

“FRENTE” VITAL
EL SANTITO DE LOS *PIBES CHORROS*
NUEVAS SIGNIFICACIONES DE LA
RELIGIOSIDAD DELICTUAL

Por el doctor Roberto Bosca
Instituto de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas

“FRENTE” VITAL
EL SANTITO DE LOS *PIBES CHORROS*
NUEVAS SIGNIFICACIONES DE LA
RELIGIOSIDAD DELICTUAL

Por el Dr. ROBERTO BOSCA

A despecho de las políticas de seguridad, la delincuencia, especialmente la juvenil¹, quizás con una mejor y mayor organización e instrumentos operativos que en pasadas épocas, parece extenderse cada vez más en la Argentina y en el mundo, adquiriendo inéditas modalidades a tono con los tiempos. La seguridad ha pasado a ser así un valor que suele estar en los primeros lugares en los *rankings* de demandas institucionales y su ausencia se constituye en una amenaza cada vez más sentida a la estabilidad y a la paz social de los países.

¹ Una de sus representaciones más típicas a partir de los años ochenta fueron los estigmatizados *garotos da rua* ahora presentes en el resto de Latinoamérica, que sin ser propiamente delincuentes son invisibilizados y visualizados como tales por el imaginario social. Sobre sociedad y delito en la cultura local argentina actual puede consultarse el reciente ensayo de Julio Aparicio (2012), que recoge una dilatada experiencia en el área.

La violencia ha perdido su carácter ideológico en las grandes ciudades latinoamericanas pero en nuestros días reconoce niveles que en algunos casos superan a los peores picos de los años sesenta y setenta. En efecto, la emergencia de una cultura violenta que no es ideológica como la setentista, pero que según un alarmado número de ciudadanos no es menos importante en sus efectos sociales, es hoy una nueva realidad que posee su propia dimensión en una expresión lúdica o estética, incluso musical, dos de cuyos ejemplos más característicos de la actualidad podrían ser el *narco-corrido* y la *cumbia villera*.

Estas formas expresivas han sido registradas con cierta frialdad y un ciertamente poco disimulado desdén en los ambientes académicos más afectados por una visión preponderantemente tradicional, pero desde luego no deben considerarse una más o menos superficial pintura costumbrista, sino que ellas mismas constituyen y representan la propia trama de esa cultura, y de otra parte revisten también un atendible significado político. Los estudios culturales vienen reflejando crecientemente este advenimiento.

De otra parte, el impacto del delito en la vida social se configura de una manera similar en el ámbito religioso. La relación entre religión y delito constituye un escenario rico en mutuas implicancias que, como es de suponer, permite múltiples abordajes. Uno de sus capítulos es el de las canonizaciones populares de personajes situados en una situación de marginalidad o directamente enfrentados con el sistema legal.

En un panorama llamativamente floreciente en los últimos años, la religiosidad popular registra la existencia de canonizaciones calificadas de populares por ser nacidas de una manera más o menos natural o espontánea en el alma de un sujeto colectivo que involucra a las clases más excluidas del sistema², aunque debe

² La religiosidad popular ha sido caracterizada como la religión de las clases subalternas (Montenegro, Silvia-Renold, Juan 2007: 37), pero en virtud del fenómeno imitativo inverso al tradicional que se viene registrando en las altas en los últimos años (donde ahora ellas imitan a las bajas),

señalarse que su dinámica expansiva no especifica necesariamente un subproducto de la crisis del capitalismo neoliberal³.

Los estratos marginales no son tampoco de modo necesario los más permisivos, aunque es visible que en ellos anida una actitud empática con la superstición, pero que también, aunque con otros estilos y modalidades, puede encontrarse en niveles medios y altos⁴. De otra parte, los cultos populares adquieren formas artísticas, no solamente en el cancionero musical, sino también en representaciones literarias como el cuento (Lojo, María Rosa 2007).

Se trata por lo tanto de expresiones típicamente folklóricas en el sentido propio, y en cuanto tales completamente ajenas a la esfera de las iglesias establecidas, aunque suelen convivir con ellas incluso entre los mismos fieles inscriptos en sus estructuras. Esos procesos de sacralización se refieren frecuentemente a personas que han sido santificadas por un sentir popular después de haber vivido ajenas o enfrentadas a las reglas morales, legales e incluso religiosas.

Ambas temáticas se unen cuando la invocación de naturaleza religiosa se dirige a un bandolero santificado, originando un verdadero culto, que puede revestir modos más o menos formales o informales. Este es el caso de Víctor Vital, un *pibe chorro*⁵ ejecutado por la policía alrededor del cual se ha comenzado a generar una actividad de naturaleza religiosa en la que se registran elementos propios de una nueva cultura de la muerte.

comenzó a interesar últimamente a las altas, no obstante ellas prefieren apariciones de figuras canónicas como la Virgen María o bien, en sentido diverso, la *New Age*.

³ En esta perspectiva ideológica, cfr. Cerbino, Mauro: 2011.

⁴ En estos últimos se observa, en efecto, en cambio una amplia irrupción de la *New Age*, incluyendo el recurso a la quiromancia y a otras mancias de naturaleza supersticiosa, especialmente el *tarot*, donde conforme al nuevo interés espiritualista, el psicoanalista parece estar siendo progresivamente sustituido por una nueva categoría de asistencia sanadora: el *gurú* de estirpe oriental occidentalizado al estilo de Deepak Chopra o Sri Sri Rabí Shankar.

⁵ En el argot porteño o lunfardo argentino, la palabra *pibe* quiere decir joven, jovencito, niño, y por extensión designa a toda persona. *Chorro* quiere decir ladrón.

El sistema de creencias encierra elementos como el mito o relato cosmovisional, la expresión simbólica recuperada con la crisis del racionalismo, y también un canon de conducta que se traduce en una función valorativa. Esa propiedad alcanza en el caso de la religiosidad delictual una singular originalidad que se expresa en una inversión axiológica. Por ella, la visión del mal y del bien aparecen intercambiadas de modo que en este juego entre vigilantes y ladrones, los ladrones son los buenos y los vigilantes son los malos. Hay una trasmutación del villano en héroe, o dicho de otro modo, el héroe adquiere la identidad de un santo (Campbell, Joseph, 1999: 313).

Victor “El Frente” Vital⁶ irrumpe en nuestra dislocación posmoderna con sus propios rasgos culturales como una actualización, en el marco de la nueva delincuencia juvenil, de la figura legendaria de Robín de los Bosques –Robin Hood–, el mito que las distintas generaciones han resignificado a lo largo de la historia, en la misma saga del Gauchito Gil, Vairoleto⁷, y demás bandoleros sociales, acaso menos conocidos como Janosik y Diego Corrientes, entre tantos otros identificables en su universalidad en sociedades tan heterogéneas como pueden serlo la polaca y la andaluza.

En un marco signado por la exclusión, una aproximación a esta reciente canonización urbana y villera acredita visibles elementos de naturaleza antropológica que establecen lazos comparativos de diferencias y semejanzas. De otra parte, permite también estudiar peculiares actitudes y mentalidades que reaccionan ante el estigma y la marginación al trasluz del universo moral y religioso.

Ellas conforman un antiguo pero también nuevo imaginario que arroja luz sobre realidades que no son siempre percibidas

⁶ Una investigación acerca de su vida y su muerte puede ser consultada en la obra de Cristián Alarcón (2010), que permite una descripción analítica del problema social (Míguez, Daniel 2010). A partir del caso del “Frente” Vital, Míguez profundizaría en las relaciones entre delincuencia juvenil y sociedad (2008). Del mismo autor: Míguez, Daniel: 2012.

⁷ Vairoleto fue llamado el “Robin Hood de las Pampas”(Rubiano, Néstor 2012:9).

en su significado simbólico, pero cuya densidad humana y social, en aumento cuantitativo y cualitativo, invita a una ponderada y reflexiva atención, no sólo por la tragedia que en sí misma ellas representan para un universo cada vez más amplio de nuestros contemporáneos, sino por sus implicancias para el bien común de la sociedad global y la calidad de la vida humana en el escenario futuro del mundo.

Después de trazar el marco de la religiosidad popular, este ensayo intenta presentar la categoría de los bandoleros santificados y a continuación pasar una breve revista a casos similares en otros países y sus proyecciones culturales en la música *folk*. El planteo culmina en el desarrollo de algunos de los rasgos característicos de dicha religiosidad donde aparecen resignificados e invertidos los conceptos del bien y el mal. Para concluir, se presenta el caso del *Frente Vital* como una expresión de la nueva religiosidad adveniente.

La religiosidad popular

La dimensión religiosa se expresa socialmente mediante unas instituciones –en un enfoque estructural y simbólico– constituidas por normas y valores, llamadas confesiones, religiones, iglesias, cuyo sentido consiste en realizar las virtualidades ínsitas en ella.

Pero dicha dimensión también se presenta, como un río desbordado –y en ocasiones impetuoso–, por fuera de sus carriles institucionales, constituyendo una categoría propia: la religiosidad popular⁸. En el área cultural católica, esta clase de religiosidad

⁸ Existe una extensísima bibliografía sobre religiosidad popular. En el campo protestante se ha ocupado recientemente de esta temática en perspectiva sociológica y con referencia al pentecostalismo político en la Argentina, Hilario Wyncarczyk (2009 y 2010). También merecen recordarse

se incluye dentro del canon de la fe como una manera o estilo de vivir el mensaje cristiano por parte de una considerable porción de los fieles, pero también lo excede. Debe recordarse aquí que la Iglesia (católica) nunca se ha considerado a sí misma como una secta elitista, sino como una expresión de la religiosidad natural del pueblo. Este dato se ha formulado modernamente con el sintagma *inculturación de la fe*.

Religiosidad popular es una categoría aún hoy ambigua que no se ha terminado de definir (Martin, Eloísa, 2007: 61-8). Su vibrante emergencia posmoderna expresa un rotundo mentís a las predicciones de un mundo signado por el secularismo (Habermas, Jürgen *et alri* 2011). Debido a sus elementos de naturaleza supersticiosa o mágica, ella suele aparecer conformada como un sincretismo por lo que las autoridades religiosas tienden a tratarla como un dato ajeno al depósito de la fe (Scannone, Juan Carlos 2000: 264 y ss.)⁹.

La magia, aun la magia negra, ha conocido un impensado *revival* de la mano de las llamadas ciencias parapsicológicas en las últimas décadas del siglo pasado, y parece afianzarse en el nuevo milenio (Barceló, José Luis 1976:123 y ss.) con una fuerza que hubiera asombrado a los ideólogos del racionalismo irrupiente con la modernidad.

De otra parte, también se han producido canonizaciones populares en forma independiente de las fuentes cristianas en algunos casos emblemáticos del mundo anglosajón como el del cantante estrella del rock mundial Elvis Presley o más recientemente y en un tono menor, la reina de corazones *Lady Di*, aunque ellos

los trabajos pioneros de Antonio Quarracino, Italo Di Stefano y Eduardo Briancesco (1973) que trazaron un abordaje teológico que precedió a la sociología religiosa.

⁹ Hasta hace pocos años, la religiosidad popular era desatendida en la Argentina como un asunto poco interesante desde el punto de vista académico y solamente era objeto de un tratamiento periodístico, como se muestra en un artículo de fines de los sesenta. Fue recién en los años ochenta que Félix Coluccio, un precursor de la materia en el país, publicaría sus primeros trabajos, definiendo un nuevo rumbo para los estudios del folklore nacional.

constituyen sacralizaciones propias del *star system* (Bosca, Roberto 1994: 85-94) que presentan otros rasgos constitutivos diversos a los tradicionales, los cuales admiten sin embargo una misma naturaleza sacralizada, en el sentido de que estos fenómenos presentan caracteres típicos de la vida religiosa.

Este tipo de religiosidad se encuentra fuertemente imbricada en la cultura popular, y expresa sus rasgos propios. La religiosidad popular constituye entonces una expresión de la inculturación de la fe (Ameigeiras, Aldo 1996)¹⁰. La figura de Jesucristo, que ha sido inculturada en las diversas expresiones de la pluralidad multicultural norteamericana como un yogui, un afroamericano o una estrella *rock superstar* (Prothero, Stephen 2003), también ha sido representada como un *pibe chorro*, según lo muestra la iconografía de la nueva religiosidad *tumbera*.

En la categorización sugerida por Aldo Ameigeiras (2009), el caso en estudio se considera identificado como un *culto de santificación*, entre los que se mencionan a Ceferino Namuncurá¹¹, Aurorita y la Difunta Correa y también como un culto relacionado con la muerte, al estilo del Gauchito Gil, Vairoleto, y también en tiempos más recientes, con el proceso promovido en los años noventa alrededor de María Soledad Morales, y finalmente, en un sentido diverso y en pleno desarrollo en la actualidad, con San La Muerte.

¹⁰ El conjunto de creencias de la religiosidad popular se aparta a menudo del canon moral y dogmático de la iglesia oficial (Montenegro, Silvia-Renold, Juan 2007). El clero católico consecuentemente suele puntualizar la necesidad de discernir la magia respecto de la fe en un espacio simbólico que especifica la religiosidad popular, la que constituye un imaginario rico en expresiones culturales incluso en el deporte Cfr. Bartalota, Diego-Provitilo, Pablo 2012. Por ejemplo, en Argentina el club deportivo San Lorenzo fue fundado por un cura. Sobre cultura y deporte en la escena local puede consultarse la frondosa obra ensayística de Pablo Alabarces, entre otros.

¹¹ El indio santo (como Juan Diego en México) recientemente ha sido declarado beato aunque en 2009 sus restos fueron sometidos a un rito pagano por sus familiares mapuches.

Delincuencia y religión

Puede advertirse la posibilidad de una motivación religiosa en la conducta criminal, y en un sentido complementario y reversible, una correlativa motivación delictiva en la conducta religiosa. Ejemplos de estas especies podrían constituirlos el actual fundamentalismo islámico, personificado emblemáticamente en la figura de Osama Bin Laden, y también algunas expresiones de la explotación comercial del mercado religioso desarrollado en las últimas décadas con la llamada nueva religiosidad de fuerte contenido mágico, así como en la controversial categoría de las llamadas *sectas destructivas*¹² al estilo de *Aum shinrikyo* en Japón. Ambas tipologías se intercambian recíprocamente en la realidad, produciendo una unidad fusional.

La religiosidad popular no tiene cánones rígidos entre el bien y el mal y por eso puede darse ese rasgo de invocación sagrada para conjurar un riesgo proveniente del bien o de la autoridad.

¡Madre mía de Alpachiri!
¡Ayúdame con coraje!
Si me vienen a cobrar
¡Nuestra Madre los ataje!

En este amplio panorama configurado por las relaciones entre religión y delito, una primera aproximación admite deslindar dos campos de investigación, entre muchos otros: la religiosidad de los delincuentes y los delincuentes santificados, constituyendo también ambas dos realidades distintas pero con múltiples conexiones comunicantes.

Aun cuando está insuficientemente estudiado el supuesto influjo positivo de las creencias religiosas en la mentalidad deli-

¹² Sobre el concepto de secta destructiva y sus expresiones, cfr. Manuel Guerra (2001 y 2003).

cuencial, no hay razones para creer que una persona que infringe la ley no por ello debe ser considerada ajena a la sensibilidad religiosa.

Los bandoleros santificados

Los antecedentes del *Frente Vital* se pueden considerar numerosos tanto en el escenario internacional como en el nacional. La campaña argentina ha sido pródiga en la generación de la figura del gaucho alzado, que se distingue del delincuente común por su sentido social concretado en una sensibilidad de ayuda al débil.

Se trata de la encarnación criolla de Robin Hood, un personaje legendario y emblemático de la literatura tradicional inglesa devenido en prototipo universal cuya trama argumental ha sido una constante en el imaginario colectivo de todos los tiempos hasta nuestros días.

Eric Hobsbawm se constituiría en el precursor en el estudio de esta temática con su reconocido clásico *Rebeldes primitivos*, ampliado diez años más tarde en *Bandidos*, donde el bandolerismo social en las culturas rurales es percibido como una resistencia de tipo prepolítico en la que se encuentra presente un cuestionamiento al sistema establecido (1959 y 1969). El mismo Hobsbawm refiere como un ejemplo de la universalidad de la categoría a Perot Rocaguinarda, un salteador de caminos catalán citado por Cervantes en su *opera magna*, que como otros personajes similares gozaron de la simpatía popular por enfrentarse a los poderosos.

El historiador inglés enuncia siete rasgos constitutivos del “buen bandido”: enderezar los entuertos, robo a los ricos para distribuir riquezas (presuntamente mal habidas) entre los pobres, muerte al otro en legítima defensa o justa venganza, retorno a la comunidad como un ciudadano honorable, la cual lo ayuda, ad-

mira y sostiene, invisibilidad o invulnerabilidad y finalmente no es enemigo de la autoridad política sino de su representante local (supuestamente corrupto).

Conforme a la típica y ortodoxa matriz marxista el bandolero encarna –en la visión de Hobsbawm– la expresión de una resistencia primitiva frente al poder como un antecedente de los luchadores sociales contemporáneos. Posteriormente esta controversial teoría fue criticada, entre otros, por David Hart (2006), un antropólogo reconocido como una autoridad mundial en la cultura islámica, después de un extenso trabajo de campo en sociedades tribales de Marruecos, Argelia y Pakistán.

Con sustento en la teoría segmentaria de Evans-Pritchard, Hart sostiene que la noción de universalidad del síndrome de Robin Hood es más que cuestionable y que el fenómeno puede ser explicado con otros elementos como las alianzas parentales y políticas, de un modo distinto y más convincente que la insatisfactoria pero muy atractiva teoría de Hobsbawm.

Se puede decir que la profesión propia de los bandoleros rurales santificados es en principio el *cuatrerismo*¹³, pero su sensibilidad social los convertiría en verdaderos padres de los pobres, quienes invocarían su protección contra la figura no menos emblemática del rico egoísta carente del amor al prójimo, caracterizado por una frondosa literatura que ha recogido ese imaginario a lo largo de los siglos.

La primacía de la popularidad en esta materia en el escenario local continúa aún en nuestros días en cabeza del gaucho rebelde Martín Fierro, cuya existencia se mantuvo en una crónica ilegalidad, pero inmortalizado por la literatura con la categoría de prototipo de la nacionalidad, sin llegar a representar el específico oficio de ladrón ni el estadio de canonización.

¹³ En términos jurídicos el *cuatrerismo* (robo de animales de cuatro patas) configura el delito de *abigeato* (robo de ganado).

En un grado menor, Juan Moreira encabeza un listado de personajes pertenecientes a la categoría gauchesca a los que se considera en cierto modo víctimas inocentes de un martirio oficial o de un trágico destino, conformado por personajes titulares de altares secundarios en el santoral de la religiosidad popular como pueden serlo dos bandoleros canonizados de nombre impreciso: Mate Cosido (o Cocido) y Vairoleto (o Vairoletto o Bairoleto o Bairoletto), que gozaron de una amplísima popularidad a lo largo del siglo veinte en el interior del país¹⁴.

Ellos son seguidos de una larga lista de personajes de historia similar (a los que suele anteponerse la palabra “gaucho” a su nombre propio como un calificativo de un estilo de vida peculiar y autóctono) que consecuentemente son también objeto de cultos particulares como Juan Porfiao, el Gaucho Cubillos, el Gaucho Lega, el Gaucho Bazán Frías, el Gaucho Antonio María, Curuzú José, Francisco José, Turquña, Mariano Córdoba, Juan de Dios Campos, Julián Baquisay (o Baquinsay), el Gaucho Altamirano, el Gaucho José Dolores, Isidoro Velázquez y el Finado Chiliento, y muchísimos otros.

Finalmente, en los últimos años ha venido ascendiendo en el número de sus devotos hasta alcanzar una visible popularidad, el Gauchito Gil, en el que se expresan los rasgos característicos del género. El Gauchito es ya hoy y no tanto la Virgen de Luján una presencia habitual en las hornacinas o altares de las rutas argentinas.

¹⁴ Mate Cos(c)ido se especializó en el asalto a compañías multinacionales, en una suerte de nacionalismo delictivo. Sobre ambos delincuentes sociales considerados protectores de los pobres, que fueron contemporáneos y se conocieron entre sí, existe una nutrida bibliografía. Merece destacarse al respecto, en la matriz de Hobsbawm, la completa obra historiográfica de Hugo Chumbita sobre esta rica temática, de la que Néstor Rubiano (2012) y Elvio Zanazzi (2012) han producido recientemente una complementaria actualización. Una expresión artística que canta la epopeya de la saga bandolera lo constituye una celebrada producción musical de León Gieco: “Bandidos rurales, difícil de atraparles /Jinetes rebeldes por vientos salvajes /Bandidos rurales, difícil de atraparles /Igual que alambrar estrellas en tierra de nadie (2001).

Todos ellos han sido objeto de una canonización y una consecuente devoción popular, mayor o menor según los casos, configurando cultos sincretistas en los que se reúnen elementos cristianos y paganos en una singular amalgama, de naturaleza objetivamente supersticiosa, si se permite quitar la connotación peyorativa de la palabra.

Por este motivo la religiosidad popular ha santificado algunas figuras de auténticos delincuentes, que por las circunstancias y su elección personal no son ningún modelo de virtud como por definición han de serlo los santos, sino, por el contrario, verdaderos personeros del mal.

Antecedentes extranjeros

En diversos países latinoamericanos, pero particularmente en México y Colombia, pueden percibirse ricas expresiones de la religiosidad popular también en la cultura delictiva. En este nuevo panorama se ha producido una inversión del sentido del bien y del mal; no es que haya desaparecido un canon moral sino que éste ha adquirido un nuevo significado. No se trata tanto entonces de una doble moral, sino de una inversión de la moral tradicional por la cual la antigua inmoralidad pasa a constituirse en la nueva regla de la moralidad.

En el caso de Robin Hood, se trata de una leyenda que, como David y Goliat, sitúa a la debilidad astuta y por ello victoriosa frente a la fortaleza pagada de sí misma y remite a la sempiterna figura de la lucha entre el joven audaz pero humilde versus el rico y poderoso pero supuestamente malvado, en tanto enemigo del bien representado por el joven pastor israelita.

Hay una visión maniquea en la presentación del pobre-virtuoso versus el rico-corrumpo que siempre ha sido la preferida del

gusto del público de todos los tiempos. Existe una convención por la cual los pobres son buenos y los ricos son malos, y aunque la simplificación es irreal, siempre ha encontrado confirmaciones en la realidad.

En cierto imaginario la riqueza es siempre una fuente de corrupción, y esta perspectiva moral ha sido asumida en bastantes ocasiones incluso por los propios fieles de distintas confesiones, cuando en realidad se trata, desde el punto de vista teológico, de una opinión ajena a la ortodoxia de la fe, que sin embargo se mantiene casi inalterable hasta nuestros días, donde ha sido expresada mediante las corrientes liberacionistas de los años sesenta y setenta, para declinar en los últimos tiempos¹⁵.

Existen, en años recientes, algunos ejemplos de bandoleros santificados a lo largo de toda la geografía latinoamericana. Uno de ellos es el mexicano Jesús Malverde, el santo protector de los narcos, quien es objeto de un culto de dulía bajo la advocación de “El bandido Generoso” o “El Angel de los Pobres”. Sus devotos le atribuyen la protección de los *narcos*, o las personas dedicadas al tráfico de drogas y la protección de los emigrantes ilegales, así como la de los pobres, sobre todo cuando deban enfrentar procesos judiciales considerarlos injustos.

Dicho culto ha dado origen a expresiones artísticas como novelas, películas y obras teatrales y ha inspirado también el nuevo género musical de los *narcocorridos*. Los *narcos* se identifican con esta advocación por su condición marginal o sea por haber vivido fuera de la ley. Malverde constituye un personaje privilegiado de esta galería.

¹⁵ Tampoco debe omitirse la relación existente entre pobreza y virtud: en la tradición cristiana la pobreza o el desprendimiento de los bienes ha sido considerada una condición de la santidad, pero al mismo tiempo se ha sostenido que un mínimo de bienes son necesarios para el florecimiento de la vida virtuosa. Los *Hechos de los Apóstoles*, un texto considerado canónico por las autoridades eclesíásticas, narran un curioso y extraño episodio donde una pareja de cristianos son fulminados debido a su actitud reticente ante la comunión de bienes. La exclusión social no se traduce necesariamente en delito, pero crea sus condiciones.

Una de las capillas del santo bandido oriundo de Sinaloa se exhibe irrespetuosamente decorada de verde, que es el color de la marihuana, y se considera que ese estado mexicano es el de mayor cultivo de todo el país. Como en el caso del Gauchito Gil, su culto aparece asociado con el de san la Muerte (más adelante se hará una referencia a él por su importancia en la religiosidad delictual, aunque no sólo en ella) y también con el de Judas Tadeo, otros dos íconos de la religiosidad popular en los inicios del nuevo milenio. “¡Oh, Malverde poderoso –reza una oración popular– cuídanos de la AFI (Agencia Federal de Investigación), y que la policía no nos agarre con más de cinco gramos de mota... amén!”. Otro de sus devotos le invoca así: “Gracias por cuidar mi espalda de mis enemigos y ayúdame a acabar con ellos señor, gracias por estar conmigo en todo momento”(http://www.cnnexpansion.com/tecnologia/-ya-tiene-su-capilla-en-facebook).

Según los cálculos (estimativos) de comerciantes donde se han instalado santuarios, de las imágenes que se venden en este rubro, la mayoría corresponden a la Santa Muerte, en un segundo lugar a Jesús Malverde y recién el último término a la Virgen de Guadalupe. En el resto de la geografía mexicana no se impone sin embargo esta proporción, explicable por el culto local.

El *narcocorrido* es un subgénero del tradicional corrido mexicano en el que se celebran sucesos relacionados con el narcotráfico, a menudo con un sentido hagiográfico. Como en los cantos de los aedas y las epopeyas medievales, en sus letras suele celebrarse las hazañas y las virtudes de los jefes de las bandas presentados como sujetos dignos de respeto y admiración. Una actitud similar aunque con un sesgo ideológico se percibe alrededor de la figura mitificada del *Che* Guevara, también sujeto de un proceso de sacralización y presentado como el *superman* socialista por un arte popular de diversas pero análogas características hagiográficas.

Los cantantes representativos del género que gozan de una gran popularidad celebran las presuntas virtudes y entonan con

acentos épicos las epopeyas delictivas pero al mismo tiempo describen impudicamente las escabrosas realidades de un mundo trágico y cruel que ha pasado a integrar la vida cotidiana de los ciudadanos.

Una religión invertida

La religiosidad popular es en Colombia el producto de la fusión de tres fuentes culturales: una primera proveniente de los pueblos originarios, otra que fue el resultado de un trasplante, traída por los esclavos negros, de fuerte presencia en el país, y en general en toda el área caribeña, y en tercer lugar la cristiandad medieval de cuño hispánico, producto de una grandiosa empresa de evangelización en la que se fusionaron Iglesia y Estado tras un objetivo común (Lynch, John 2012).

Los sujetos del acto delictivo conforman frecuentemente un propio código moral y religioso particular, a menudo más estricto que el vigente en el plano general de la sociedad. La mafia proporciona un ejemplo muy elocuente de una cultura paralela en la que sus miembros profesan muchas veces una religiosidad muy viva, que se inscribe incluso en prácticas sacramentales de la religión institucional como el bautismo, el matrimonio o los ritos funerarios¹⁶. Está claro que ser mafioso (como en cualquier pecador) desde luego no inhibe la religiosidad y en consecuencia tampoco impide la asistencia a los oficios religiosos ni la recepción de los sacramentos.

Pero en la sensibilidad religiosa mafiosa se opera una disociación propia de la religiosidad popular donde se rompe el principio de coherencia, o mejor dicho, se reelabora una nueva cohe-

¹⁶ La mafia siciliana tiene en Colombia una institución correlativa: “La Cofradía de los Mayordomos”.

rencia que permite una convivencia entre fe y vida sin que una y otra se perciban como contradictorias. Existe una deconstrucción y una recodificación de la norma moral, porque ella no ha sido suprimida en absoluto sino que ha cambiado de contenido. Hay un nuevo código de legalidad¹⁷.

La religiosidad popular del sur italiano, transida de una devoción a *María Auxiliadora*, la Virgen que es considerada siempre por el pueblo como la última fuente de ayuda, proporcionó a la mafia un sustento religioso. En Medellín, una de las principales capitales del narcotráfico, y en general en toda Colombia, una de las devociones más populares es la de esta advocación tradicionalmente promovida en México y en todos los países americanos por los salesianos.

La *madonna* salesiana traduce en esta manipulación la dimensión corredentora de María como auxilio de los cristianos en la función específica de *Virgen de los Sicarios* y como tal vinculada al tradicional culto latino a la figura materna¹⁸, donde la madre es canonizada como un ser también sagrado. Por este preciso motivo el insulto más popular que está dirigido a la madre adquiere una primacía respecto del resto en su capacidad ofensiva.

Debe recordarse que una de las características más sobresalientes de la religiosidad popular es precisamente la devoción mariana¹⁹ y sus derivados como la peregrinación al santuario. Como los antiguos cruzados cristianos lo hicieron respecto de los moros,

¹⁷ El mayor esfuerzo realizado en el ámbito local para llegar a una nueva comprensión de la socio-génesis de los *pibes chorros* y de las nuevas reglas de la subcultura del delito, superando antiguos prejuicios y estereotipos, ha sido realizado hasta ahora por Néstor Míguez (2008), especialmente el cap. III.

¹⁸ En Latinoamérica la *Pachamama* representa la madre tierra y la Virgen es considerada como la madre común de todos los cristianos, quienes protege de las acechanzas del mal. En los países de la región (y no sólo en ellos) la Virgen es también un símbolo nacional, es decir que es la madre de la nación (Lafaye, Jacques 1985: 303 y ss y Martín, Eloísa 2002).

¹⁹ Categorizada en la teología católica como un culto de “hiperdulía”, diferenciado o si se prefiere “intermedio” o poseedor de una categoría propia entre el de “latría” atribuido a Dios y al de “dulía” que es propio de los santos.

la protección de la Virgen es invocada por los delincuentes para ser salvados de las malignas acechanzas de la persecución policial debido a sus fechorías.

Tal código normativo fundamenta en la misma categoría religiosa una exención moral al orden legal que se muestra en expresiones comunes como la que sentencia que el único juez es la divinidad celestial, remitiéndose a ella como una última instancia de decisión ética por encima de la jurisdicción humana.

La religiosidad popular carece de la fuerza purificadora de la razón tal como aparece en el ideal cristiano²⁰ y se presenta así notoriamente ajena a cualquier ética institucional tanto civil como eclesíástica: ella rehúsa una ortodoxia demasiado severa ni somete a un examen de coherencia teológica cada una de sus prácticas (Sarlo, Beatriz 2008).

El entierro del boxeador Carlos Monzón, permitió observar su glorificación o apoteosis popular sin el menor reproche a una personalidad supuestamente violenta, eclipsado por la sacralización de su triunfal perfil deportivo²¹. Como el de Maradona, este caso se inscribe en los cánones típicos de un proceso que permite que el ídolo sea absuelto de cualquier crimen, gozando de un *bill de indemnidad* moral. Este mismo doble canon ético se encuentra ya entre los cátaros aplicado a los “perfectos”, y también puede observarse en la persona de los líderes espirituales de algunas sectas destructivas de la posmodernidad.

²⁰ Algunos pensadores contemporáneos, incluso una figura considerada conservadora en el terreno religioso como el propio Papa Benedicto XVI, han insistido sobre el mutuo y benéfico influjo entre la fe y la razón, aunque en ocasiones (como en el caso de Ratisbona) el tratamiento acaso algo imprudente del asunto le haya ocasionado a este pontífice-teólogo un conflicto con ambientes o corrientes culturales de signo fideísta y relativista y otras que lo acusaron de formular juicios temerarios sobre el islam. En efecto, dichas expresiones causaron un verdadero terremoto en el mundo islámico y la cultura occidental ha tomado nota sobre que es un tema en el que antes de decir algo hay que pensárselo bien.

²¹ En un ataque incontenible de ira, el boxeador arrojó por el balcón de su residencia a una de sus mujeres en lo que el andamiaje jurídico institucional configuraría técnicamente como un uxoricidio. Sin embargo, el ídolo fue absuelto por el colectivo de sus admiradores incondicionales.

El código delictual suprime la condición personal del otro en su rol de enemigo, como aconteció en los oscuros años setenta, donde el asesinato se justificaría en la perversidad intrínseca de la víctima, tanto fuera un oficial del ejército de ocupación o un capitalista-imperialista, como un subversivo apátrida. En ambos casos la subjetividad personal fue reemplazada por una cosificación funcional que –como en el nazismo– suprimió su categoría plenamente humana.

Esta manipulación encontraría, también en ambos casos, un fundamento religioso, tanto en la invocación de una purificación justiciera del orden divino mancillado por el pecado capitalista como en el mesianismo redentor de una patria aherrojada por el mal absoluto de la ideología atea.

En una obra testimonial del ambiente sórdido de la subcultura *narco*, el escritor Fabio Alonso Salazar, quien llegó a ser alcalde de Medellín, describe claramente esta trasposición de naturaleza religiosa:

La Sagrada Escritura prohíbe matar, yo entiendo que no se debe matar cristianos. Pero aquí no matamos cristianos sino animales. Porque una persona que tenga inteligencia no mata a un trabajador para robarle el sueldito y dejar aguantando hambre una familia. Ni los animales hacen esas maldades. Como cristianos creyentes nos defendimos y nunca me ha remordido la conciencia, a pesar de tanta sangre (Salazar Jaramillo, Fabio, 1990)²².

Otros ejemplos similares aparecen en obras como “La Virgen de los Sicarios”, más tarde llevada al cine (Vallejos, Fernando

²² Dos años después Salazar publicó otro libro sobre las subculturas del narcotráfico y se convirtió en un activista político para combatir la violencia juvenil vinculada al negocio de la drogadicción.

1994) y “Rosario Tijeras” (Franco Ramos, Jorge 1999) donde se da noticia de las balas *rezadas*. La receta manda colocar seis balas en una cacerola previamente calentada hasta el rojo vivo. Después indica espolvorear agua bendita obtenida de la pila de una iglesia. El agua, bendita o no, se vaporiza por el calor. La creencia popular indica que por la gracia de San Judas Tadeo (u otro santo determinado) las balas consagradas darán en el blanco sin fallar y no proporcionarán sufrimientos a la víctima.

En la mentalidad de la nueva delincuencia juvenil protagonizada por las *maras*²³ en el amplio escenario de la región centroamericana e incluso en Canadá, o por los *pibes chorros* en la geografía local, la justicia divina reemplaza a la injusticia humana que caracteriza a una sociedad ilegítima en tanto conformada por un pecado estructural. La injusticia institucionalizada es esgrimida en este caso como una legitimación de la actitud violenta, según aconteció análogamente en el imaginario revolucionario de los sesenta.

En la cumbia villera (Semán, Pablo-Vila, Pablo 2011), emparentada con el *Gangsta Rap* norteamericano²⁴ se reconocen los mismos caracteres exhibidos en México y Colombia por el *narco-corrido*, donde los códigos delictivos son expresados de una manera artística. No es sorprendente comprobar en ellos la inversión del bien y del mal.

Una chanza traviesa de antaño (“Vigilante, barriga picante”) ha trasmutado en una advertencia letal cuando se advierte que en

²³ *Mara* (de *marabunta*: colectivo de hormigas migratorias): pandilla latinoamericana transnacional con ideales de una filosofía común conformada por jóvenes deportados por EEUU a sus países de origen. Como muchos otros adolescentes de su condición, Víctor Vital integraba una banda de delinquentes juveniles. En un enfoque psicoanalítico se ha interpretado que las pandillas reemplazan a las familias (Rincón, Lía -Torregiani (Comp.)2012: 30. Para un tratamiento de las bandas en la realidad local, cfr. el reflexivo ensayo de Néstor Miguez (2008).

²⁴ Subgénero de la subcultura *hip hop* surgido a partir de los ochenta expresivo de la violencia juvenil marginal especialmente entre afroamericanos.

la cumbia villera “El gordo vigilante”, la letra dibuja el fuego purificador de los ángeles exterminadores²⁵:

Se borró, ya no está más
un viejo retirado si el gordo te domina
y ya no chorea más más
andá a delegar en la federal
cuando lo crucemo lo vamo a bajar
quieren que le digan el oficial
era un gordo tranza
que se llevó la plata
que habiamo afanado
y lo vamo a emboscar
y no se va escapar.

El mensaje es bien directo, sin eufemismos. Como corolario, el coro remata (lo digo en sentido literario pero ellos no) con un estribillo nada tranquilizador que busca sonar como una admonición moral:

No te hagas el turro, gordo vigilante
vas a salir con los pies para adelante
No te hagas el turro, gordo vigilante
vas a salir con los pies para adelante
vas a salir con los pies para adelante.

²⁵ La amenaza justiciera de las letras *cumbieras* exhibe similares justificaciones que las invocadas por la saga guerrillera de los setenta que provocó un verdadero cataclismo represivo, primero del gobierno peronista y luego del proceso militar, en el que se produjeron graves violaciones a principios morales fundamentales reconocidos como tales por el derecho de guerra.

El Frente Vital

El caso es conocido. Víctor Manuel Vital, un *pibe chorro* de la Villa San Francisco, de San Fernando, fue ultimado el sábado 6 de febrero de 1999, luego de una violenta persecución por dos móviles policiales. El victimario fue el agente “Paraguayo” Sosa, libre de culpa y cargo pero condenado por el clima social de indignación –durante su entierro se escucharon disparos al aire– que suscitó el episodio con todas las trazas de un asesinato legal.

Al morir, el *Frente* tenía 17 años pero en cierto modo ya era, aunque ladrón de gallinas, un delincuente profesional con cuatro años de prácticas delictivas, todos pequeños robos en los que por cierto no faltaría la nota distribucionista que ejercieron sus antecesores, los bandoleros sociales.

Según sus fieles devotos y como una reedición posmoderna del mito medieval de Robin Hood, el *Frente* robaba a los ricos para dar a los pobres. Esta operación de reparación social por mano propia es una característica típica de la tradición del bandolerismo social, también ejercida por la guerrilla latinoamericana que se inscribe a su vez en la ideología populista.

El robo de un camión lácteo y su reparto entre los humildes (incluso su localización de éstos en un lugar emblemático como una *villa miseria*) recuerda claramente la estrategia iniciática practicada por algunas organizaciones guerrilleras en los sesenta y setenta, donde ciertos operativos caracterizados como expropiación y ejecución popular fueron explicablemente juzgados por la dictadura militar como maniobras delictivas. Sin embargo, la transgresión legal era justificada por los opositores al régimen mediante una razón política.

Este dato propio de la categoría tiene su complejidad problemática, porque une dos contrarios morales: el medio ilícito y el fin (considerado) loable. En una mentalidad bastante difundida hoy,

propia de una sociedad con un alto grado de anomia, que reclama una distribución más justa de los bienes, la contradicción se viste nuevamente de una cierta justificación. La atonía a nivel individual y la anomia a nivel social son vinculadas (junto a otros como la explosión de las expectativas típicas el hiperconsumismo) a la etiología de la sociedad violenta como un factor coadyuvante de la transgresión que cristaliza en el delito urbano (Rolleri, Osvaldo 2006).

En otras palabras, cuando la percepción resulta que el sistema social aparece como injusto (entre otros motivos porque niega lo que promete), los resortes del orden legal pierden legitimidad social y su quiebra deviene algo socialmente admitido. Las “fuerzas del orden” contra cuyas acechanzas se invoca la protección del *Frente*, son a menudo tanto o más corruptas que los delinquentes profesionales.

Del mismo modo, resulta moralmente aprobada por cada vez más amplios estamentos sociales la figura del justiciero que ante la ausencia policial actúa por mano propia, si bien con la tacha de exceso en la proporción de los medios, en defensa tanto individual como social, y mata al ladrón. Existe aquí una paridad de actitudes morales. Ambos, ladrón y ejecutor, rompieron el orden legal por considerarlo injusto.

Está discutido el origen del alias o apodo del joven delincuente, casi un niño, como personaje santificado. Para algunos se debió a su frente amplia, en cambio para otros, sus amigos y admiradores, responde a su temperamento frontal: él siempre *iba al frente*, esto es, afrontaba las situaciones difíciles con entereza o temeridad, según se juzgue.

En Víctor Vital se expresan las notas más típicas del *pibe chorro* conformantes de una realidad trágica constituida por una síntesis letal de consumismo y pobreza estructural, en la que el desempleo de varias generaciones unido a otras condiciones de

orden familiar y social, va fabricando la nueva subcultura perversa de la exclusión, donde la condición de victimario y la de víctima conforman una unidad (Gargarella, Roberto 2010).

La devoción del *Frente Vital* se articula mediante un relato mítico que expresa sensibilidades de la vida cotidiana desoídas por el esquema institucional (Míguez, Néstor 2010: 118 y Rincón, Lía-Torreggiani, Vilma (Comp): 27-31). El adolescente delincuente es al mismo tiempo el San Jorge en lucha contra el Dragón, el restaurador de la justicia original corrompida por el (des)orden judicial establecido.

La sacralización del *Frente* es la consagración utópica de un orden social que no se manifiesta con la consistencia deseada. El *Frente* reúne las condiciones del bandolerismo social: la arbitrariedad y por consiguiente la injusticia de su muerte redime su condición delincuente e irracional, pero él también procura evitar la violencia innecesaria, y está animado de un espíritu justiciero, etc. (Míguez, Daniel 2008: 176 y ss.). El imaginario popular reconstruye en este sentido un nuevo mundo anunciado por el mesías que blande (él, no los policías) la espada de la justicia.

En la configuración del nuevo culto se multiplican los testimonios de favores recibidos y los pedidos invocando la protección contra el mal proveniente de “las fuerzas del orden”. Del mismo modo que en el *narcocorrido*, el nuevo género de la *cumbia villera* que cultivan conjuntos como, primero *Mar Azul* y *Ráfaga* y después *Meta Guacha*, *Damas Gratis* y *Los Pibes Chorros*, expresa la inversión del bien y del mal, pero al mismo tiempo representan núcleos de cuestionamiento al estatuto social (Míguez, Néstor 2008: 234).

No se trata ciertamente tanto de una invención artística, aun de una sensibilidad bizarra o *kistch* de carácter individual, sino más bien de la expresión de una realidad, también construida socialmente, así como de naturaleza previa al estadio comercial que ella recoge en un formato musical.

En la religiosidad popular, como en otras dimensiones humanas, rigen las modas²⁶ y sin duda la del *Frente Vital* también es una moda cultural, del mismo modo que lo fue en el pasado la Difunta Correa (Chertudi, Susana-Newbery, Sara 1978) y más recientemente el Gauchito Gil, el santo que hoy parece suscitar una mayor devoción entre los nuevos fieles de la religiosidad popular argentina, y que como tal viene alcanzando últimamente los índices más altos de popularidad (Ameigeiras, Aldo 2008)²⁷.

Las explicaciones pueden ser variadas y de distinta naturaleza. Su devoción creciente ha sido vinculada –aunque la excede– a la crisis económica como un culto de los desesperados que exhibe un último recurso de salvación a los excluidos del sistema. A él se suman en la actualidad otros nuevos aunque en realidad antiguos cultos como el de San La Muerte²⁸.

¿Una necrolatría posmoderna?

Merece la pena relacionarlos. El *Frente Vital* sería una suerte de Gauchito Gil urbano, en tanto ambos reúnen las condiciones de noble, justo e inocente (Míguez, Daniel 2008: 174/5) y también ambos están asociados al robo y al asesinato, pero San La Muerte es otro de los nuevos dioses de la constelación politeísta también vinculado al culto de los jóvenes marginales. Una semblanza bio-

²⁶ Un santo de moda en la ortodoxia católica es hoy San Expedito (cuya dudosa legitimidad es tolerada por el culto oficial), así como hace unos años lo fue la *Virgen Desatanudos*, a la que supersticiosamente se prefiere nombrarla como “la Virgen que desata los nudos” para no mencionar la palabra “Satán” en la advocación.

²⁷ Una biografía “autorizada” del Gauchito puede leerse en la semblanza de Tránsito Galarza (1999). Míguez traza un cuadro comparativo entre el “Frente” y el “Gauchito” (2008:171).

²⁸ Si bien el desarrollo que está teniendo este culto en la actualidad podría vincularse al que tiene el satanismo a partir de los años sesenta, en realidad constituyen dos fenómenos claramente diferenciados quizás identificados en una común actitud de manipulación del mal (Sánchez Nogaes, José Luis, 1997: 425-472).

gráfica del Gauchito le adjudica un protagonismo central como su protector, dedicándole un capítulo (Galarza, Tránsito 1999: 107)²⁹. La devoción al *Frente* por su parte está conectada a la práctica del *umbanda* (Míguez, Daniel 2008:181).

Uno en el escenario rural y otro en el suburbano, en ambos se dan las mismas notas de protección de los pobres que se inscriben en sentido lato en un mismo mesianismo social que los identifica. Ambos representan así para sus devotos un ideal de redención: son los mesías de los dominados (Solano Rossi, Luiz Alexandre 2005).

La obra de René Girard (1986, 1995, 2011) ha mostrado elocuentemente cómo el horizonte ideológico de la cultura contemporánea –que Habermas califica de postsecular– está contruido en torno a la centralidad del concepto de víctima (de las injusticias sociales del capitalismo, por ejemplo) que se inscribe en la trama misma de la tradición judeocristiana. La inocencia de la víctima –el justo inocente– se encuentra presente en la centralidad del mito, mediante el cual la comunidad violenta descarga su fuerza bruta o irracional sobre algo o alguien a quien considera culpable, a través de cuya expulsión restablece el orden social mediante un proceso de sacralización.

Al revisar la iconografía del conjunto musical *Los Pibes Chorros* llama la atención el recurso a representaciones de la muerte, con su típica tradicional imagen de una calavera y esqueleto cubiertos por una sábana que esgrime una guadaña en forma amenazante, de una manera que podría calificarse de constante e incluso de obsesiva, y se trata siempre de una muerte trágica o tenebrosa en la que no faltan las referencias religiosas.

Una novedad de esta representación consiste en que aquí aparece con gestos que buscan crear un clima de amedrentamiento

²⁹ La posesión de una imagen de San La Muerte (que puede estar hecha de huesos humanos) brinda –según esta creencia religiosa– la virtud de la invulnerabilidad.

colectivo ciertamente *kistch*, en efecto, pero básicamente inspirado en el miedo o en el terror. Una imagen de Jesucristo con rostro enflaquecido y ajado, naturalmente con un *look* bien cumbiero y tumbero e incluso con la típica mirada vidriosa del *fumado*, completa este cuadro.

El culto de Santa Muerte o Santísima Muerte o Niña Blanca, o como es más conocido, San La Muerte, forma parte de los viejos nuevos estilos religiosos caracterizados porque sus fieles invocan a la divinidad para conseguir el mal³⁰, como en el caso del *Frente Vital* (Giménez, Alejandra 2010). Es practicado actualmente no solamente por delincuentes sino también y de manera oficial por la Iglesia Católica Tradicional Mexicana-Estadounidense, de corte integrista.

En México el culto a la muerte exhibe un origen prehispánico y su naturaleza es sincretista, y se puede decir que hoy ya integra la llamada *narcocultura*. En la Argentina también se reconocen sus antecedentes en la religión de la etnia guaraní cuyo origen corresponde a la actual Mesopotamia y de hecho su centro radica actualmente en la provincia mesopotámica de Entre Ríos, aunque ya tiene alcance nacional. Algunos soldados correntinos (como Entre Ríos, Corrientes es antigua tierra guaraníca) llevaron conjuros de San La Muerte a la guerra de Malvinas, que la nación libró como una epopeya histórica en 1982. Según la leyenda, el Gauchito Gil habría sido devoto del Señor de la Buena Muerte, una advocación propia del catolicismo tradicional de influencia cultural hispánica³¹.

³⁰ Una jaculatoria de este culto es: "Señor de la Muerte, muerte a mi enemigo". (Coluccio, Félix, 1990: 395).

³¹ Debe diferenciarse el culto a San La Muerte del culto al Señor de la Buena Muerte, de raigambre ortodoxamente católica, así como del culto a los muertos en el que se reconocen antiquísimas tradiciones que refieren a los comienzos de la humanidad. En la era postsecular donde se registra un *revival* de antiguos cultos precristianos, la constelación *New Age* expresa correlativamente un renacimiento del interés por la muerte, que adquiere en ella un nuevo sentido mediante la reencarnación. La creciente popularidad que ha adquirido en los últimos años el *Bardo Thodol* o el *Libro Tibetano de los Muertos* así parece certificarlo (Thomas, Louis-Vincent 1991: 75 y 139 y ss.).

En la subcultura *tumbera*, la representación de la muerte en estatuillas, imágenes y en tatuajes resulta un paisaje habitual, adjudicándosele propiedades mágicas como la invulnerabilidad, un recurso frecuente en las más diversas culturas (Coluccio, Félix 2001: 157-163). Este resorte moral ha sido usado con frecuencia, especialmente en situaciones de peligro como el de los soldados en la guerra, según lo muestra el citado ejemplo de Malvinas. Los cultos satánicos (en los que san la muerte no necesariamente se inscribe, aunque puedan encontrarse conexiones entre ambos en la praxis religiosa actual) son muy antiguos en la historia de las religiones, pero han conocido una verdadera floración en la segunda mitad del siglo pasado, vinculada al renacimiento del ocultismo.

Mal y bien de la identidad inocente

En el segmento de los delincuentes y específicamente en el de los “sujetos” (palabra descalificante cara al *argot* policial) que viven en el sistema carcelario, la religión sigue teniendo una función terapéutica igual que en cualquier persona, puesto que los pecadores no están excluidos de la comunidad de los fieles aunque la hayan roto, pero la relación con lo sagrado ejerce en ellos un influjo especial debido a su situación personal de alta precariedad. Si a esta circunstancia se une la propia de la condición social, el recurso a una instancia más alta de salvación no es difícil de prever.

En los sesenta, el pintor Antonio Berni hizo popular como *leit motiv* de su estética la representación de Juanito Laguna, un chico villero, que en su ingenuidad y candor parece un angelito frente a la desgarrante realidad del *paco*, los crímenes y las violaciones de los *pibes chorros*. Las cosas están cambiando y no sólo en la villa.

Renata Medina, el personaje encarnado por la actriz Juanita Viale en *Malparida*, una telenovela de gran suceso en la Argentina en el comienzo del nuevo siglo veintiuno, reeditada en Colombia, asumió la síntesis de la maldad en el camino de su abuela Gracia Herrera, siendo ambas devotas de San La Muerte. Su devoción cínica y perversa refleja como un espejo una realidad que ha dejado de ser un patrimonio de marginados, y de la que el *Frente Vital* constituye su último emergente.

Las nuevas devociones populares como la del Gauchito Gil, El *Frente Vital* y especialmente San La Muerte (los santos de moda en la intersección de dos siglos) representan así una verdad ambigua: una idéntica búsqueda de auxilio de los desesperados, de los que no tienen nada que perder ni a quien recurrir porque se han agotado todas las instancias, pero al mismo tiempo revela también la sociedad anómica donde no están claros –no ya los límites del bien y el mal–, sino los conceptos mismos del bien y del mal, un nihilismo posmoderno donde está desapareciendo la santidad que hasta hace poco todavía conservaban las instituciones. Un evidente llamado de la realidad cuya luz roja resulta indicativa de que algo está crujiendo en los fundamentos mismos de nuestra cultura global.

Bibliografía

- Malverde ya tiene su capilla en Facebook*. <http://www.cnnexpansion.com/tecnologia/2009/12/30/malverde-ya-tiene-su-capilla-en-facebook>. Consultado el 25-XII.12.
- Alarcón, Cristian. 2010. *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*. Bs. As.: Norma.
- Ameigeiras, Aldo Rubén. 2000. “Religiosidad popular, trama sociocultural y pobreza en el contexto urbano”, en *Pobres, pobreza y exclusión social*. Bs. As.: CEIL-Conicet.
- Ídem. 2008. *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Bs.As.: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ídem. 2009. *Religiones Pop. Caras y Caretas*, 2233.
- Aparicio, Julio. 2012. *Sociedad y delito*, Bs.As.: Lumen-Humanitas.
- Barceló, José Luis. 1976. *Magia negra en el siglo XX*, Barcelona: Planeta.
- Bartalota, Diego - Provitilo, Pablo. 2012. “Dios es de Racing, el diablo no”. *Colonia Vela*, junio-julio, 13-14.
- Benedicto XVI, 2005. *Deus Caritas Est*, primera parte. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Bosca, Roberto. 1994. “Gilda, el angel de la bailanta. Reflexiones sobre los cultos populares y del *star system* en la Argentina”, en *Scripta Ethnológica* Vol. XX , 85-94.

- Botas, Olga Fernández Latour de. 2024. *¡Achalay mi Virgen! María en el folklore argentino*, Educa, Bs. As.
- Briancesco, Eduardo. 1973. “Religiosidad popular y pastoral popular”, en *Criterio* número extraordinario de navidad: 697-703.
- Campbell, Joseph. 1949. *The Hero With a Thousand Faces*, New York: Bollingen Foundation Inc. Trad cast: 1999. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México: FCE.
- Cecchini, Daniel, “A cada santo una vela”, en *Caras y Carretas*, citada.
- Cerbino, Mauro. 2011. *El lugar de la violencia. Perspectivas críticas sobre pandillerismo juvenil*. Quito: Flacso-Santillana.
- Coluccio, Félix, 1990. *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*, 3ª ed, Bs.As., Corregidor.
- Ídem, 2001. *Devociones Populares argentinas y americanas*, Bs. As., Corregidor.
- De la Torre, Francisco Javier. 2004. *Derribar las fronteras*, Madrid: Universidad de Comillas-Desclee de Brouwer.
- Di Stefano, Italo. “Impresiones sobre la religiosidad en la cultura popular”, en *Criterio*, citado.
- Fernández Latour de Botas. 2014. *¡Achalay mi Virgen!. María en el folklore argentino*. Bs.As.: Educa.
- Franco Ramos, Jorge. 1999. *Rosario Tijeras*. Bogotá: Plaza & Janés.
- Frigerio, Alejandro. 2012. “A la espera de un mundo mejor”, en Suplemento Ñ, *Clarín*, 7-XII.

- Galarza, Tránsito. 1999. *Los poderes del gauchito Gil. Nuestro primer santo telúrico*. Bs. As.: Libro Latino.
- Galeria, Cecilia-López Fidanza, Juan. 2012. ¡Oh, esqueleto milagroso! El culto a San La Muerte en Buenos Aires, Ponencia en el IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder, Bs. As.
- García Canclini, Néstor. 1999. *La globalización imaginada*, Bs. As.: Paidós.
- Gargarella, Roberto. 2010. *De la injusticia penal a la justicia social*, Bs. As., Siglo del Hombre Editores.
- Garma, Carlos. 2012. *Represión del culto de la Santa muerte en México*, en Seca Isa Forum of Sociology, Justicia social y democratización, agosto 4, Bs. As. En el sitio de internet <http://isaconf.confex.com/isaconf/forum2012/webprogram/Paper22025.html> Consultado el 1.XII.12.
- Giménez, Alejandra. Noviembre 2010 - febrero 2011. “‘Te elijo porque en vos me veo reflejado’. Los santos populares en la Argentina”, en *Especulo*, Revista de Estudios Literarios, Universidad Complutense de Madrid, número 46, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/santopop.html>. Consultado el 15.XI.12.
- Girard, René-Vattimo, Gianni, 2006. *Verità o fede debole?* Pie Vittorio e Associati, Tanseuropa, Massa. Trad. cast.: 2011 *¿Verdad o fe débil? Diálogo entre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós.
- Ídem. 1972. *La violence et le sacré*. París: Editions Bernard Grasset. Trad. cast.: 1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Ídem. 1982. *Le bouc émissaire*. Trad. cast.: 1986. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

- Guerra Gómez, Manuel. 2001. *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid: BAC.
- Ídem. 2003. *Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía*. Pamplona: Eunsa.
- Habermas, Jürgen et al. 2011. *The Power of Religion in the Public Square*. Trad. cast: *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta.
- Hart, David Montgomery. 2006. *Bandidismo en el Islam. Estudios de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*, Barcelona: Anthropos.
- Hobsbawm, Eric. *Primitive Rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries* (1959) y *Bandits* (1969). Ambos poseen traducción al castellano.
- Lafaye, Jacques. 1974. *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*, Gallimard, París, trad. cast.: 1985. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México: FCE.
- Le Gorlois, Tamara. 2012. *Nuevas devociones populares*, Bs. As.: Ediciones B.
- Lojo, María Rosa. 2007. *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos*, Bs. As: Sudamericana.
- Lynch, John. 2012. *New Worlds. A religious history of Latin América*, trad. cast.: *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Bs. As.: Crítica.
- Martin, Eloísa. 1997. *La Virgen de Luján; el milagro de una identidad nacional católica*, Ponencia presentada en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica: Religión e Identidad, Bs. As., 11-14-XI.

- Ídem. 2002. *La Virgen en dos países: apariciones marianas en la Argentina y el Brasil*, en el sitio de internet <http://www.dios.com.ar/notas1/creencias/cultos>.
- Ídem. 2007. “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en: Carozzi, María Julia I-Ceriani Cernadas, César (Coord), *Ciencias sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Bs. As: Biblos, 61-86.
- Míguez, Daniel. 2010. *Los Pibes chorros. Estigma y marginación*, Bs. As.: Capital Intelectual.
- Ídem. 2008. *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Bs. As.: Biblos
- Ídem. 2012. “Canonizaciones y moralidades en contextos de cultura urbana. Las lógicas del orden y de la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX”, en *Cultura y Religión*, VI,1, junio, especialmente págs. 257 y ss. en <http://www.revistaculturayreligion.cl>. Consultado el 15-XI-12.
- Montenegro, Silvia-Renold, Juan. 2007, *El fenómeno religioso. Diversidad y vigencia de la fe*, Bs. As.: Capital Intelectual, 35-37.
- Prothero, Stephen. 2003. *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Quarracino, Antonio. 1973. “Religiosidad popular y cultura popular. Aproximaciones”, en *Criterio*, Número extraordinario de Navidad citado.
- Rincon, Lía-Torregiani, Vilma (Comp.). 2012. *Mitos argentinos. Para conocernos mejor*, Bs. As.: Lugar.
- Roigé, Mariana. 2011. *Niñez, Marginalidad y políticas públicas*, Bs. As.: Araucaria.

- Rolleri, Osvaldo. 2006. *Delito urbano. La degradación social y sus consecuencias*. Bs. As.: Grito Sagrado.
- Rossano, Mario. 2011. *La construcción del héroe y del antagonista a través de las imágenes: Garibaldi y los bandoleros del sur de Italia 1861-2011*, en “Quaderns-e” 16 (1-2) 189-200.
- Rubiano, Néstor. 2012. *Más allá de la frontera...Vairoleto. Historia y leyenda de un bandolero*. Bs. As.: Corregidor.
- Saidon, Alejandra. 2011. *Santos rutereros*, Bs. As.: Tusquets.
- Salas, Andrés Alberto. 2012. “El Gauchito Gil: ¿mito o devoción local?”, en *Todo es Historia*, 537, abril, 6-16.
- Salazar Jaramillo, Fabio Alonso. 1990. *No nacimos pa’ semilla*, Bogotá: Cinep.
- Sánchez Nogales, José Luis. 1997. *La nostalgia del eterno. Sectas y religión alternativa*, Madrid: CCS.
- San José Prisco, José. 2008. “La religiosidad popular, aspectos antropológicos, pastorales y canónicos”, en *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al presbítero Nelson Dellaferrera*, T II, Buenos Aires: Facultad de Derecho Canónico, Universidad Católica Argentina.
- Sarlo, Beatriz. 2008. *El día en que San Cayetano atiende en la vereda*, en “Clarín”, 10 de agosto.
- Scannone, Juan Carlos. 2000. *Evangelización, cultura y teología*, Bs. As.: Guadalupe.
- Scarponetti, Patricia-Mariana Sánchez. 2011. “Control social, violencias y delitos. Aproximaciones a las injusticias del orden, su administración y políticas”, en González, Manuela-Lista, Carlos (Coord.), *Sociología jurídica en Argentina. Tendencias y perspectivas*, Bs.As.: Eudeba, 144-194.

- Semán, Pablo. 2004. *La religiosidad popular, Creencias y vida cotidiana*, Bs. As.: Capital Intelectual.
- Semán, Pablo-Vila, Pablo. 2011. *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica*, Bs. As.: Gorla.
- Solano Rossi, Luiz Alexandre. 2005. *Mesianismo y modernidad. Repensando el mesianismo a partir de las víctimas*. Bs. As.: San Pablo.
- Soneira, Abelardo Jorge *et al*. 1996. *Sociología de la religión*. Bs.As.: Docencia-Hernandarias.
- Tarantio, Pablo, “A rezar que se acaba el mundo” en *Caras y Caretas*, citada.
- Thomas, Louis-Vincent. 1991. *La mort*. Presses Universitaires de France. Trad. cast. *La muerte*, Barcelona: Paidós.
- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*, Cornwall: The University of Chicago Press.
- Vallejo, Fernando. 2004. *La Virgen de los Sicarios* . Bogotá: Alfaguara.
- Weber, Max. 1984. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, México: FCE, 2^a ed. en español, 7^a reed.
- Wynarczyk, Hilario. 2009. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*, Bs. As.: Universidad Nacional de San Martín.
- Ibídem, *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2010)*, Bs. As.: Instituto Di Tella-Siglo Veintiuno.
- Zanazzi, Elvio.2012. *Me dicen Mate Cosido*, Bs. As.: Sudestada.

