RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL SIGLO XXI: TRANSFORMACIONES DE LA DEVOCIÓN A SAN LA MUERTE EN BUENOS AIRES

POPULAR RELIGION IN THE XXI CENTURY: TRANSFORMATIONS OF DEVOTION TO SAINT DEATH IN BUENOS AIRES

Lic. Cecilia Galera (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Lic. Juan López Fidanza (Universidad Católica Argentina)

juan_lopezfidanza@uca.edu.ar / mceciliagalera@gmail.com

Resumen

En este trabajo abordamos la devoción a San la Muerte de creciente visibilidad y expansión a lo largo del territorio argentino, en un contexto que permite un mayor desenvolvimiento de expresiones de fe no-católicas y favorecido por el dinamismo propio de este culto. Pretendemos comparar las características actuales de esta devoción en santuarios del conurbano bonaerense con una serie de textos folklóricos que refieren a una versión tradicional de la misma. Este contraste permite percibir cambios en las representaciones y prácticas de los devotos. Su estética particular se presta a diversas apropiaciones -no siempre religiosas-, como su adopción por personas que conviven cotidianamente con situaciones de violencia y conflicto con la ley. Este hecho es recogido por los medios de comunicación, los cuales refuerzan este vínculo con el delito y transforman la devoción en una marca de refuerzo de la peligrosidad de quienes portan esta imagen, generalizando un estigma que aumenta el costo social de profesar este culto.

Palabras clave: r**eligiosidad popular, Latinoamérica, santuario, rituales.**

Abstract

In this paper we address the devotion to 'San La Muerte', which has an increasing visibility and expansion throughout the Argentine territory, in a context that allows the development of expressions of non-Catholic faith and favored by the dynamism of this cult. We intend to compare the current characteristics of this devotion in sanctuaries of Buenos Aires with a number of folk texts that refer to a traditional version of it. This contrast help to perceive changes in the representations and practices of devotees. His particular aesthetic lends itself to various appropriations -not only religious ones- as adoption by people who live daily violence risk and conflict with the law. This is picked up by the media, which reinforce the link with crime and transform this devotion into a stigma that strengthen the dangerousness of those who carry this image, generalizing and increasing the social cost to profess this religion.

Key words: popular Religion, Latin America, shrine, rituals.

1. Introducción

En detrimento a la marginación y privatización que auguraban las teorías modernas para la religión, como aquellas de tradición sociológica clásica, esta no ha perdido su influencia social, importancia en la vida de los individuos ni su presencia pública. Dentro de la producción sociológica sobre la realidad latinoamericana estuvo presente la preocupación por la religión, en tanto conformadora de vínculos sociales. En particular, con la restauración del régimen democrático en Argentina desde mediados de los '80, se vino dando un fenómeno de creciente desregulación del mercado religioso y una progresiva visibilidad de grupos y prácticas religiosas no pertenecientes al catolicismo 'oficial' en los espacios urbanos. Desde el campo académico, el interés inicial por una sociografía religiosa del catolicismo y sus manifestaciones populares, se desplazó hacia el estudio de los 'nuevos movimientos religiosos'. Actualmente, con la ampliación del número de especialistas (más allá de que continúa siendo un ámbito reducido de estudio) se abordan principalmente problemáticas especializadas, con una merma relativa en la producción de artículos académicos sobre 'religiosidad popular'.

En un intento por sistematizar las aproximaciones a este complejo fenómeno, Martín (2009) propone que ha habido distintas tendencias en el estudio de la religiosidad popular en Argentina. Los primeros trabajos se realizaron en el marco de una corriente teórica de matriz católico-céntrica, con una interpretación verticalista de la sociedad en donde la religión 'del pueblo' se ubica en contraposición a la Iglesia y los sectores dominantes. Un segundo enfoque prioriza el carácter funcional de las creencias populares para los sectores de bajos recursos, en tanto les permite resistir y lidiar con las situaciones de opresión y privación (educativa, material, política y espiritual) a las que se ven sometidos en el contexto capitalista y frente a la ausencia de instituciones como el Estado y la Iglesia. De modo más reciente, se ha consolidado una tercera línea de interpretación que se propone abordar el fenómeno desde la lógica diferente de la clase trabajadora, y pretende relativizar las dicotomías popular/institucional, dominantes/dominados que separan la religiosidad popular de la Iglesia, analizando sus mutuas influencias, intercambios, negociaciones y conflicto. Consideran a la clase trabajadora como un actor social activo, creativo, y no sólo reactivo frente a situaciones de dominación, retraso o carencia. Semán (2001) aborda las expresiones culturales y religiosas de los sectores populares como formas diversas de problematizar la realidad. Propone que estos sectores están dotados de una lógica propia en su referencia a lo religioso.

Los atributos de la misma son su carácter cosmológico (en donde lo sagrado no se concibe como extraordinario ni separado de lo profano/cotidiano), holista (en cuanto pertenecientes a categorías que en el contexto de la modernidad tienden a ser presentados como diferenciados y separados, particularmente lo físico y lo moral) y relacional (la relación con lo sagrado se da de manera colectiva, en una trama jerarquizada de roles, particularmente familiares). Esta lógica subyacente se articula con trayectorias individuales y colectivas en las diversas tradiciones religiosas disponibles produciendo un amplio -pero no infinito- registro de posibilidades (Semán 2010). Los sectores populares crean espacios culturales y religiosos que se integran de modo diverso en las instituciones dentro de otra matriz, haciendo un uso distinto de ellas. Martín (2009) advierte que el análisis no debe limitarse a las prácticas de la clase trabajadora ya que esto peligra con homogeneizar un amplio espectro de las experiencias religiosas; y propone pensar en prácticas de sacralización en tanto lo sagrado refiere a una textura diferencial del mundo habitado, socialmente construida, que se activa en determinados momentos y en ciertos espacios.

La religiosidad popular, lejos de ser una realidad estática y estable, se reformula constantemente a través de un proceso de invención, reinterpretación constante por parte de sus 'usuarios'. En dicho proceso, los devotos articulan de modo creativo símbolos y prácticas de distintas tradiciones a partir de experiencias y trayectorias particulares, familiares y comunitarias. Los 'usos populares de la religión popular' se adecuan a las necesidades y estrategias -no siempre conscientes- de las personas, con la intención de defender su estilo de vida o generar uno nuevo, produciendo su propia versión de la misma (Droogers y Rostas 1995).

En este trabajo pretendemos abordar el culto popular a San la Muerte en santuarios del conurbano bonaerense. Esta devoción, oriunda de las provincias del litoral argentino, extiende su presencia en todo el territorio nacional, pese a no ser reconocida por ninguna institución eclesial y, en varios casos, haber sufrido estigmatizaciones. En sus devotos podemos percibir un proceso de apropiación y reinterpretación -propio de la religiosidad popular- generando prácticas y creencias que se adaptan a sus necesidades y prioridades en nuevos contextos. Estas formas actuales de devoción presentan continuidades y rupturas en relación a las descripciones del culto en su región de origen, hacia mediados del siglo XX. El mismo -en su formato tradicional- se caracterizó por el ocultamiento: fuese debido al control social o al cumplimiento de los rituales que así lo reclamaban. Actualmente acrecienta su visibilidad en un contexto de mayor desregulación del mercado religioso. Ejemplo de esto lo encontramos en distintos altares erigidos en espacios públicos, así como santuarios, páginas Web o en medios de comunicación. Nuestro objetivo es comparar las características actuales de la

devoción a San La muerte en santuarios del conurbano bonaerense en relación con una serie de textos folklóricos que refieren a este culto a mediados del siglo pasado en las provincias del litoral argentino. A partir de esto daremos cuenta de algunas particularidades de esta devoción, llegándose a vislumbrar los cambios en el campo religioso en la Argentina, con mayor desregulación y diversidad, que favorecen la apertura de los márgenes de acción de estas manifestaciones religiosas 'periféricas'. Por otro lado, remarcamos la particularidad del culto a San La Muerte, cuya estética se presta a diversas apropiaciones no siempre religiosas, como su adopción por personas que conviven cotidianamente con situaciones de violencia y conflicto con la ley. Este hecho es recogido por los medios de comunicación, los cuales refuerzan su vínculo con el delito y transforman la devoción en una marca de refuerzo de la peligrosidad de quienes portan esta imagen, generalizando un estigma que aumenta el costo social de profesar este culto.

Como toda devoción popular –sin una organización central ni una doctrina 'oficial' establecida-, este culto tiene un importante margen de autonomía que se refleja en las diferentes prácticas y representaciones que responden: a una cierta tradición compartida oriunda del litoral, una influencia del catolicismo y lo que aporta la trayectoria personal del devoto (con cruces que pueden ir desde el espiritismo a la New Age). Esta pluriformidad ha permitido un fuerte dinamismo con adaptaciones diversas por parte de los fieles y los santuarios que los nuclean, así como por otros agentes que acceden a San La Muerte a partir de una apropiación estética que no necesariamente conlleva una práctica devocional.

Esta indagación supone una perspectiva diacrónica que requiere registros sobre cómo se desarrollaba la devoción en el pasado. Ante carencia de otras fuentes, recurriremos a textos de mediados del siglo XX, mayormente escritos en clave de estudios folklóricos. Más allá de las limitaciones de los mismos -particularmente por su fuerte carga valorativa- aportan elementos suficientes para poder comparar cómo se practicaba este culto en las provincias del litoral argentino, con la actualidad del mismo en el conurbano, de la cual damos cuenta desde nuestro trabajo etnográfico realizado en diversos santuarios.

2. Del 'payé' al 'santito'

El culto a San La Muerte proviene del nordeste argentino (Corrientes, Chaco, Formosa y Misiones), teniendo también presencia en Paraguay y el sur de Brasil, regiones con influencia de la cultura guaranítica. El mismo ha ido proyectándose a todo el territorio nacional debido, principalmente, a las migraciones internas y a la visibilización creciente de esta devoción, que en la multiplicación de oferta de símbolos religiosos la presenta como una opción más -y para

algunos sectores, como muy adecuada (Míguez y Gonzales 2002)-. Tal como afirman Miranda (1963) y Carassai (2012), es un esfuerzo estéril intentar determinar con total precisión el origen de esta expresión religiosa. Siguiendo a este último autor, puede señalarse la existencia de dos hipótesis. Por un lado, la vertiente 'reproductivista' -muy difundida en los estudios de folklore-, según la cual este culto reproduce piedades europeas (particularmente cristológicas) que son introducidas por la evangelización española y levemente modificada por los guaraníes, en su apropiación de la misma tras la expulsión de los jesuitas. Por otro lado, la postura 'creacionista', de quienes sostienen que San La Muerte enraíza en creencias locales que incorporan sólo posteriormente algunos elementos o rasgos de origen europeo. Siguiendo los indicios que encontramos en diversos textos, puede perfilarse una evolución de la presencia de la devoción. Carozzi y Míguez (2005) mencionan un registro escrito de una figura tallada de la muerte en 1735, Gentile (2007) manifiesta no conocer ningún testimonio previo al del etnógrafo Juan B. Ambrossetti de 1917, centrado en la existencia del 'payé'. Los siguientes testimonios escritos, Perkins Hidalgo (1948), y Miranda (1963), ya dan cuenta del culto a la figura de San La Muerte, concretamente en la zona de Corrientes y Chaco. Kartun (1975) y Collucio (1986), ya señalan la presencia de esta devoción en Buenos Aires. En la actualidad, en gran parte por la difusión en los medios de comunicación e Internet, se tienen signos de su presencia en prácticamente todo el país. Ejemplo de ello son las artículos periodísticos en los que San La Muerte es mencionado y que tienen lugar en el AMBA, el NOA, Cuyo o la Patagonia. Otro indicador son los santuarios dedicados a este culto. De acuerdo a un relevamiento que no pretende ser exhaustivo, encontramos casi medio centenar de ellos: una veintena en el AMBA, una cantidad similar en las provincias de herencia guaranítica (Corrientes, Chaco, Misiones, Formosa), el resto distribuidos en Mendoza, San Luis, Santa Fe, La Rioja y Córdoba. Su difusión ha transnacionalizado la devoción, teniendo presencia en otros países como Chile (Bahamondes González 2008) y España (Gentile 2007).

El culto a San la Muerte oscila entre la esfera pública y la privada. Ciertamente ha engendrado rechazos por su relación con la muerte, la cual ha asumido rasgos de tabú en la cultura actual (García Hernández 2008), así como por el hecho de que esta figura también ha sido adoptada por personas que practican cultos esotéricos: tarot, videncia, trabajos con magia negra, etc. Esta religiosidad, además fue impugnada desde la institución religiosa preponderante, la Iglesia Católica, con la amenaza de excomunión (Carozzi y Míguez 2005), si bien en la historia han habido sacerdotes que no eran reacios a esta devoción (Carassai 2012).[1] Se suma a

[1] Distintos testimonios de devotos de Corrientes y Chaco dan cuenta de algunos sacerdotes que accedían a bendecir imágenes del santo. En la actualidad, si bien la postura mayoritaria que percibimos del clero católico es de rechazo a este culto, algunos sacerdotes de la línea de 'la

estos cruces culturales y esta impugnación eclesial una 'tendencia al secreto'. Los primeros estudiosos de esta devoción dan cuenta de que no habla abiertamente sobre ella y, en caso de hacerlo, es en susurros (Kartun 1975; Walsh 1966; Miranda 1963). Por otro lado, en estos textos prácticamente no se señala la existencia de lugares de devoción pública. Esta misma dimensión está presente en algunos rituales tradicionales, que suponen ocultar la imagen del santo (tapar con un paño, enterrar) para que el mismo sea eficaz. Las imágenes más poderosas serían aquellas que nadie ve, salvo su propietario. Siendo un culto profesado de manera privada y de escasa visibilidad (Carozzi y Míguez 2005), la única instancia de presencia pública eran los festejos en la fecha conmemorativa. Esta vinculación con el secreto que caracteriza al culto en su versión tradicional pareciera estar modificándose en la actualidad. Por un lado, se han multiplicado los lugares de devoción pública: en nuestro relevamiento online de santuarios contabilizamos casi cinco decenas en once provincias y ermitas en otras seis. La mayoría de los mismos festeja las patronales del santo con celebraciones públicas que desbordan el santuario y se prolongan en la calle haciendo partícipe al barrio, con chamamé y asado. Por otro lado, abundan los sitios de internet dedicados al santo que abiertamente difunden la devoción y en algunos casos, sostienen prácticas religiosas virtuales y de socialización de experiencias entre devotos. Aún más, algunos santuarios organizan periódicamente actividades de recreación o beneficencia que les dan mayor apertura a la comunidad y visibilidad. En clave cultural, San La Muerte se ha hecho presente incluso en el mundo del arte y de las letras.[2] Una mención aparte merece la presencia en los medios de comunicación, donde el santo ha aparecido de modo mucho más frecuente que en tiempos pasados. En los mismos, esta devoción es simplificada como una religiosidad delictual, de una alta carga negativa, y se utiliza como una marca que refuerza la peligrosidad/estigmatización de los individuos -pertenecientes a sectores populares- en conflicto con la ley.

3. San La Muerte: leyendas e imágenes

---

pastoral popular' privilegian la fe del devoto, mostrando cierta apertura y negociando con estas prácticas.

[2] Artistas como Alfredo Gramajo Gutiérrez o los actuales Daniel Barreto, Juan Batalla y Joaquín Molina han realizado producciones artísticas inspiradas en esta devoción. En el ámbito de las letras, Mauricio Kartun, así como María Rosa Lojo dedicaron algunas de sus páginas al Santito. En este registro, debe destacarse el reconocimiento otorgado por la Cámara de Diputados de la Nación a Aquiles Coppini "por su labor artística en la que expresa la tradición ancestral de la talla de imaginería religiosa popular correntina" (5169-D-07 Méndez de Ferreyra, Ferrigno, Álvarez Rodríguez y Coscia. Aprobación: 22-11-07).

Esta figura recibe diversos nombres que, recopilados por distintos autores de estudios folklóricos (Coluccio [1986] 1995; Kartun 1975; Miranda 1963) son reiterados de modo 'viral' en los sitios web y las publicaciones de difusión sobre la devoción: Señor La Muerte, Señor de la Buena Muerte, San Justo, San Esqueleto, Señor de la Paciencia, Espíritu de la muerte, Ayucaba -particularmente en Paraguay-. Los devotos del Gran Buenos Aires, de acuerdo a nuestro trabajo de campo, prefieren denominarlo como San La Muerte, o los apelativos más familiares de 'el Santo', 'el Santito' o 'el Señor'. El santo es caracterizado por sus fieles como el más poderoso de todos los santos, vengativo y protector. Pero por sobre todo, es calificado como 'el más justo'.

Los relatos de origen de la devoción que encontramos en los textos de diversos folkloristas continúan su circulación, según pudimos constatar en la narrativa de los devotos y las páginas web -elemento insoslayable en la actualidad para comprender la propagación de estas narrativas-.[3] Se puede encontrar dos relatos básicos, con infinidad de pequeñas variantes. El primero retrotrae esta figura devocional a un monje (para algunos jesuita, para otros franciscano, otros no indican su pertenencia) o bien un payé guaraní. Este personaje se dedicaba a hacer 'el bien' (muchos refieren su ayuda a leprosos y su poder sanador) y por ello fue encarcelado y privado de alimento (en la variante del payé/hechicero, habría ido al monte a ayunar). Lo encuentran luego de siete días, ya muerto y sin carne recubriendo su esqueleto aunque cubierto con su túnica (y en muchos casos se señala que portaba un báculo "en forma de guadaña"). El segundo relato refiere a un rey muy justo que al morir es llevado al cielo y Dios le presenta una multitud de velas de distintos tamaños que representan el tiempo de vida de cada ser humano. El rey justo, devenido San La Muerte, recibe el encargo de conducir ante Dios a las almas de aquellas velas que se hayan apagado.

La representación iconográfica que suele realizarse de San La Muerte tiene dos vertientes. La primera entronca con las representaciones medievales europeas de la muerte (Duarte García 2003), como una figura esquelética erguida, generalmente cubierta con una túnica y provista de una guadaña. La segunda, presenta a la figura de devoción como un esqueleto sentado o acuclillado, que es relacionado tanto con las representaciones cristianas del 'Señor de la Paciencia' (las clásicas representaciones del *Ecce homo*) como, en menor medida, a la posición que adoptaba el payé (hechicero) guaraní. Ambas representaciones pueden

[3] Debe señalarse el carácter 'viral' de gran parte de la información disponible en la web sobre esta devoción. A excepción de rituales particulares para diversos beneficios, los relatos se reproducen de modo prácticamente literal adoptando, de este modo, rasgos 'canónicos'. Esta misma información en muchos casos es reproducida en los medios de comunicación cuando necesita nutrirse de elementos para ilustrar los recientes casos criminales en los que, de un modo u otro, esta figura religiosa tenía alguna presencia.

encontrarse actualmente en los santuarios. Sin embargo, la gran mayoría responden al primer patrón, volviéndose canónica la imagen con túnica y guadaña. Gentile (2007) plantea la hipótesis de una evolución desde la imagen acuclillada, usada como amuleto (payé) a la representación de un ser poderoso que es venerado en la figura esquelética erguida, con el consecuente Las representaciones varían en su tamaño, las más antiguas tienden a ser de tamaño pequeño. Actualmente, abundan en los santuarios imágenes de mediana y gran talla (incluso de la altura promedio de una persona). Sin embargo, las 'imágenes principales' de estos espacios devocionales suelen ser pequeñas. Si bien las imágenes de bulto se fabrican mayoritariamente en yeso (particularmente las producidas en serie), la tradición estipula su manufactura en hueso humano. Otros materiales comúnmente empleados son madera (habitualmente palo santo), metal (plomo -según la afirmación de muchos devotos, plomo de una bala que haya asesinado a alguien- o bien oro) y hueso de animal. Debe destacarse la importancia de los imagineros (artesanos/mediadores) en el proceso de fijación de la representación, así como la incidencia en el mismo de la producción masiva y comercialización de las imágenes; temas que merecen una investigación en sí mismos.

4. Actualidad del culto en Buenos Aires

A partir del gran afluente migratorio proveniente de la región litoraleña del país, la devoción a San La Muerte se asentó en el conurbano bonaerense, que es hoy una de sus áreas de mayor desarrollo: prácticamente la mitad de los santuarios se ubican en esta zona. Se ha incrementando su presencia pública en un contexto que favorece en parte, su visibilidad y crecimiento. Esto supone una amplia diversidad de apropiaciones del culto, en donde difieren las creencias y prácticas en los lugares de origen, entre los migrantes y sus descendientes, de aquellos que acceden posteriormente a la devoción.

Los santuarios se van conformando como centros autónomos de difusión religiosa, propio de estas modalidades descentralizadas -organizativa y doctrinalmente- de las devociones populares, que en algunos casos sostienen comunicación con otros centros devocionales y no se ven exentos de conflictos por acrecentar su legitimidad. Desde su autonomía, cada santuario propone su propia forma de sanación espiritual habilitando una variedad de propuestas religiosas, que algunos autores identifican como propio de la plasticidad de las manifestaciones populares siendo adaptativas y permitiendo el cambio y la diversidad (González Martínez, en Calzato 2009).

En el culto a San la Muerte, como en otras devociones populares, se sostiene cierta autonomía en las formas en que cada uno se relaciona con el santo, le pide o agradece, y

media con lo sagrado en el contexto cotidiano. Pero a pesar de esta individuación y contacto personal con el santo, su figura nuclea y congrega a una gran cantidad de devotos que lo siguen (cuya composición social es cada vez más heterogénea). Del mismo modo, se establecen ciertas convenciones en las formas de brindarle devoción a los santos populares a partir de la socialización de experiencias y prácticas religiosas, para lo cual son importantes los altares y santuarios públicos, las redes sociales en Internet, los medios de comunicación, los libros de difusión en Santerías, etc.; en tanto construyen y transmiten religión. Estas fuentes diversas de información instruyen al devoto (sin importar que los textos se reorganicen según el ritual umbanda espiritismo y/o New Age) y generan cierta coherencia en la creencia y conformación de códigos compartidos, frente a la ausencia de un clero organizado jerárquicamente y una doctrina unificada (Gentile 2007; Carozzi 2006).

Aquellos devotos que instalan y/o se hacen cargo del cuidado de altares y santuarios, se constituyen -la mayoría de las veces- en agentes religiosos intermediarios, santificadores, multiplicadores del culto (Frigerio y Rivero 2003). Estas personas se presentan como mediadores privilegiados con el santo (ofreciendo trabajos de sanación espiritual, videncia, limpiezas, bendiciones, etc.) y sus principales intérpretes, teniendo un rol activo y performativo en los diversos rituales (de iniciación en el culto, celebración, sanación, etc.), gestionando prácticas devocionales y actividades dentro del santuario. Por otro lado, al establecerse como representantes legítimos del culto, son convocados por los medios de comunicación como interlocutores válidos sobre las prácticas devocionales con San La Muerte.

Algunos devotos acceden al culto por su afiliación familiar y comunitaria (sobre todo aquellos que son oriundos de la zona del litoral y norte del país), otros se acercan al santo por su popularidad en aumento como dispensador de grandes milagros y favores, asociado también a la expansión de la devoción al santo popular Gauchito Gil. El sujeto empieza a construir un vínculo con el Santo a partir de un pedido de intervención milagrosa en problemas concretos de su realidad cotidiana, principalmente en una situación crítica (vinculada a la salud, lo económico-laboral, situación amorosa, etc.) propia o de algún familiar y que requiere inmediata resolución. De este modo, las intenciones presentadas ‘al Santito’ suelen vincularse con la salud, el amor, la buena fortuna y el trabajo. También recurren a sus poderes aquellos devotos interesados en procurar un mal, dañar a otras personas, destruir enemigos. El trabajo con fuerzas oscuras suele traer aparejada una serie de advertencias en el imaginario religioso, en donde el devoto -y en algunos casos quien le realiza el trabajo-, debe hacerse responsable de las contrapartidas que puede suponer su pedido y los castigos severos de los que puede hacerse acreedor en caso de no cumplir con lo prometido. La relación de intercambio que se sostiene con San la Muerte conlleva la formulación de un pedido y su correspondiente

contrapartida en el cumplimiento de una promesa (de carácter obligatorio), seguido por el agradecimiento si el santo concede la gracia. San la Muerte representa una entidad que carga en sí misma 'el bien y el mal', garantiza la protección e intervención milagrosa pero a la vez puede castigar si no se cumple lo pactado (Calzato 2008) lo cual supone un trato cuidadoso que refuerza el vínculo personal de intercambio. Es un Santo 'justo y vengador', no conviene invocarlo en vano ni incumplir la obligación prometida a cambio de su protección. Se establece un código moral (una ética concreta y cercana, siguiendo a Carassai, 2012) que se sostiene en las diversas versiones que circulan de la devoción, aún para aquellas personas que infringen la ley y hacen uso de la violencia (Carozzi y Míguez 2005). De acuerdo al testimonio de distintos devotos, San la Muerte no repara en la calidad moral de la vida que llevan sus fieles, no juzga sus actos más allá de la fidelidad al pacto que hagan con él.

5. San la Muerte en la vida cotidiana

Los fieles van construyendo su relación con lo sagrado, aprendiendo y recreando determinadas prácticas religiosas en relación con otros creyentes, armando / participando en redes extrainstitucionales. Entre estas prácticas, podemos identificar una serie de acciones con diferente grado de ritualización en la relación cotidiana y cercana que tienen los fieles con San la Muerte, las cuales habilitan un margen de creatividad y sentido individual -favorecido por las transmisiones orales-.

Para los devotos, San la Muerte 'se siente' y 'se relaciona'. Se manifiesta en el cuerpo, genera presentimientos, alertas, impulsa a hacer o pensar algo, toca alguna parte del cuerpo, habla, etc. Una vía importante de comunicación del santo es por intermedio de los sueños donde se hace presente, se comunica y puede llegar a direccionar discursos y prácticas de devoción e interpretación de lo que sucede en la vida cotidiana.

Entre las prácticas devocionales que sostienen la fe de los devotos, una de las más importantes es el rezo, sea con oraciones determinadas como con conversaciones informales / íntimas. Existe una gran cantidad de oraciones difundidas para cada pedido, las cuales cubren el espectro de necesidades de los individuos: salud, amor, buena fortuna, trabajo. La plegaria más extendida (*Señor, La Muerte, espíritu esquelético...*) condensa gran parte de estas necesidades con los matices propios de este culto: sea en el amor ('*para aquel que en amor me engaña pido que lo hagas volver a mi y si desoye tu voz extraña buen espíritu de la buena muerte hazle sentir el poder de tu guadaña'),* con el dinero ('*en el juego y en los negocios mi abogado te nombro como el mejor y a todo aquel que contra mi se viene por siempre jamás, hazlo perdedor'*) o en la protección contra todo daño ('*que se arrepienta para*

toda la vida el que daño o mal de ojo me hizo y que se vuelva contra él enseguida'). Existen una decena de oraciones con distinto grado de difusión, así como novenas. Además, se incorporan oraciones católicas, como Padrenuestros, Avemarías o Rosarios. Algunos devotos se rigen por indicaciones que pautan horas y días determinados para rezar y encender velas según 'la energía del santo' que se requiera, colores de velas particulares para cada pedido.

En la devoción a San la Muerte, como también a otros santos populares, hay un fuerte culto a la imagen[4] (generalmente sometida a un proceso de limpieza, bendición) donde se manifiesta la fuerza sagrada y frente a la cual se prenden velas y disponen ofrendas, mediaciones que fomentan el intercambio con lo sagrado. Estos símbolos cumplen funciones cotidianas en tanto protectores y defensores frente a 'fuerzas malignas'. El disponer de un altar, ya sea hogareño como público -en pos de procurar una experiencia próxima del santo protector-, supone un conjunto de prácticas devocionales en su confección -con una disposición determinada de un conjunto de objetos significativos para el culto, en un espacio propicio para la contemplación religiosa-, su mantenimiento cotidiano y la renovación constante de las ofrendas.

En su altar, San la Muerte puede ser acompañado con una imagen de Santa Catalina de Siena, del Gauchito Gil, una cruz de madera, sobre un manto negro o rojo. Las ofrendas son variadas: desde cigarrillos y alimentos (golosinas) hasta bebidas alcohólicas (generalmente de alta graduación: whisky, caña, licores, aunque también hemos observado vino tinto), flores (principalmente claveles rojos), objetos de oro y velas de diverso color según la intención del pedido.

La presencia de símbolos -como santos, cruces y rosarios- y prácticas -oraciones tales como padrenuestros, rosarios, el hecho de persignarse, el hacer peregrinaciones, bendiciones, etc.- refieren a la presencia de la tradición católica que es apropiada popularmente. Esto expresa el sincretismo de narrativas, sentidos, símbolos y prácticas en estas formas de vivir la religión, al mismo tiempo de que pueden entenderse como estrategias para legitimar la imagen del Santo vinculándolo a símbolos católicos.

En lo que se refiere a los rituales, las prácticas tradicionales realizadas por devotos del litoral (Schinini 2005; Miranda 1963) denotan una gran sencillez: colocar al Santo mirando a la persona que se desea afectar, sobre su foto, o bien dar vuelta al Santo, o enterrarlo, hasta que

[4] Los devotos suelen tener varias imágenes de su santo que auguran su protección y cercanía, ya sea en sus altares privados, estampitas en las billeteras, llaveros, colgantes, tatuajes, etc. Según 'la tradición' estas deben ser bendecidas por un sacerdote católico (en siete iglesias diferentes en día viernes de ser posible, de un modo encubierto para que el sacerdote no se niegue) para que tengan valor sagrado y sirvan para cumplir con lo que se le pide. Sin embargo, algunos referentes de santuarios ofrecen sus propias bendiciones y limpiezas de imágenes.

cumpla el pedido -es llamativo la relación de dominación que manifiestan estos ritos-. En las prácticas propuestas por los distintos cuidadores de santuarios visitados en Buenos Aires, no encontramos un patrón o ritual común. Los ritos señalados (tanto en las entrevistas como en los sitios web) divergen en sus indicaciones, manifestando el margen de creatividad de los intermediarios y los propios devotos, quienes van conformando un corpus simbólico dinámico con respecto al culto (color negro o rojo, las alusiones a la muerte, etc.) con elementos o prácticas provenientes de otras tradiciones religiosas o esotéricas.

La fiesta del Santo se realiza el 15 y 20 de Agosto de cada año (varía según los santuarios, en algunos los festejos comienzan el 13 y culminan el 20)[5] aunque también suelen considerarse fechas de celebración el 2 de Noviembre -día de Todos los Muertos- y el viernes Santo de la Pascua católica.

El santuario principal ubicado en Empedrado Corrientes, recibe la mayor cantidad de fieles que se acercan a pedir, agradecer, dejar ofrendas y cumplir sus promesas. Los festejos se extienden a una gran parte de santuarios dedicados a San La Muerte, donde generalmente no se restringe el ingreso y se traslada la celebración al espacio público. Desde la medianoche con una vigilia y extendiéndose durante todo el día, se hacen oraciones individuales y colectivas en honor a San la Muerte, ofrendas, y se llevan a cabo actividades no enteramente religiosas sino también recreativas, compartiendo asados, música, bailes (particularmente chamamé). La fiesta es *por* el Santo pero *para* la gente (Carassai 2012).

6. Llevar el Santo en la piel

Dentro de las prácticas observadas en los devotos, una muy difundida es el tatuaje. La inscripción de imágenes en el cuerpo es un indicador que porta información en base a símbolos de pertenencia e identificación. Míguez (2002) propone que el tatuaje habilita un vínculo de continuidad real y participación con el Santo, extremando el contacto con lo sobrenatural. El culto a través del tatuaje conlleva cierta intimidad por la privacidad y relación personal que se establece con el Santo, y al mismo tiempo adquiere trascendencia desde el momento en que la imagen se expone públicamente, desde su exteriorización, siendo un recurso de afirmación y reconocimiento de lo que se profesa (Insaurralde 2005). Los creyentes en santos populares suelen realizarse tatuajes religiosos en agradecimiento a un favor recibido, en donde la intervención en el cuerpo constituye la promesa, reafirma una creencia

[5] En algunos santuarios estas fechas son relacionadas con uno de los relatos de origen: el 13 de agosto fue encarcelado el monje/payé, y el 20 del mismo mes, fue hallado muerto (Carassai, 2012).

compartida y sella un pacto (Hourquebie 2008). Otra motivación puede ser la búsqueda de una protección más cercana, augurando en algunos casos, un compromiso mayor y a largo plazo, o por un gusto estético.

De entre los poderes que se adjudican a San la Muerte, el que lo que lo diferencia de otros santos populares es su capacidad de resguardar contra la muerte a quien lo lleva tatuado o "incorporado" (incrustación bajo la piel de figuras del Santo) junto con el poder de provocar la muerte a los enemigos de sus devotos (Carozzi y Míguez 2005). Debido a estos poderes de protección ante una muerte violenta, es un Santo comúnmente elegido por los sectores juveniles en conflicto con la ley, y por la población carcelaria, constituyéndolo en un Santo 'tumbero' -aunque en sus orígenes no parece haber estado vinculado particularmente a la cultura de la transgresión y el delito (Míguez y Gonzales 2002).[6] Este uso de la estética amenazante y la protección (frente a las balas policiales/cuchillos) que brinda San la Muerte se evidencia en la práctica de los tatuajes, cuyas marcas también traen aparejadas apresamientos, torturas policiales, estigmatización, que refuerzan la identidad del joven delincuente (Míguez 2002). Por otro lado, Carozzi y Míguez (2005) proponen que el uso de tatuajes del Santo por parte de jóvenes de sectores suburbanos empobrecidos no se corresponde necesariamente con un conocimiento de la tradición del culto ni con un fuerte compromiso devocional, sino con una apropiación estética de su imagen: amenazante, vinculada con la muerte y la violencia. Este sería uno más de los múltiples modos de vincularse con el Santo y de propagar su dinámica devoción.[7]

La incrustación es una práctica menos habitual, aunque en la devoción tradicional era un uso de gran relevancia, al menos en los relatos. Consiste en introducirse bajo la piel (abdomen, brazos o piernas) una imagen pequeña del Santo tallada (preferentemente por un recluso a prisión perpetua) en hueso humano (en lo posible, una falange de un cristiano bautizado) o bala. Este 'paye' tendrá el poder de proteger y prevenir de muertes violentas. Algunos devotos comentan incluso que debido al gran poder del paye este debe ser extraído para que la

[6] Míguez (2000) propone un paralelismo entre el estilo de vida transgresor y en tensión con las instituciones tradicionales y, por otro lado, el tipo de creencias religiosas y devociones novedosas y resignificadas, que se han difundido entre estos sectores. Para el autor, esta difusión responde a la transformación de la estructura social argentina que, desde mediados de los '70 hasta principios de este siglo, ha incrementado los niveles y tipos de pobreza urbana. Este proceso fue tuvo su correlato en el campo religioso generando resignificaciones entre las cuales deben situarse las devociones populares adoptadas por jóvenes en conflicto con la ley (Míguez 2012).

[7] En esta apropiación confluyen diversas subculturas tales como la 'dark', la 'heavy metal' y la 'tumbera´. Ayudan en esta difusión los tatuadores que en sus catálogos ofrecen distintos modelos esqueletarios afines (o idénticos) a las imágenes representativas de San La Muerte (Insaurralde, 2005).

persona pueda morir. Si bien esta práctica ritual corpórea no es tan habitual como el tatuaje, no por ello los devotos dejan de conocer su existencia y, en algunos casos, de realizarla. Suele ser adoptada por creyentes que frecuentan situaciones de peligro y violencia, por ejemplo aquellas vinculadas al delito, o por aquellos que desean establecer una relación más cercana / visceral con el Santo. Un modo alternativo -y menos cruento- es el portar el *payé* como colgante o en una funda al modo de escapulario.

7. Conclusión

San La Muerte se presenta como un culto dinámico y ecléctico en diferentes aspectos, el cual consideramos de gran interés para investigar formas contemporáneas de vivir la religión. Este dinamismo puede observarse en su expansión a todo el país con altares y santuarios en prácticamente todas las provincias, aunque las zonas del Litoral y AMBA nuclean la mayor cantidad de centros devocionales. Su creciente visibilidad se torna también evidente en los medios de comunicación, que mayormente toman este culto como una marca negativa vinculada al delito o con trabajos esotéricos. Internet es otro espacio donde florecen sitios dedicados al Santo en los cuales se difunden creencias y prácticas, se conforman espacios de socialización virtual entre devotos y se publicitan actividades y servicios religiosos.

En este trabajo nos propusimos realizar un recorrido sobre la bibliografía producida en torno al santo popular San la Muerte, retomando sus características principales y comparando versiones tradicionales y contemporáneas de la devoción para enriquecer nuestras observaciones etnográficas. De ellas, pudimos constatar cómo en el culto a San la Muerte se sostiene cierta autonomía en las formas en que cada uno se relaciona con el Santo en el contexto cotidiano. Simultáneamente, se apropian y construyen formas de brindarle devoción a partir de la socialización de experiencias y prácticas religiosas, para lo cual son importantes, entre otros ámbitos, los altares y santuarios públicos. Estos espacios devocionales se van conformando como centros autónomos de difusión religiosa, propio de estas modalidades descentralizadas -organizativa y doctrinalmente- de las devociones populares. Cada santuario propone su propia forma de sanación espiritual habilitando una variedad de propuestas religiosas, que algunos autores identifican como propio de la plasticidad de las manifestaciones populares. Aquellos devotos que instalan y/o se hacen cargo del cuidado de los santuarios, se constituyen -la mayoría de las veces- en agentes religiosos intermediarios, santificadores, multiplicadores del culto e interlocutores legítimos en todo lo referente al Santo.

La devoción estudiada manifiesta una notable vitalidad que se percibe no solo en su expansión y mayor visibilización sino también en distintos modos de ‘aggiornamiento’, tales

como la identificación con el Santo a través prácticas corporales como el tatuaje o la modificación de su iconografía a lo largo del tiempo.

Bibliografía

- Bahamondes González, L. 2007. “San La Muerte: Una propuesta alternativa en la sociedad de hoy”. *Religión y Cultura* XIII: 173-181.
- Calzato, W. 2008. “Al Santo hay que cumplirle. Castigo y devoción en San La muerte / San Baltasar (Argentina)”. *Itinerarios 8:* 269-284.
- Calzato, W. 2009. “Narrativa, identidad y sanación en las dueñas del santo. San La Muerte, Buenos Aires, Argentina”. En: Actas Congreso Internacional de Americanistas, ICA 53, Julio 2009, México D.F. (CD).
- Carassai, S. 2012. “San La Muerte, el “santo non santo”: Pertenecer tiene sus privilegios” Pp. 145-194 en Dri, R. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular. 2a edición.* Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, M. y D. Míguez 2005. “Múltiples versiones del más justo de los santos” en Vv.Aa. *San la Muerte: una voz extraña*. Buenos Aires: Editorial Arte Argentina.
- Coluccio, F. 1995. *Las devociones populares argentinas*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo.
- Droogers, A. y S. Rostas 1995. “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. *Alteridades* 5: 81-91.
- Duarte García, E. 2003. “Representaciones de la Muerte en la Edad Media y el Renacimiento”. *Ars Medica* 8 vol 8.
- Flores Martos, J. 2008. “Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: la santa muerte mexicana” en Cornejo, M. (coord.). *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. Guipuzcoa: Ankulegi.
- Frigerio, A. y C. Rivero 2003. "San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares". Paper presentado en el 51º ICA- Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.
- Funes, M. 2009. “Las búsquedas de sanación y los rituales terapéuticos vinculados al Gauchito Gil (Argentina)”. *Espéculo* 42 julio-octubre Año XIV.
- García Hernández, A. 2008. “Re-pensar la muerte: Hacia un entendimiento de la antropología de la muerte en el marco de la ciencia”. *Cultura y Religión* vol. 2 N°1
- Gentile, M. 2007. “Escritura, oralidad y gráfica del itinerario de un santo popular sudamericano: San La Muerte (siglos XX y XXI)”. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 37.

- Hourquebie, N. 2008. "¿Cómo hacer cosas con tatuajes? La creencia en relatos sobre la eficacia del poder para la protección y el desafío" en Palleiro, M. (comp.). *Narrativa, Identidades y Memorias*. Buenos Aires: Editorial Dunken
- Insaurralde, G. 2005. "El cuerpo como metáfora de la fe" en Vv.Aa. *San la Muerte: una voz extraña*. Buenos Aires: Editorial Arte Argentina.
- Kartun, M. 1975. "San La Muerte y San Son". *Crisis* 32 diciembre de 1975.
- Martín, E. 2009. "From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion" Social Compass vol. 56 no. 2: 273-285
- Míguez, D. y A. Gonzales 2002. "Las creencias de los Pibes Chorros: dimensiones contestatarias de una religión minimalista". Ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión.
- Míguez, D. 2002. "Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes" *Religiao e Sociedade* 22 1: 21-57.
- Miranda Borelli, J. 1963. "San La Muerte". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 4: 81-93.
- Míguez, D. 2012. "Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX". *Cultura y Religión*, Vol. VI, Nº 1: 241-274
- Noel, G. y P. Semán 2011. "El concepto de cultura popular como marco de la religiosidad popular" en Ameigeiras, A. y B. Alem (Comp.) *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*. Buenos Aires: Ediciones UNGS
- Semán. P. 2001. "Cosmológica, Holista y Relacional: Una Corriente de la Religiosidad Popular Contemporánea" *Ciências Sociais e Religião* año 3, n° 3: 45-74
- Semán, P. 2010. "Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio" *Apuntes de investigación del CECYP* 18: 71-107.
- Schinini, A. 2005. "Devoción Popular en tallas benditas" en Vv.Aa. *San la Muerte: una voz extraña*. Buenos Aires: Editorial Arte Argentina.
- Walsh, R. 2005. "San la Muerte" en Vv.Aa. *San la Muerte. Una voz extraña.* Buenos Aires: Arte Argentina [original: Revista Panorama en su N° 42 de noviembre de 1966].