variable
Escapulario	Santero	Proteger	Público	Propio o en objetos propios a proteger	De por vida	Bolsita de ca. 3 x 3 cm de tela con polvo, arenilla y/o estampita	Si
Ex voto u ofrenda	Artesano	Agradecimiento o pedido de milagro	Público	Altar de iglesia o capilla familiar de un santo o Virgen	Indefinido	Órgano o parte del cuerpo que se busca curar, vela con forma humana, etc.	Si

Tabla 1: Objetos mágicos y religiosos usuales entre los católicos del Litoral.

En un trabajo de campo en 2015 en Paraná, Entre Ríos², Cirio entrevistó a Ta Toó o Blas Wilfredo Omar Jaime (Nogoyá, 1934), auto adscripto a la etnia Chaná, de momento el único hablante de esta lengua que la academia daba por desaparecida desde mediados del siglo XIX (Jaime y Viegas Barros, 2013). Entre la mucha y diversa información documentada sobre su grupo, Blas recordó que hasta los once años de edad mantuvo la tradición de su etnia de llevar colgada del cuello una guayaca -empleó este término-, hecha con el estómago de un yacaré conteniendo su cordón umbilical.

Hasta aquí la pesquisa etnográfica y bibliográfica que permite llamar *guayaca* a este objeto, al parecer ofrecido en exvoto. Con todo, ampliamos nuestro horizonte interpretativo introduciendo un testimonio registrado etnográficamente por Cirio (año) en 2008 que, como desarrollaremos luego, permitiría redimensionarlo en una perspectiva afro. La familia Conti-De los Santos vive en Resistencia, Chaco, y son afroargentinos del tronco colonial. Según su memoria oral sus mayores eran oriundos de la vecina ciudad de Corrientes y, por problemas económicos, a principios del siglo XX una parte emigró a Resistencia, otra a Buenos Aires y algunos se quedaron allí. Su caso no fue excepcional, ya que como otras familias afrocorrentinas procuraban un nuevo horizonte laboral que no satisfacía la anquilosada sociedad correntina, donde el pensamiento clasista favorecía el enriquecimiento de los sectores medios-altos de tez blanca, en detrimento de las clases medias-bajas mayormente integradas por indígenas y afros. A diferencia de Corrientes, Resistencia, que había sido fundada hacía pocas décadas, se alzaba como una ciudad con promesas de progreso. Como sucedía en otras familias afroargentinas, el comportamiento de sus miembros de cara a la negritud era diferente según transitaran el espacio público o el privado. Si puertas afuera procuraban no ser reconocidos como tales, al punto de cambiar de vereda si divisaban la cercanía de un pariente para evitar el saludo, puertas adentro mantenían la práctica de tradiciones afro que incluía desde vocabulario y alimentación hasta música y religiosidad. Según dos miembros de esta familia, María y su hija Claudia (61 y 36 años de edad, respectivamente), una de las responsables de mantener ciertas tradiciones afro en la familia era la madre de Carolina, María Mercedes de los Santos (Resistencia, 1923-1991). Sus familiares recuerdan con cariño y admiración la elegancia en su vestir, con prendas en las que predominaban el blanco y el rojo, su alegría al cantar y bailar, y su devoción religiosa de matriz afrocatólica, que incluía prácticas como sahumar la casa para potenciar su buena energía y, lo que es central aquí, el empleo de unas bolsitas formalmente similares a

aquella hallada en Buenos Aires, aunque sin adornos. El siguiente fragmento de la entrevista es la principal fuente para nuestro análisis:

Claudia: Cuando nos íbamos para la pieza, que mi abuela estaba sola y se daba vuelta para espiar, “- ¡Así no van a espiar!”, y nos íbamos. Nunca pude saber qué es lo que pasaba y yo sabía que pasaba algo que no sé, no sé qué era, no, no, yo no decía si era bueno o malo, pero estaba pasando algo que tenía ver con ella que no quería y, aparte, porque nos decía “- Ustedes estas cosas no tienen que aprenderlas”, peor, me entendés, más ganas de saber yo tenía porque... yo decía “- Abuela, ¿por qué, por qué no puedo aprenderlo?, o sea, yo quiero saber, quiero aprender y ella me decía “- No, mamita -me dice-, porque en este mundo donde vivimos no es bueno para vos que aprendas”, como que yo iba a perder oportunidades (...) me decía no, si yo aprendía algo que tenía que ver con su tradición o con no sé qué estaba haciendo ahí adentro, yo lo iba a aplicar, seguramente, y otra vez íbamos a caer en esto de, de, de...

María: Ella nunca quería que...

C: No quería, no quería que conociéramos esa cultura (...).

Pablo: El “cuarto de ánimas” era un pequeño cuartito en la casa, vacío, prácticamente vacío, donde se hacían algunos rituales que tenían que ver con esta comunicación con los ancestros, ánimas en el sentido de los ancestros, no.

M: Sí, sí, sí, sí.

P: Quizás prender una vela, no se sabe bien qué sucedía ahí, no se sabe, no, no, incluso algunos testimonios muy antiguos hablan de que había, se usaba un bastón, un bastón de ánimas, pero qué pasaba con eso no se sabe, y tiene que ver con esta comunicación, no, un cuarto generalmente vacío, no, o, a veces si no era un cuarto era, quizá, en la mesa de luz, algún rinconcito...

M: Era en su pieza.

P: Ahí donde poner algo.

M: Era adentro del ropero. Adentro del ropero era, ahí está, en el ropero, en el guardarropa de ella, ella tenía un espacio así y ahí ella tenía todo.

C: Pero, mami, hasta el día de hoy, cuando, cuando ella falleció, que yo me quise morir con ella porque yo estaba muy pegada a mi abuela, eh... yo el único lugar en que me sentía bien era cuando abría ese ropero. Me quedaba ahí, ahí me calmaba el llanto, ahí me calmaba todo, me quedaba ahí, ahí, me pasaba un rato, qué sé yo, hasta que me pasaba toda esa angustia y, bueno, y me iba y cada vez que estaba angustiada o que la extrañaba o que “quiero a mi abuela”, me iba a ese lugar, todo eh, no solamente el lugar, el olor, todo, abrir esa puerta era ya un alivio.

P: ¿Por casualidad dentro del ropero tenía alguna, prendida alguna lucecita, algún veladorcito...?

M: No, eso no, ella prendía velas. A veces las prendía ahí adentro porque ahí tenía todo, y sino las prendía por acá, qué sé yo, otros lugares, no sé.

C: Este también fue un lugar donde siempre se...

M: Sí, este también, este sí, este fue un lugar de...

C: Era lugar era un lugar donde siempre estaban las velas, siempre, acá se hacían las curaciones, todo se hacía acá. Acá, después se recorría toda la casa, pero en este lugar y en su pieza.

P: ¿Y las velas de qué color eran?

M: Generalmente ella ponía velas rojas, ella generalmente eran velas rojas y si no eran blancas.

P: Claro, claro. Y traten de recordar visualmente en qué consistía ese “todo” que tenía ella en el ropero, qué es lo que ponía o cómo estaba puesto, cómo lo veían ustedes o cómo lo interpretaban ustedes.

M: Y ahí tenía... qué sé yo, tenía la Virgen, los santos, las estampitas, el...

C: ¡Era un montón de cosas!

M: ... El, qué sé yo, el pedazo del almanaque que había salido de Jesús Misericordioso, tenía unas bolsitas colgadas, tenía... ¿te acordás esas bolsitas?

C: Plantitas, unos yuyitos...

M: Sí. Tenía unas, unas bolsitas, unas hechas en bolsita roja, otras en blanca, qué sé yo, todo así tenía pinchadas...

P: Con algo adentro.

M: Sí, sí, sí, sí, tenía esas cosas.

P: ¿Y pinchadas cómo?

M: Con... con una chinche, estaban así, pinchadas en el ropero, contra la...

P: La madera.

M: La madera del ropero las pinchaba así, colgaban de un hilito colgaban las bolsitas, todo eso. Y después todo, todo el ritual de la quema del sahumero y qué sé yo, todo, que hasta ahora hacemos nosotros, yo, por lo menos, sigo haciéndolo así.

C: Pero, aparte, ella... antes de morir, viste, todas las recomendaciones que te dio a vos, a Mercedes, de que cuiden la casa, que la curen, que tengamos cuidado de la envidia de la gente, que esto, que lo otro, todas las recomendaciones y todo lo que debían hacer.

P: ¿Cómo es el tema de la cura de la casa, en qué consiste?

M: Y... por ejemplo, yo, lo del humito [risas], yo ahora estoy usando mucho el... incienso, el azúcar, el café, la yerba y la hoja de laurel.

P: ¿Combina todos esos elementos?

M: Todo junto y empiezo desde el fondo de mi casa, quemo por todos lados, voy en los cuatro rincones de las habitaciones, qué sé yo, rezo y vengo, vengo, vengo, vengo hasta la puerta de calle.

P: ¿Y eso cuándo lo hace o cada cuánto lo hace?

M: Y yo lo hago... la verdad que acá se hizo muy seguido, *no'cierto*, entonces acá lo hacemos seguido (...), depende de la energía³.

La cita permite entender varias cuestiones: María Mercedes regía la conducción del hogar desde el plano espiritual mediante actos religiosos y mágicos de matriz afrocatólica practicados en solitario; de hecho rehusaba legarlos vía la enseñanza a sus descendientes (aunque algún tipo de legado hizo ya que su hija continúa sahumando la casa). La curiosidad de su nieta Claudia, entonces niña, le permitió descubrir a hurtadillas ese mundo de misterio, más su abuela fue tajante al negarse

a dar mayores explicaciones. Sus razones estribaban, como en otras familias afroargentinas, no tanto en la condición de secreto y poder que debían tener tales prácticas para que sean eficaces, sino en la certeza de su inutilidad en el futuro de su descendencia desde el punto de vista social. En un país donde la puerta de la promocionalidad ciudadana estaba cuidadosamente custodiada por parámetros de civilidad de corte blanco-europeo, legar cualquier tradición no-blanca, como en este caso la afro, era juzgado un lastre cultural para la mejora de las generaciones venideras.

Centrándonos en nuestro objeto de interés, los recuerdos descriptos coinciden con aquél hallado entre los exvotos de Santa Catalina: María se valía de bolsitas -algunas blancas, otras rojas- con hierbas y plantas, que guardaba en el ropero sosteniéndolas con chinchas. Aunque en su momento no le dieron otro nombre que el de *bolsitas*, para la redacción de este trabajo Cirio volvió a conectar vía internet a sus informantes quienes recordaron el nombre de guayaca. También les mostró una fotografía de la guayaca porteña en cuestión, ante la cual explicaron que las de María eran más sencillas: “era más simple, como de lienzo”.

Por último, en esta difícil tarea de reconectar significados con significantes a fin de volver a contextualizar prácticas y objetos, es posible espigar las fuentes históricas escritas en procura de información guía. Como contribución a la interpretación de esta bolsita en clave afro, George Thomas Love, viajero inglés que visitó Buenos Aires de 1820 a 1825, escribió:

Hay numerosos negros norteamericanos en la ciudad y en el puerto, pululando en las pulperías. Los negros tienen gran confianza en toda clase de bebedizos para curar las enfermedades, aplican una vaina de arveja para curar el dolor de cabeza, otra para el dolor de muelas, etc. También llevan colgada del cuello una cruz dentro de un trozo de cuero en la forma de una de esas carteras de tafilete que se venden en Londres; eso es un escapulario (Love, 2014, p. 58).



Figura 2: Guayaca color negro colgando del cuello de una imagen de San Baltazar en la capilla de la familia Pérez (Empedrado, Corrientes), sept-2015 (Foto Pablo Cirio)

CONCLUSIONES

La práctica que procuramos reconstruir es mínima y persisten múltiples interrogantes, casi todos

de imposible resolución. Estamos ante un pequeño y frágil objeto porteño hallado fuera de contexto, el que remite a temáticas escasamente estudiadas por la academia: el exvoto, la guayaca y el afroargentino del tronco colonial. En efecto, tanto exvotos como guayacas han sido poco estudiados y los escasos aportes de los que se dispone se han hecho desde perspectivas que apenas rebasaban lo descriptivo. En cuanto a los afroargentinos de tronco colonial, aún se adeudan trabajos etnográficos que permitan acceder a una comprensión integral de la religiosidad de matriz afro vigente en sus prácticas y discursos. Hemos comenzado a desbrozar el tema en lo atinente a la evidencia material del pasado, cuestión que había sido inadvertida y hasta negada (Schávelzon, 2003), como a sus múltiples dimensiones culturales vigentes (Cirio, 2003, 2008, 2015) (ver Fig. 2).

Cabe destacar que al menos entre los afroporteños, las concepciones y prácticas religiosas afrocentradas constituyen uno de los aspectos más difíciles de estudiar debido, nada menos, a su propio desinterés por manifestarlas ante la sociedad envolvente, academia incluida. Ello es así debido a un eficaz sistema de defensa que levantaron a fines del siglo XIX ante el avance de la fiebre europeizadora y modernizadora en que el Estado sumió al país para posicionarse como una nación blanca y desarrollada, a la par de las potencias mundiales. Mientras tanto los afroporteños se llamaron al silencio social sobre su diferencialidad cultural y sólo recientemente han cambiado -al menos en parte- esta estrategia por otra, basada en la recuperación de su visibilidad sociocultural (Cirio, 2009).

Como sucedió con muchos pueblos originarios -como el chaná citado-, la academia, ideológicamente presa de la narrativa dominante que imaginó al país como una nación monocromáticamente blanca, no dudó en cerrar filas al afirmar sin prueba, la especulación de la desaparición física de los afro y sus tradiciones (Cirio, 2011; Schávelzon y Zorzi, 2014). Así, sólo hace unas décadas comenzó a estudiarse a los afroargentinos del tronco colonial desde perspectivas teóricas que permitieron librarse del lastre de aquellos prejuicios devenidos en sentido común y, etnografía mediante, se consiguió falsear la hipótesis de su doble desaparición, física y cultural.

Dado este panorama, y considerando que la guayaca de Santa Catalina llegó a nuestro conocimiento descontextualizada, sólo nos queda, con la precaución necesaria, formular como hipótesis que se trata de la manifestación material de una práctica afrocatólica. Como virtualmente la única puerta interpretativa con la que contamos desde lo material es la iconografía, centramos nuestra atención en el símbolo bordado en la guayaca para ofrecer una última reflexión sobre este objeto. Tanto en antropología como en arqueología lo simbólico aún despierta pasiones encontradas

y la especulación ha abierto puertas variopintas. Es un campo de significados que se espesa cuando sólo se tiene el significante desprovisto de su significado, por ejemplo, porque quienes usaban esos símbolos ya no viven. Yendo a nuestro caso, las cruces bordadas en la guayaca tomarían un significado unívoco en perspectiva cristiana, más aun teniendo en cuenta que se trata de un objeto depositado entre los exvotos tradicionales en un convento católico.

Con todo, el hecho de que la bolsita de Santa Catalina exhiba un símbolo que forma parte de la iconografía cristiana no excluye en lo más mínimo que pueda haber estado involucrada en una práctica afrocatólica. La cruz ha existido -y existe- en muchas culturas, incluso previas o sin relación con el catolicismo, perspectiva religiosa desde la cual, muchas veces, se la quiso interpretar. Respecto de la cruz en la América precolombina, concretamente en lo que hoy es la Argentina, Adán Quiroga (1977) abrió la puerta al descentramiento del monopolio católico con que se interpretaba el uso de este símbolo en culturas anteriores a su contacto con los europeos. La cruz también está presente, de modo autónomo en distintas versiones, en numerosos cultos africanos, entre ellos el símbolo omnipresente del Bakongo, y nada impide suponer que incorporaciones creativas del símbolo de la cruz puedan haber tenido lugar en el universo afroargentino, como se ha demostrado en el ámbito de la arqueología urbana en Buenos Aires (Schávelzon, 2003). Además, dos de los tres colores de la guayaca en cuestión, rojo para las cruces y blanco para la bolsita, conforman una de las tres duplas cromáticas documentadas por Cirio entre los afroargentinos de varias partes del país que vienen empleando como expresión de su cosmovisión⁴.

Somos conscientes de lo arriesgado de esta aseveración y que el precario estado del arte, incluyendo los testimonios orales de primera mano recopilados, no aportan demasiado. Sin embargo, creemos que dado el corpus de conocimientos con el que contamos, es válido proponer que esta sencilla bolsita con hierbas en su interior correspondería a una guayaca, colocada a modo de exvoto en el marco de una práctica de religiosidad popular que hasta mediados del siglo XX se habría relacionado no sólo con el mundo católico criollo sino también, al menos, con otros universos simbólicos, tales como aquel de los chaná y de los afroargentinos del tronco colonial.

FUENTES

Granada, D. (2003) [1896]. *Reseña histórico - descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Montevideo: Capibara.

Love, G. T. (2014). *Cinco años en Buenos Aires: (1820-1825)*. Buenos Aires: Claridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbieri, S. (2008). *Exvotos argentinos: Un arte popular*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Bubello, J. P. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina: Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, M. J. (1986). De los santos porteños. *Sociedad y Religión*, 3, 58-65.
- Cirio, N. P. (2003). La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. *Música e Investigación*, 12-13, 181-202. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.
- Cirio, N. P. (2008). *Ausente con aviso*. ¿Qué es la música afroargentina? En Sammartino, F. y Rubio, H. (eds.), *Músicas populares: Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina* (p. 81-134 y 249-277). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Cirio, N. P. (2009). De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro. *Silabario* 12, 65-78.
- Cirio, N. P. (2011). Hacia una definición de la cultura afroargentina. En *Afrodescendencia: Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe* (pp. 23-32). México: ONU. Recuperado de: <http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>
- Cirio, N. P. (2015). Construyendo una identificación desde la historia local: la categoría *afroargentino del tronco colonial* como experiencia etnogénica. En Valero, S. y Campos García, A. (eds.), *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (pp. 333-372). Buenos Aires: Corregidor.
- Coluccio, F. y Coluccio, S. B. (1999). *Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Didi-Huberman, G. (2013). *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*. Buenos Aires: Sans Soleil.
- Ginzburg, C. (2000) [1986]. *Mitos, emblemas e indicios: Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Jaime, B. W. O. y Viegas Barros. (2013). *La lengua chaná: Patrimonio cultural de Entre Ríos*. Paraná: Dirección Editorial de Entre Ríos.
- Mallimaci, F. (1993). Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos. En Frigerio, A. (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, tomo II (pp. 24-48). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Marzal, M. M. (2002). *La tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*.

Madrid: Trotta.

Massolo, M. (1994). El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes. En Frigerio, A. y Carozzi, M. J. (Introd. y selección de textos), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 101-119). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Quiroga, A. (1977). *La cruz en América*. Buenos Aires: Castañeda.

Salas, A. A. (2004). *Creencias y espacios religiosos del NEA: Un relevamiento actualizado de los aspectos distintivos de la religiosidad popular en la región guaranítica*. Corrientes: Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes.

Schávelzon, D. (2003). *Buenos Aires negra: Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

Schávelzon, D. (2011). Los trabajos de ser monja: ¿un exorcismo no reglado en el convento de Santa Catalina durante el siglo XIX? *Trabajo y Sociedad*, 17, 7-15.

Schávelzon, D. y Silveira, M. (2005). La vida cotidiana en un convento colonial: Santa Catalina de Siena a través de la Arqueología. *Mundo de Antes*, 4, 105-126.

Schávelzon, D. y Zorzi, F. (2014). Afro-Argentine Archaeology: A Case of Short-Sighted Academic Racism During the Early Twentieth Century. *The Journal of Pan African Studies* 7, 79-89.

NOTAS

¹⁻ En este cuadro hemos tratado de usar las categorías *emic* las cuales a veces coinciden con el español estándar pero con significado diferente. Por ejemplo, en el habla litoraleña popular *médico* es la persona que cura con hierbas, infusiones y rezos, mientras que reservan la voz doctor para los que ejercen la medicina legalizada por el Estado.

²⁻ Viaje del Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega” 203.

³⁻ Entrevista de Pablo Cirio a María Carolina Conti de los Santos (61 años de edad) y su hija, Claudia Carolina Margosa Conti de los Santos Lima Lequi Motusa Molina Dioti (36 años de edad), afrochaqueñas. Viaje 199 del Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega. Resistencia (Chaco), 8-9-2008.

⁴⁻ Las otras dos duplas son rojo-amarillo y rojo-negro.