

AIBR

REVISTA
DE ANTROPOLOGÍA
IBEROAMERICANA

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* publicada por un organismo no estatal?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial? Cada euro que genera AIBR se utiliza íntegramente en el fomento de la Antropología, no en el pago de dividendos a inversores privados.

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 9
Número 2
Mayo - Agosto 2014
Pp. 115 - 140

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina:

Santa muerte, muertos milagrosos y muertos
adoptados.

Juan Antonio Flores Martos
Universidad de Castilla-La Mancha

Recepción: 21.03.2014
Aceptación: 11.07.2014

DOI: DOI: 10.11156/aibr.090202

RESUMEN:

Exploro etnográficamente unos imaginarios en sociedades latinoamericanas donde la muerte tiene un protagonismo y agencia relevante y su conexión con unas figuras y cultos emergentes que pretenden encarnarla como un bien y patrimonio propio. A partir de la Santa Muerte en México, se establece un contraste comparativo con los procesos de patrimonialización cultural de la muerte en otras sociedades americanas: manufactura de muertos milagrosos –santos populares– en cementerios, y procesos de elección y de «adopción» de muertos anónimos víctimas de la violencia en Colombia –los llamados muertos NN–. Estos cultos emergentes se conectan con la experiencia de sus practicantes de tomar el control de sus vidas en un precario estado de vulnerabilidad social, desamparados de instituciones estatales y estructuras oficiales. Unos «muertos vivientes» que disfrutaban de buena salud.

PALABRAS CLAVE:

Patrimonio cultural, cultos emergentes, violencias, Santa Muerte, muertos milagrosos.

**EMERGING ICONOGRAPHIES AND PATRIMONIZED DEATHS IN LATIN AMERICA:
HOLY DEAD, MIRACULOUS DEAD AND ADOPTED DEAD.**

ABSTRACT:

Ethnographically, I explore imaginaries in Latin American societies where death has a role and relevant agency; as well as its connection to some figures and emerging cults that claim to embody death as a self possession and heritage. From the Santa Muerte in Mexico, I will make a comparison to the processes of cultural patrimonialization of the death in other American societies. I focus the manufacture of miraculous dead –folk saints– in cemeteries, and the processes of “adoption” of Colombia’s violence victims of unknown dead citizens –called dead NNs–. These emerging cults connected with the experience of its practitioners to take control of their lives in a precarious state of social vulnerability, homeless state institutions and formal structures. These are considered as “walking dead” who enjoy a very good health.

KEY WORDS:

Cultural heritage, emerging cults, violence, Holy Death, miraculous dead.

«No puedo seguir hablando de Dios, de la vida, cuando apesta a muerte.»

Con estas palabras, Gregorio López, uno de los vicarios de la Catedral de Apatzingan (Michoacán, México) expresaba el hartazgo y desmotivación ante la experiencia cotidiana de vivir entre el horror y la violencia, en un territorio ocupado por el cártel del narcotráfico de los Caballeros Templarios (Chouza, 2014). En una cotidianeidad que «apesta a muerte» para millones de personas en las sociedades latinoamericanas, pareciera que es difícil apostarle y pensar en la vida ante el omnímodo poder y la presencia de la muerte en unos territorios atravesados por el sufrimiento de muertos y vivos.

En los últimos diez años, hemos asistido a un cada vez mayor protagonismo y visibilidad en las ciudades, campos y cementerios de América Latina de diversas figuras que condensan y encarnan en modo vario a la muerte como agente con poderes para intervenir en la realidad cotidiana de los vivos. Se trata de la emergencia de figuras no oficiales, no reconocidas por el Vaticano, que aparentan expandir el panteón del catolicismo popular latinoamericano y con las que las gentes que acuden a solicitar su favor exploran nuevos tratos, contratos e intercambios. Este artículo pretende realizar una primera aproximación y análisis comparativo a estas iconografías emergentes de la muerte, atendiendo de modo privilegiado a los procesos de patrimonialización popular implicados en el desarrollo de estos cultos.

En las siguientes páginas me interesa exponer una indagación etnográfica y esbozo comparativo sobre este campo particular en las sociedades americanas. Centrándome inicialmente en los usos de los símbolos relativos a la Santa Muerte y al Día de Muertos en México, se establecerá un contraste con los procesos de patrimonialización cultural de la muerte en otros territorios de América Latina. Fundamentalmente, los referentes etnográficos que aludiré para esta tarea, serán los procesos de manufactura de muertos milagrosos o santos populares en cementerios de países americanos como Venezuela, Colombia, Perú, Brasil, Chile, Cuba o Argentina. Finalizaré esta comparación con una clase particular de muertos –los muertos NN colombianos–, y cómo en alguna localidad de Colombia se están produciendo procesos de «adopción» y apropiación de estos restos de cadáveres no identificados, y su conversión en muertos milagrosos.

Además de presentar una síntesis de las conclusiones de mis trabajos previos sobre este campo¹, me interesa avanzar y conectar estos casos

1. (Flores, 2007, 2008 y 2009). Sobre todo han sido los cursos y seminarios que he impartido entre los años 2008 y 2013 en Xalapa y Mérida, Perugia, Sevilla, Bolonia y Lis-

analizados con otros que forman parte de corrientes evidentes de patrimonialización de la muerte en distintas sociedades de América Latina², centrándome de modo preferente en los énfasis rituales y míticos, en los modos «espontáneos» –y exitosos– de santificación popular y creación de muertos milagrosos en cementerios. Sobre el término de «emergente» para caracterizar estas figuras, estos complejos rituales y cultos de América Latina, soy deudor del trabajo de Manuel Marzal (2002). Él fue el primero en acuñar el concepto «culto emergente» o «cultos autóctonos emergentes» (Marzal, 2002: 551) para caracterizar unas expresiones de amplio calado popular que compartían rasgos del catolicismo popular, y a las que los científicos sociales no estábamos prestando demasiada atención.

El lector comprobará que en vez de utilizar los términos de «fiel», «devoto» o «creyente», se ha preferido el término «solicitante» para calificar a los practicantes rituales de los diversos cultos analizados en estas páginas. Entiendo que resulta más preciso y descriptivo que los usados habitualmente. Pone en primer plano la demanda y la relación e intercambios pragmáticos establecidos con la muerte o los muertos en cuestión. Hablando de la comunicación e intercambio ritual de las gentes con «santos populares» establecida en sus tumbas de los cementerios de Bogotá, Losonczy señalaba que:

La diferencia entre las nociones de *fiel* y *solicitante* señala la separación entre una perspectiva centrada en la salvación para el más allá, y una actitud religiosa de recurso hacia entidades sobrenaturales, en torno a problemas existenciales y cotidianos. Esta diferencia constituye la línea divisoria entre una religiosidad *teológica* y una más popular, en contradicción con parte del dogma católico. Por ello, el uso de la noción de *solicitante* reemplaza el de las nociones de *fiel* y *devoto* (Losonczy, 2001: 11 n. 4).

En las siguientes páginas pretendo explorar vías que parecen apuntarnos a un nuevo orden simbólico y estético, pero también a la ampliación y transformación del panteón de poderes místicos en estas socie-

boa, los que me han permitido profundizar e intercambiar con investigadores mis ideas y líneas de análisis sobre este tema. Este trabajo ha contado con la financiación del proyecto I+D (HAR2011-25988) Los pueblos indígenas y la Modernidad en América Latina (2012-2014).

2. No existen demasiadas obras antropológicas con una ambición de conjunto –ni teórica, ni etnográfica– para el estudio de la muerte en América Latina. Véanse los trabajos de Cipolletti y Langdon (1992), Ciudad, Ruz e Iglesias (2003), Flores y Abad (2007), Hidalgo (2011), y por su particular valor, la monografías de Calavia (1996) y Scheper-Hughes (1997).

dades que comparten un sustrato de catolicismo popular. Ante lo que parecen ser cultos e iconografías emergentes que tematizan y explotan a la muerte como un recurso propio, conviene ir afinando nuestros análisis y propuestas teóricas³.

Aunque mi interés aquí será fundamentalmente el patrimonio cultural inmaterial, utilizo una definición de patrimonio cultural de Hernández (2008: 7) que enfatiza su carácter de proceso de construcción y negociación selectiva de valores, conectado estrechamente con las estructuras de poder y del mercado, en un contexto de modernidad. La figura con la que se puede caracterizar la cualidad limitada y paradójica del patrimonio cultural, es la del zombi o muerto viviente de la modernidad; en palabras de Hernández:

Como todos sabemos, los zombis son híbridos de muertos y vivos, seres que murieron pero no del todo, manteniéndose en el ambiguo territorio de la vida catatónica, de la muerte a medias. El patrimonio cultural se comporta como un zombi, que puede gozar de mejor o peor salud, pero cuya energía es producto de una vida insuflada desde el presente por parte de unas instancias vivas a las que, por varios motivos, interesa rescatar fragmentos del pasado. El zombi patrimonial, producto híbrido tan hijo de la modernidad como el monstruo prometeico de Frankenstein, goza, pues, de una vida artificial. Se trata de una vida conectada a la máquina de las urgencias del presente, una máquina moderna que con diversos dispositivos administrativos, económicos y técnicos extrae del zombi patrimonial ricos fluidos en forma de legitimación político-identitaria y mercancía potencialmente explotable, pero al que por otro lado debe inyectarle regularmente líquidos vitales, burocrática y racionalmente administrados, para mantener al zombi con aliento (Hernández, 2008: 34).

Se puede entender la patrimonialización de la cultura como un nuevo culto al pasado, articulado en rituales patrimonializadores y en una producción de sentido ligada tanto a la memoria como al recuerdo (Hernández, 2008: 32). Estamos ante un campo capital en la producción de sentido en las sociedades contemporáneas, el terreno de la Memoria que ha sido abordada inclusive como una suerte de religión civil global –el pasado

3. Para enfrenar este reto teórico ante lo emergente, así explicaban el sentido de un simposio titulado Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión sus coordinadores: «retomar el interés de la antropología por aquel “malestar simbólico” que anticipa Freud y postularan Mary Douglas o Marc Augé, reflexionando sobre el sentido cultural y político de las religiones emergentes y acercando nuestra disciplina al análisis de sus nuevas manifestaciones e interpretaciones» (Cornejo, Cantón y Llera, 2008:13).

patrimonializado se transforma en objeto de culto moderno (Hernández, 2008: 32)–, y donde se están produciendo probablemente algunos de los debates más interesantes no solo en América Latina, sino en el resto del mundo.

Me interesa estudiar procesos de patrimonialización cultural no oficiales, no dirigidos por el discurso experto o político. Me centraré fundamentalmente en rituales y cultos patrimonializadores de la muerte no dirigidos ni planificados «desde arriba» o institucionalmente, sino surgidos en buena medida «desde abajo» con protagonismo de las capas populares.

Desde la Antropología y otras disciplinas adyacentes, contamos con pocos estudios y análisis críticos sobre los procesos de invención interesada y legitimación del patrimonio cultural⁴, y en particular de las declaraciones de la UNESCO de Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Se aclara al lector que ante ello, nos posicionamos en este texto desde una perspectiva crítica.

1. La Santa Muerte y el Día de Muertos en México

En el caso de la Santa Muerte nos hallamos ante un culto que supone uno de los aportes mexicanos más notables al banco imaginario espiritual y simbólico globalizado (Flores, 2007 y 2008). Se trata de un culto y práctica ritual muy moderna, emergente y de reciente desarrollo en México. La experiencia cotidiana de precarización de la vida –crisis socioeconómica, violencias e inseguridad ciudadana– entre las gentes mexicanas urbanas, y en especial del Distrito Federal, sobre todo durante la década crítica de los 90 del pasado siglo, parece haber tenido como correspondencia en este mismo período de tiempo, este proceso acelerado de lo que podemos denominar «santificación de la muerte». Nos encontramos también ante una santa «canonizada» o santificada popularmente, pero en absoluto reconocida como tal por la Iglesia católica, a la que combate con intensidad

4. Véanse los trabajos de Flores (2009), Villaseñor y Zolla (2012), Fernández (2013) y Dosal (2014). En este sentido son reveladoras las palabras de Villaseñor y Zolla: «La noción de patrimonio cultural inmaterial ha sido recibida de manera entusiasta por los Estados miembros de la UNESCO, entre ellos México. Sin embargo, existen muy pocos análisis críticos sobre los diversos fenómenos sociales, económicos y políticos detrás de la patrimonialización de las prácticas culturales. La nueva conceptualización del patrimonio por parte de las instituciones culturales está heredando los vicios de la conceptualización tradicional, entre los que se encuentra la visión esencialista del patrimonio, la apropiación material y simbólica de éste por parte de los grupos hegemónicos, el énfasis en lo grandioso y espectacular, y la búsqueda por la conservación de la autenticidad, definida ésta desde ópticas externas a las de los sujetos que construyen dicho patrimonio» (Villaseñor y Zolla, 2012: 75).

a nivel institucional y mediático en México.

Las primeras evidencias de la existencia de la Santa Muerte datan de los primeros años 60 del pasado siglo XX⁵, de un modo minoritario y casi familiar, en el mercado de Tepito de Ciudad de México, donde una familia (la de la doña Enriqueta Romero) atendía, en la intimidad primero, un altar dedicado a esta imagen. Este altar no será sacado a la calle y expuesto a la mirada pública hasta 2001, según la propia doña Enriqueta, pionera en esta acción. En los años 90 del pasado siglo, sobre todo en su primera mitad, en un período de intensa crisis social, económica, política y con un auge extremo y nunca contemplado de la inseguridad y de las violencias cotidianas en el Distrito Federal, es cuando el culto a la Santa Muerte «sale» de esos altares y rezos privados, y toma con sus imágenes y objetos el ámbito de lo público: mercados, calles, cuerpos (en tatuajes, camisetas y prendas adornadas con el *merchandising* de la santa), medios de comunicación e industrias culturales, sobre todo en la capital, pero expandiéndose rápidamente a otras grandes ciudades mexicanas, y a los territorios urbanos y pasos migratorios en la frontera con EEUU. Se ha convertido en un culto de frontera para los migrantes, en competencia con la Virgen de Guadalupe y Juan Soldado.

Sin intentar establecer una correlación de causa y efecto entre la realidad de las muertes violentas y la emergencia y extensión de la figura de la Santa Muerte y su devoción entre amplias capas de población en México, sí resulta muy llamativo el contexto político-social y vital que ha experimentado este país en los últimos años, los mismos en que el culto a la Santa Muerte se ha extendido no solo dentro del territorio de la República, sino también más allá de la frontera con EEUU. Dicho de otro modo, existe una cohabitación estrecha entre el aumento de las muertes violentas y el auge de la Santa Muerte en México.

A pesar de la escasez y ocultamiento de los datos disponibles sobre los asesinados y desaparecidos forzosos, podemos realizar una aproximación tentativa a esta realidad desde el informe *La Seguridad Pública en México de 2006 a 2012* que la organización México Unido contra la Delincuencia (2013) ha publicado a partir del registro y análisis de diversas fuentes oficiales del gobierno mexicano. Para el sexenio de 2006 a 2012, en el que el gobierno anterior lideró la llamada «Guerra al Narcotráfico», hay una estimación de más de 114.000 personas asesinadas (homicidios dolosos) según los datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, y de más de 26.000 desaparecidos forzosos, según datos de la Secretaría de Gobernación (SEGOB), lo que

5. En la novela *Los hijos de Sánchez*, Oscar Lewis (1964: 306) hablando de las mujeres dice: «cuando los maridos andan de enamorados, se le reza a la Santa Muerte».

hacen un total de más de 141.000 personas que han experimentado la muerte física –o social– de modo violento, siendo estas en un buen número consideradas oficialmente como «daños colaterales» de la guerra contra el narcotráfico en suelo mexicano.

Es importante precisar que no nos encontramos ante una reliquia prehispánica, o una «supervivencia colonial» –aunque son estas las teorías que han sido más defendidas en la última década desde las publicaciones menos académicas y sin apoyatura etnográfica–, sino ante la manufactura popular y mediática de una creencia y complejo ritual en efervescencia que experimenta en la actualidad diferentes líneas y procesos de transformación.

En los últimos años se ha ido paliando la indigencia etnográfica y teórica que ha existido sobre el culto. Solo contamos con dos libros sólidos sobre el culto, el de Chesnut (2013), y el que hasta ahora sigue siendo la obra de mayor calado etnográfico y teórico, si bien centrada en el barrio de Tepito y algunos altares de colonias populares de México D.F., la tesis de maestría de Perla Frago (2007). Otros artículos y trabajos de alcance más limitado pero con aportes y líneas de interés son los de Roush (2012), Frago (2011), y de modo especial el texto de Huffschmid (2012).

Los principales rasgos de este complejo de gran éxito y expansión en México –como identifiqué en un trabajo anterior (Flores, 2008: 59-63)–, lo perfilan como un culto:

- a) individualista, accesible, utilitario (no necesita de especialistas o mediadores rituales);
- b) con lógica mercantil (aflora en el barrio-mercado de Tepito);
- c) mestizo, marginal, popular y de clase media;
- d) «protector», pragmático;
- e) católico y «canibal»⁶ (altamente hibridado);
- f) transnacional, virtual;
- g) urbano, y cada vez más rural/indígena.

6. No se trata de un culto sincrético, y sí «canibal», devorador de elementos estéticos, plásticos y sentidos de otras tradiciones y procedencias, que se juxtaponen sin experimentar una fusión –y sí en ocasiones una confusión, inclusive en la lógica nativa del culto–. Se trata de una devoción inserta en el campo plural del catolicismo popular mexicano, y al mismo tiempo es un culto hibridado y fagocitador de otras agencias y perfiles simbólicos. Podemos considerar a la Santísima Muerte como una mutación más del amplio y polimórfico panteón de figuras poderosas del catolicismo, de su santoral, sistema de creencias y rituales, y entrever su importancia como un ejercicio más de su flexibilidad ante los nuevos tiempos, las nuevas realidades vivenciales de sus fieles (Flores, 2008: 61-62).

Contra la opinión más extendida, el perfil mayoritario de «solicitantes» de la Santa Muerte no es el de narcotraficantes, delincuentes, presos y prostitutas, sino que se corresponde con el de grupos que muestran un estado de vulnerabilidad social y viven una modernidad «irregular», utilizando este culto para enfrentarla desde una posición estructural endeble (Fragoso, 2007: 45). Gente común, que experimenta un sufrimiento o trauma social, que cada vez se siente más abandonada –por el Estado, por la Iglesia oficial–, y donde los comerciantes y vendedores informales son personas que condensan un perfil cada vez más mayoritario en el culto, como identificaba Fragoso (2007: 53) y detalla Huffschmid:

Y los traumatados ya no son solamente los más visiblemente excluidos de los mundos de la legalidad y formalidad, habitantes de los submundos urbanos como sexoservidores, travestis o consumidores o vendedores de sustancias ilegales. También entran en este espacio temporal cada vez más hombres y mujeres ‘comunes’, vecinos y comerciantes, adolescentes y ancianos, pertenecientes a las clases vulnerables y vulneradas, que después de haber pasado por múltiples abandonos están necesitados de nuevos horizontes de pertenencia y sentido (Huffschmid, 2012: 105-106).

Esos solicitantes, por mi experiencia en el Puerto de Veracruz (2007 y 2008) y como registra Fragoso (2011: 12), son en su mayoría católicos. Si bien su catolicismo se encuentra abierto a nuevas búsquedas y experiencias: «Somos católicos, pero de otro modo», le explicaba una devota de la Santa Muerte a Huffschmid (2012: 103). También son practicantes de lo que Fragoso califica de «multirreligiosidad», cuando se vinculan a cultos y rituales en auge en el D.F. como son la santería y el espiritualismo trinitario mariano (Fragoso, 2011: 12).

Nos encontramos ante una iconografía que ha resultado exitosa y elegida por grupos inmersos en una situación estructural de vulnerabilidad social (Fragoso, 2007 y 2011: 10) y en múltiples y permanentes desamparos⁷. La Santa Muerte nos muestra un perfil iconográfico doble.

a) Al reflejar una experiencia vital en que la muerte está próxima y omnipresente, la Santa Muerte ofrece «una expresión de una versión domesticada de la muerte apta para católicos y familias» para Alfredo Hernández, cronista y estudioso de la cultura popular del barrio de Tepito (Reyes, 2010: 11).

7. «Será éste acaso la clave de la enorme popularidad de la Santa Muerte en épocas de desamparos múltiples, religiosos, legales o sociales: a diferencia de otros credos “La flaquita” recibe sin prejuicio a cualquier persona». (Huffschmid, 2012: 105).

b) Permite contemplar y autopresentarse a los practicantes del culto, exhibiendo una iconografía desbordada del terror, un equivalente estético a la «*hiperviolencia que inunda el país*» (Huffschnid, 2012: 102-103).

Los rasgos predominantes en el imaginario de la Santa Muerte serían para Fragoso (2011: 13) tres: una santa igualadora y justiciera, un ser espiritual protector y una entidad que es «*madre de todos los ciclos*», de los cambios y transiciones –del movimiento constante.

Parte del éxito y auge que ha cobrado esta figura tiene que ver con su alto pragmatismo –es un culto utilitario⁸–, su dedicación a resolver pequeños problemas cotidianos⁹ –más que dedicarse a milagros excepcionales y de envergadura–, ocupándose en cierta manera del trabajo sucio que le demandan sus miles de solicitantes, actuando como una suerte de «fontanera» de la micropolítica. Estamos ante uno de los «santos sucios»¹⁰ que tienen mayor visibilidad y poder en América Latina. Según sus devotos, es la santa más «efectiva» y rápida en la concesión de los favores, inclusive compitiendo con ventaja con otros santos populares –pero oficiales– como «San Judas Tadeo» –abogado de las causas difíciles y desesperadas–. Así lo señala Chesnut: «*Mucha gente me contaba que eran devotos de San Judas, pero que podían pasar meses para que se recibiera algún favor y a veces no llegaban, pero con “la Flaquita”, rápidamente se recibía el milagro*» (Ceballos, 2013).

Stanley Brandes (2006 y 2007) ha analizado críticamente cómo los estereotipos «mexicanos» (sobre y de los mexicanos) sobre la muerte, y los procesos de patrimonialización¹¹ y políticas de la cultura popular

8. En un interesante trabajo sobre la hibridación entre la santería cubana y el espiritualismo trinitario-mariano, Ortiz y Lagarriga (2007) identificaban este desarrollo de nuevos «cultos utilitarios» en las ciudades mexicanas y en especial en México D.F., ante el aumento de la preocupación por la reducción de los problemas de la vida diaria y por resolver cuestiones más acuciantes, y una menor atención en los creyentes hacia la vida en el más allá.

9. Se le pide que a los hijos les vaya bien en la escuela, librarlos del alcohol o las drogas, que vaya bien el negocio o no le echen del trabajo, protección contra la «magia negra» y hechizos, que no les asalten o les acose y detenga la policía, que el dinero de la «quincena» les alcance...

10. «*Sin embargo, todos ellos [los santos oficiales] ya no parecen satisfacer las nuevas demandas de resguardo y protección, y entran en el campo los llamados ‘santos sucios’, o no canónicos, que se van popularizando sobre todo en las zonas precarias de la urbe. La más popular, en la capital mexicana, es sin duda la Santa Muerte*» (Huffschnid, 2012: 98).

11. Para una aproximación al proceso de patrimonialización cultural de la muerte en México, y su papel en la constitución de la «identidad» mexicana y usos del nacionalismo mexicano, el libro más completo y clave es el de Lomnitz-Adler (2006). También son útiles los trabajos académicos de Paz (1998), Bartra (1987), Westheim (1985), así como una revisión de algunas obras literarias y artísticas que han proporcionado materiales o el cimiento imprescindible para su extensión a nivel mundial –entre ellas las de Rulfo (1955), o Lowry (1947).

de rango nacional, han definido y modelado a «la muerte» como un bien cultural en este país. En este mismo sentido, la declaración por la UNESCO del «Día de Muertos» en el año 2003 como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, ha influido en este éxito estético, social e inclusive ritual, de la muerte en el tejido social de México. Se trata de un complejo cultural, simbólico y estético profundamente mestizo (una muy mexicana y vivida casi con tintes de «fiesta nacional»), apareciendo ahora estrictamente como una «fiesta indígena», aunque en la argumentación de la UNESCO, y que así permite ser incorporada al calendario turístico internacional y ser ofrecida a un turista amante del paquete «sabor local con espectáculo».

Esta promoción turística de dicha tradición «indígena», cuenta con la colaboración de las Secretarías de Turismo de los estados correspondientes, y en alguna ocasión se promociona la realización de altares de muerto, con instrucciones del tipo «hágalo usted mismo» para que los turistas neófitos en el rito puedan hacer su propio altar de muertos, si siguen escrupulosamente los pasos, brindando además una explicación sobre el «significado» de cada uno de los elementos del altar, bajo el enunciado «Aprende a armar un altar de muertos» en estas páginas *web*. Existe toda una diseminación de los «Días de Muertos» en Internet (Lomnitz-Adler, 2006: 443).

A partir de los años 80 del siglo pasado, se habría producido una exaltación de los altares y la fiesta del Día de Muertos, convirtiéndose en un ritual de la identidad nacional mexicana, fomentado institucionalmente¹² (Lomnitz-Adler, 2006: 429 y 438-439). Y dichos esfuerzos han alimentado el poder de seducción que la Muerte como fiesta tradicional ha ejercido, y continúa ejerciendo sobre las mentes contemporáneas –nacionales *mex*, de turistas, intelectuales, artistas y analistas internacionales–. México ha llegado a convertirse en un referente universal, tópico, de lo que podemos llamar una estética y una experiencia –supuesta– de lo que sería una visión más cercana de la muerte como hecho cultural, ocupando un reconocimiento y lugar capital en el imaginario cultural contemporáneo (Lomnitz-Adler, 2006: 442). Esto aunado a la difusión extrema de noticias y reproducción de imágenes de «nota roja» relativas a las muertes en la guerra larvada que vive el país en relación al narco-

12. La perspectiva de análisis de Claudio Lomnitz-Adler explora cómo la muerte se ha convertido en un tótem nacional en México, y ha sido utilizada como un vector privilegiado en la construcción del moderno Estado mexicano y de la cultura popular mexicana: «*En lugar de imaginar una cultura popular de la muerte que precedió al Estado y luego un Estado que manipuló o creó una falsa imagen de esa cultura popular, se explorará la manera en que la construcción cultural de la muerte dió forma al Estado y a la cultura popular*» (Lomnitz-Adler, 2006: 56).

tráfico, en un territorio social especialmente proclive a las mismas y con la espectacularización de la muerte que conlleva, ha sido un fermento sociocultural del desarrollo y condensación de esta nueva «santa» que se ha ganado la confianza de millones de creyentes en su ubicua figura, en su omnipresente poder. En estos escenarios, la única apuesta segura para muchas gentes es a la Muerte.

Desde un punto de vista simbólico, iconográfico e histórico, la devoción a la Santa Muerte no está directamente relacionada, en principio, con los festejos del Día de Muertos, muy populares en México entre la población mestiza y urbana inclusive. No obstante, recientemente, tanto la retórica con la que los medios de comunicación se refieren a la Santa Muerte, como los énfasis en los contenidos, elementos de su perfil simbólico, objetos de poder u ofrendas, están revelando un proceso de fusión entre la Santa Muerte y la Muerte como protagonista de la festividad del Día de Muertos, con sus altares de muerto e iconografía de las «Catrinas» del grabador José Guadalupe Posada.

Estos discursos públicos identitarios sobre la muerte y las políticas de la cultura popular que están convergiendo en esta extraña patrimonialización de la muerte y lo mexicano, parecen haber desembocado en una reacción popular de santificación de esa Muerte: un auténtico agente independiente, «*un árbitro sin mediadores*» (Lomnitz-Adler, 2006: 464) poderoso pero cercano, «santa» pero presente en los lugares domésticos, públicos y del trabajo, primero entre los marginados o gentes con una existencia más precaria, luego entre los humildes, y ahora inclusive entre las clases medias temerosas del caos que empapa sus ciudades y sus vidas. Una figura de poder esquivada y cambiante, a la vez que contradictoria, que junto con esos muertos chiquitos y en minúscula que son honrados en altares y panteones, resulta tan atractiva para la lente clasemediera, para la experiencia vital fragmentaria y gusto del turista curioso.

2. Muertos milagrosos

Desde las últimas décadas del siglo XX, en diferentes sociedades latinoamericanas se rinde culto a los llamados muertos milagrosos, o santos populares, entidades a las que de modo espontáneo y fuera de procesos de institucionalización/canonización, las gentes reconocen una cualidad de santidad viva, inestable, y en constante proceso de manufacturación.

Estos muertos milagrosos son individualidades singulares que son exaltadas por su comunidad luego de muertos (Franco, 2009: 212), encarnando a víctimas que no sintonizaron con el orden social o político. Así, los solicitantes dejan cartas con sus peticiones, exvotos, objetos

relacionados con la «historia de vida» reelaborada sobre el muerto en cuestión, en las tumbas de los cementerios. Realizar un registro exhaustivo¹³ de ellos no es mi objetivo, aunque sí mencionaré a los que siguen a continuación, con una breve síntesis «hagiográfica» de cada uno de estos muertos milagrosos, en los que se reitera su «mala muerte», con mutilaciones corporales y violencia extrema reflejada en sus cadáveres:

* Salomé la Milagrosa (Bogotá): Existen múltiples versiones sobre su vida (Losonczy, 2001: 12): prostituta explotada, vendedora de cirios en el cementerio, lavandera o empleada doméstica. Se dice que vivía en el barrio Egipto o en La Perseverancia, que sufría por los golpes de su marido y que sus hijos la decepcionaron. Murió de formas variadas para sus devotos: de uremia, quemada, asfixiada, ahogada, asesinada por su madre o por venganza, mutilada (abrieron su cuerpo para sacarle su corazón, sus senos, y rellenaron su cadáver con arena y piedras).

* Amelia Goyrí, «la Milagrosa» (La Habana): Joven dama, de origen español y formando parte de la aristocracia habanera, murió joven con 24 años de un ataque de eclampsia a los ocho meses de embarazo, corriendo igual suerte su niña. Fue sepultada en un féretro de bronce en el Cementerio de Colón de La Habana, con el cadáver de su hija colocada entre sus piernas, y al ser exhumada años después se la encontró incorrupta y con el cadáver de la niña en sus brazos.

* Botitas Negras (Calama, Chile): Prostituta¹⁴ cuyo cadáver fue encontrado por unos mineros, con unas botas negras altas y con el cuerpo mutilado: fue encontrada sin pechos ni cuero cabelludo, faltándole nervios y piel de la cara y orejas, y la mano, piel y tendones del brazo y antebrazo izquierdo, comidos por los animales (Pavez y Kraushaar, 2010).

* Jararaca y Baracho (Mossoró y Natal): El *cangaceiro* Jararaca, fue herido y apresado por la policía tras una balacera en Mossoró (Freitas, 2007). En medio de una noche, la policía lo sacó de la cárcel y lo enterraron vivo en el cementerio de esta población del nordeste Brasileño. Un ladrón de poca monta y analfabeto, Baracho (Freitas, 2007), conocido como «el asesino de taxistas», tras una confesión forzada, se fugó de varias cárceles, hasta que fue apresado en su favela de Natal y en un baldío fusilado de 18 tiros, muriendo con sed.

* Machera (Mérida): Malandro venezolano (Franco, 2009), fabula-

13. Sobre todo ha sido en la última década cuando empiezan a publicarse los trabajos etnográficos más sólidos y sugerentes en este campo. Importantes, entre otras, son las aportaciones de Losonczy (2001), Carozzi (2005 y 2006), Freitas (2007), Graziano (2007), Lozano (2007), Franco (2009) y Pávez y Kraushaar (2010).

14. Sobre la confluencia discursiva de sexualidad, deseo y violencia, y la resignificación de prostitutas asesinadas como santas populares en ciudades mineras chilenas, destaca el reciente trabajo de Kraushaar (2013).

dor y arriesgado, que murió de un centenar de balazos de la policía, tras una persecución épica en que desarmó y mató a varios policías.

* María Soledad Morales (Catamarca, Argentina): Joven secuestrada, obligada a consumir cocaína y luego violada en grupo por una pandilla de varones adultos vinculados al poder político local. Su cuerpo mutilado fue arrojado a la vía pública.

* Sarita Colonia: Migrante indígena de provincias en Lima, donde tuvo una vida dura y con privaciones como trabajadora doméstica y vendedora informal (Marzal, 2000: 554-556). Murió joven, con 26 años, y fue enterrada en una fosa común del cementerio de El Callao y no tuvo un funeral. Después de morir, las gentes empezaron a visitar su tumba tras su fama de que era milagrosa, a dejarle velas y flores. Hay varias versiones de lo que fue su vida y de cómo murió. La más oficial incide en su muerte por paludismo en un hospital, y la más popular registra que fue violada y luego asesinada. Con el tiempo, sus devotos compraron un terreno del cementerio y erigieron un mausoleo o capilla en honor de ella. En palabras de Alejandro Ortiz: «*fue una provinciana como cualquiera, fue pobre, murió en el anonimato y fue enterrada en la fosa común (es decir, no se sabe dónde). Esa identificación de los marginales con la vida común de Sarita debe ser una de las claves del éxito de la devoción*» (1990: 201). Parece que los estibadores del puerto del Callao fueron el primer grupo social que comienza a rendir culto a Sarita Colonia, pero también colectivos marginales como prostitutas, delincuentes y homosexuales. En la actualidad nos encontramos ante un culto limeño fuertemente popular, donde abundan los migrantes, indígenas y vendedores ambulantes e informales.

* Omayra Sánchez (Armero, Colombia): La erupción del volcán Nevado del Ruiz en Colombia en 1985, produjo una avalancha de ceniza y lodo que sepultó la localidad de Armero. Los medios y televisiones retransmitieron en directo la agonía de Omayra Sánchez, de 12 años, que murió trágicamente ante las cámaras sin que nadie pudiese hacer nada por ella después de 3 días empapada y sepultada entre los restos de su propia casa. En el lugar que fue su casa se erigió una tumba que se ha convertido en peregrinaje de miles de personas cada año.

Para contestar a la pregunta que se hace Freitas (2007, 66): –«¿De qué materia prima se hace un santo popular?»–, esta autora recapitula algunos rasgos que caracterizarían esta promoción social de muertos: que fueron estigmatizados en vida, víctimas de la violencia (estatal, intrafamiliar, sexual, de género); también estarían compartiendo en bastantes casos una suerte de «muerte social» –la que genera el estigma, el abandono, el olvido, la pobreza extrema o la persecución– antes de su muerte

física¹⁵.

Otro rasgo compartido sería que se trata en su mayoría de «muertos sin dueño» (sin parientes que reclamen el cuerpo, les identifiquen o les presten los rituales funerarios pautados en dichos contextos). A pesar de esto, al aparecer dotados de una historia y de una fuerte carga simbólica, son apropiados o «adoptados» por la comunidad local (Freitas, 2007: 83) que se responsabiliza de su entierro —o asume un entierro secundario¹⁶.

De entre la masa de muertos del pasado de un cementerio, los esfuerzos populares santificadores se concentran en lo que podemos llamar las muertes públicas más «indigestas» por su dramatismo y violencia. Estas son reelaboradas socialmente a través de un proceso que promueve la figura de los muertos milagrosos y santos populares (Freitas, 2007: 66-67).

Asistimos así, en algunas sociedades latinoamericanas, al desarrollo de procesos y estrategias de carácter ritual y mítico, que pueden ser interpretados desde la perspectiva de una corriente de patrimonialización cultural de la muerte, ocupados en enfrentar la discontinuidad de la memoria, el olvido y el anonimato surgidos de la violencia política y social. En las estrategias rituales aparecen reiteradamente la petición y el milagro de modo correlacionado y, como señala Losonczy, transfiriendo una clase de «*muertos emblemáticos desde el régimen de la memoria familiar, hacia un registro ritual de la memoria compartida*» (2001: 12).

Expresando una apuesta diferente al modelo relacional de padrino-católico y de dependencia más vertical del «favor» con los santos oficiales, en las relaciones establecidas con estos santos populares se esboza un modelo de intercambio más igualitario y horizontal —un «compañerismo más igualitario» llega a decir Losonczy (2001: 20)— que intentan establecer los «solicitantes» con esos muertos milagrosos, siguiendo una lógica de un acceso ágil, más directo e individual a la consecución de dichos favores.

15. «*La mayoría de los muertos milagrosos son pobres, débiles e incluso desconocidos. Varios de los relatos de los muertos milagrosos nos dicen que murieron solos, sin funerales, hambrientos, con sed, sin familiares y abandonados; es mucho después de su muerte que su cadáver, “en huesos” dicen algunos relatos, son encontrados por alguien que “caritativamente” decide enterrarlo a cambio de algún favor; luego en la medida que su “efectividad” es comprobada por el devoto difunde su poder milagroso y funda una “capilla”. El poder contaminante de un muerto es transformado en protector y benéfico, gracias a la solidaridad ritual*» (Franco, 2009: 337).

16. El ser objeto de entierros secundarios sería un rasgo que compartirían los muertos milagrosos o santos populares, tanto en cementerios colombianos (Velásquez, 2009: 33) como en el caso Omayra Sánchez, y de Sarita Colonia, que son «sacados» por deudos o gente a la que le ha hecho algún favor de fosas comunes o sitios no sagrados, o tumbas pequeñas, y les erigen una tumba más individualizada o mausoleo.

Tanto en sus palabras como en sus actos rituales, los solicitantes y estos santos populares instauran una especie de pacto de reciprocidad igualitaria. De este modo, podemos enfocar el culto a los santos populares, desde su ofrecimiento de vías de acceso y de recuperación tanto de su «agencia» como sujetos políticos (Losonczy, 2001: 21), a la vez que facilitarían la emergencia de un nuevo tipo de memoria –en esbozo, en construcción– colectiva civil *«que sana la ruptura violenta de las antiguas relaciones sociales y trae a la luz, al borde de las tumbas urbanas, un esbozo para la entrada de nuevos sujetos un espacio político de ciudadanía»* (Losonczy, 2001: 22).

Para Freitas, este tipo de cultos estarían permitiendo *«lidiar con cuadros de conflictos sociales públicos»*. A través del ritual, la comunidad local estaría manifestando una lectura de la historia divergente «no oficial», de aquella vehiculada por las autoridades públicas de la época, a través de relatos del pasado o afirmando los milagros del hoy (Freitas, 2007: 84).

De la comparación de las etnografías producidas sobre estas figuras de culto, podemos identificar unas dimensiones políticas e inclusive «judiciales», compartidas entre el culto a los muertos milagrosos o santos populares de cementerios mencionados, y el culto en México a la Santa Muerte. Los solicitantes recurren en sus vidas cotidianas y en momentos críticos de su ciclo vital a estas entidades de poder para pedir «favores» –sus cartas o pedimentos pueden llegar a parecerse a la retórica expositiva de una instancia u «oficio» administrativo– que en realidad se podrían considerar servicios a prestar por un Estado convencional, en una lógica popular de la reciprocidad. En el caso de «Botitas Negras», su tumba es usada por los solicitantes como una oficina o gabinete «de gobierno»: *«Podemos ver el santuario de Botitas Negras como una “oficina de gobierno” que recibe peticiones (cartas) y obsequios (pagos), y la santa milagrosa como ministra de una teocracia biopolítica que dispensa “protección de la vida” e interviene con milagros, en ayuda de sujetos fragmentados y precarizados por el gobierno neoliberal de una “mano invisible”»* (Pavez y Kraushaar, 2010: 447).

Estos santos populares hacedores de milagros sustituyen las acciones políticas y judiciales en unos contextos y escenarios de violencia estructural, de inseguridad e impunidad, donde el Estado neoliberal se encuentra ausente y en una permanente dejación de funciones. En esta experiencia de vida cotidiana y prácticas rituales, no cabe lugar para la «anomia»; el milagro¹⁷ debe dirimir el ámbito de las pasiones para contribuir a una

17. «[...] el “gobierno” de una santa popular como Botitas Negras permite afirmar lo inverso: el milagro tiene en la teología popular moderna análoga significación que la juris-

justicia que no se obtiene por el derecho (Pavez y Kraushaar, 2010: 484).

3. Muertos adoptados

Como a mis hermanos los han desaparecido, esta noche espero a las orillas del río a que baje un cadáver para hacerlo mi difunto. A todas en el puerto nos han quitado a alguien, nos han desaparecido a alguien, nos han asesinado a alguien, somos huérfanas, viudas. Por eso, a diario esperamos los muertos que vienen en las aguas turbias, entre las empalizadas, para hacerlos nuestros hermanos, padres, esposos o hijos.

(Jorge Eliécer Pardo, 2008. *Sin nombres, sin rostros ni rastros* –cuento–)

Una práctica ya establecida en las sociedades latinoamericanas, la de rendir culto a ánimas anónimas sin identificar¹⁸, parece ir más allá en Colombia, a través de expresiones rituales y plásticas que inciden en manifestar una lógica de la «adopción» de dichos muertos no identificados, muertos NN¹⁹, por solicitantes en algunas localidades y cementerios de Colombia.

Como ilustra el fragmento que encabeza este apartado, los ríos colombianos como el Magdalena o el Cauca reflejan la traumática realidad que vive una Colombia llena de muerte, violencia y desaparecidos²⁰

prudencia en el estado de excepción, y consecuentemente, los conceptos neo-liberales del estado remiten a teorías «salvíficas» de la política moderna» (Pavez y Kraushaar, 2010: 476).

18. Son llamadas en Perú «Almitas milagrosas» (Ortiz, 1990: 201), «Animitas» en Chile (Benavente, 2011), «Ánima sola» en Colombia (Losonczy, 2001), o «Ánimas del Guasare» en Venezuela (Navas, 1997; Franco, 2009).

19. Del latín «*Nomen necio*», sin ningún nombre, de nombre desconocido.

20. Según datos de 2010 del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, un cómputo parcial e incompleto de 245 cementerios del país, registraba 10.048 muertos NN –entonces faltaban los datos de otros 800 cementerios–. En mayo de 2011, este Instituto de Medicina Legal estimaba en 12.724 los muertos NN sin identificar. En 2013, aparecían consignados 4.000 menores sepultados en cementerios colombianos como muertos NN sin identificar, y la Comisión Nacional de Desaparecidos calculaba en 7.400 los muertos NN «perdidos» en cementerios, asumiendo que era prácticamente imposible su identificación. El Registro Nacional de Desaparecidos del citado instituto, registraba 91.352 personas desaparecidas en 2014, de las cuales 67.999 personas que continuaban desaparecidas en Colombia, y de ellos 20.787 estaban catalogados como desaparecidos forzosos (<http://www.medicinalegal.gov.co/index.php/component/content/article/739-cifras-de-personas-desaparecidas-en-colombia-llegan-a-91352-registros->). Los muertos NN llegan a constituir el 67% del total de muertos enterrados, como por ejemplo en el cementerio de Rionegro

durante décadas de guerra civil, al ser usados como improvisadas fosas comunes en movimiento de asesinados, buscando sus ejecutores eliminar evidencias de la muerte violenta y la identidad de la persona.

Contamos con pocos trabajos de análisis o perspectiva antropológica sobre la realidad de los muertos NN en Colombia. La mayoría la abordan de un modo parcial –Blair (2005), Velásquez (2009), Chaves (2010 y 2011), Vieira (2008) y Sánchez (2010)– o periodístico –Nieto (2012)–. El mejor y más completo trabajo es el Uribe (2011). Existe un reciente documental de un artista plástico colombiano, Juan Manuel Echavarría (2013): «Réquiem NN».

Aquí me interesa comparar las prácticas rituales funerarias y tratos a cadáveres en dos escenarios de la Colombia del posconflicto; para ello seguiré a Uribe (2011).

En Beltrán, perteneciente a la localidad de Marsella, un remolino del Cauca atrae gran cantidad de restos de cadáveres, y ante ellos hay un uso indiferente y más deshumanizado de esos restos humanos instalado de forma normalizada y habitual –inclusive con la manipulación de los restos en el río en los juegos de niños al salir de la escuela (Uribe, 2011: 42-43)–. La mayoría de las ocasiones dichos restos no son recogidos y llevados a la municipalidad para proceder a su posible identificación e inhumación (Velásquez, 2009: 36). También destaca una práctica de borradura de la identidad e inclusive de la propia existencia de esos muertos anónimos y no identificados. Al declarar el Ministerio de Cultura colombiano a este cementerio de Marsella «Patrimonio Histórico y Arquitectónico», la Sociedad de Ornato Municipal ordenó pintar de blanco las lápidas de más de 400 muertos NN que se encontraban allí, produciendo la «borradura» de los pocos datos (sexo, año de inhumación de los restos) que podrían facilitar una identificación futura (Uribe, 2011: 44-45). Los pobladores de Beltrán-Marsella no se sienten concernidos con el destino de estos restos humanos.

En el polo opuesto, estaría la fórmula o protocolo social exhibido por las gentes de Puerto Berrío –a orillas del Magdalena– y el trato que proporcionan a esos muertos anónimos NN: con una práctica de recogida, cuidado, adopción e «integración familiar» (otorgándole incluso los apellidos), vehiculando un proceso de conversión en muertos milagrosos

según un informe de la ONG «EQUITAS» (Guberek, Guzmán y Vejarano, 2010: 36): 462 cadáveres sin identificar fueron enterrados en algún momento en este cementerio. Consultores colombianos de EQUITAS (Equipo Colombiano Interdisciplinario de Trabajo Forense y Asistencia Psicosocial) han solicitado que los restos humanos de muertos NN sean declarados Patrimonio Cultural de Colombia para facilitar su protección e identificación.

o santos populares²¹. Detengámonos en la lógica sociocultural que allí se activa. Esos cadáveres o restos despedazados llegan a sus riberas, y son rescatados y «adoptados» por familiares de otros desaparecidos (también tirados al río o enterrados en fosas comunes) que nunca recuperarán. Esa adopción supone otorgarles una nueva identidad social. Así, se puede leer «NN Carlos» o «NN Sonia», o frases de agradecimiento. Los habitantes los eligen para pedirles favores ante crisis vitales y problemas cotidianos, lo que genera un proceso de patrimonialización –desde abajo, de carácter popular y espontáneo– de algunos de esos muertos NN «adoptados» y renombrados. Ese proceso de «hacer suyo» ese cadáver encontrado, les permite a estas familias ejercer el derecho a su porción de duelo, aliviar su dolor y fijar la memoria y el recuerdo de su ser querido –a su vez desaparecido y víctima de esta violencia extrema, y a quien no han podido realizar unas honras fúnebres apropiadas, ni visitar en un lugar del cementerio– en una pequeña lápida del cementerio, y así poder continuar con su vida.

Me gustaría finalizar con una reflexión sobre la agencia de los sujetos implícita en esos nuevos tratos y «contratos» establecidos por los vecinos de Puerto Berrío con algunos de estos muertos NN. No me refiero en este caso a una agencia «política» –como la que refieren Pavez y Kraushaar (2010) para el culto de Botitas Negras–, sino a una agencia más básica con la que recuperar la iniciativa o parte del control de sus vidas cotidianas. Para empezar, el solicitante, al acudir al cementerio, es el que «escoge» al muerto NN, pintando en la lápida del nicho la palabra «escogido» (véase IMAGEN 1). Esta elección es un primer paso en el proceso de «adopción» iniciado con este NN y de activación de un «contrato» en el que las partes se van a intercambiar dones (el muerto puede conceder los favores solicitados y el ciudadano «adoptante» se ocupa del cuidado y atención de la tumba, y del diálogo ritual con oraciones y conversaciones con el muerto ante su tumba). Se trata de un intercambio que aminora o revierte las posiciones jerárquicas habituales entre los santos más oficiales del catolicismo y los «devotos» que les piden favores: en vez de ser el santo el «patrón» en esta relación, con los NN el «solicitante» es quien pasa a patrocinar al muerto elegido entre una multiplicidad

21. Esta práctica de la adopción de muertos NN no es privativa de Puerto Berrío, disponemos de alguna referencia de que se está extendiendo en otras partes de Colombia. Es el caso del cementerio de Ríonegro –próximo a Medellín (Antioquia)–, donde el fotógrafo español Gervasio Sánchez ya observaba en 2010 que «*Algunos nichos de NN han sido adoptados por ciudadanos anónimos que, quizá, buscan consuelo para sus propias pérdidas. Las lápidas están relucientes; las flores, frescas, y son custodiados por angelitos inmóviles sobre pedestales griegos. En una se puede leer: "N.N. Gracias por el favor recibido"*» (Sánchez: 2010).



IMAGEN 1. Nichos (bóveda) de tumbas NN en cementerio de Puerto Berrío (Fotografía de Nadja Drost. Columbia Journalism School. The Stabile Center for Investigative Journalism. <http://stabilecenter.org/?p=1700>, 2013).

de tumbas de muertos no identificados. Puede darse el caso de que un muerto milagroso que no le funciona al que inicialmente le «escogió», es abandonado, y puede ser posteriormente elegido por otro solicitante, y en esa segunda opción, resultar milagroso para el nuevo solicitante, como nos indica Uribe (2011: 41).

Esta práctica y diálogo ritual, y el proceso de «adopción» que es teatralizado, merecerían una etnografía más exhaustiva desde la óptica y la lógica del parentesco –en este caso del parentesco ritual que es establecido– y de las fórmulas que la Modernidad introduce en los procesos de transformación de estas sociedades. Los énfasis que tanto informantes como los pocos análisis con que contamos nos ofrecen, apuntan a expresar y concretar la apuesta por una «familia de elección», una familia «recompuesta», en la que el muerto NN no solo es «bautizado» con un nombre propio, sino que inclusive llega a recibir el «apellido» del que lo ha patrocinado y adoptado²². Quizá resulte interesante identificar dónde

22. «Another man told us he had chosen several NNs, giving them his surname; he visits them periodically and converses candidly with them» (Uribe, 2011: 41).

están los límites de esta inserción «familiar», comprobando si existe algún muerto NN «adoptado» que acaba siendo enterrado en una tumba familiar –mausoleo, panteón– junto con los otros difuntos de ese ciudadano o familia adoptante.

4. Muertos vivientes

Nuestra vida depende en gran parte del tipo de pacto que establezcamos con los muertos.

(Restrepo, 2000)

Me ha interesado aproximarme a la patrimonialización de la cultura –popular, desde abajo– que los sectores subalternos activan en estas prácticas y rituales condensadas en figuras de muerte y muertos, a unas lógicas contrahegemónicas que hacen aflorar a la cultura como un proceso de disputa sobre el poder (Wright, 1998: 137).

Nos hallamos ante unos cultos y prácticas rituales específicamente católicas –sus usuarios no dejan de ser católicos–. Si bien se trata de un complejo estético y ritual más plástico, maleable y que permite más transformaciones e incorporaciones en el caso de la Santa Muerte (como los collares de santería, el discurso de los seres de luz y la «energía» del espiritualismo trinitario mariano, las cadenas de fuerza y testimonios del pentecostalismo), la lógica y sustrato activado es el del catolicismo popular.

Atendiendo a los perfiles de los practicantes y usuarios de estos cultos y rituales, es importante destacar que una mayoría de ellos comparten un estilo de vida inmerso en la informalidad y caracterizado por la precariedad. Forman parte de una franja de la población especialmente sensible a la vulnerabilidad física y social que un contexto político, social y económico, en crisis y cambiante, puede generarles.

Sufren de un modo intenso los efectos del abandono del Estado –y sus políticas neoliberales– en cuestiones básicas como infraestructuras, seguridad, justicia, servicios sociales, y buena parte de las peticiones y demandas que negocian con estos muertos «santos» podrían ser gestionados y resueltos por un Estado competente. Sorprende cómo reiteradamente las personas que acuden a estas figuras les solicitan amparo y protección ante las cuestiones más básicas. Estos solicitantes exhiben un perfil literal de «desamparados» del Estado y las instituciones gubernamentales.

Acuden a solicitar favores y peticiones a estas figuras de muerte santificada, de modo no exclusivo ni único, tras comprobar la ineficiencia, «sordera» o lentitud en las respuestas de otros santos, ya sean más oficiales como la Virgen de Guadalupe, o más populares como San Judas Tadeo en México. Estas figuras permiten una comunicación y trato accesible y directo, sin especiales o complejas mediaciones. O, si se acude a dicha mediación, esta es muy laxa, no estructurada eclesialmente y sin necesidad de que sea permanente y marcada –sino que más bien tiende a ser ocasional o intermitente.

El rasgo que quizá más vivamente conecta el culto a la Santa Muerte, con el extenso panorama de cultos emergentes de muertos milagrosos en otros territorios de América Latina, es que en contextos de ubicua presencia y «poder de la muerte», un sector de la población (la más vulnerable) apuesta por reforzar sus diálogos, tratos y negociaciones con estas figuras que encarnan la Muerte, asumiendo sus emblemas, símbolos, y convirtiéndola en su patrimonio propio, llegando incluso a adoptarla e integrarla familiarmente –como en el caso de los muertos NN de Puerto Berrio en Colombia–. De este modo, aparentemente paradójico, la muerte es convertida en «valedora» y activo a su servicio –se la patrocina incluso en los NN «escogidos» en el cementerio– por sus «solicitantes», y ellos pasan a ser un poco más agentes de sus vidas, evitando que la muerte que les amenaza y rodea continúe «apestando sus vidas», como expresaban las palabras del vicario de Apatzingan que encabezan este texto. En eso consiste el nuevo «pacto» –esta vez no con el diablo, sino con la muerte directamente– por el que apuestan millones de personas en América Latina.

La Santa Muerte –con mayúsculas–, y esos otros muertos o «muertitos» –con minúsculas–, «escogidos» o patrocinados como agentes y aliados poderosos para sus vidas, parecen ahora cobrar vida como zombis, como muertos vivientes literales en los paisajes del posconflicto y la vulnerabilidad social normalizada por la hegemonía del estado neoliberal en estas sociedades latinoamericanas de Modernidad singular.

Referencias bibliográficas

- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.
- Benavente, A. (2011). Las “animitas”: Testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile. *Estudios Atacameños*, 41: 131-138.

- Blair, E. (2005). El exceso codificado en la exclusión social: muertes anónimas, amenazas y desapariciones. En *Muertes violentas. La teatralización del exceso*. E. Blair. Medellín: INER-U. de Antioquia.
- Brandes, S. (2006). *Skulls to the Living, Bread to the Dead. The day of de Dead in Mexico and Beyond*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brandes, S. (2007). Visiones mexicanas de la muerte. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. J.A.Flores y L. Abad, Coords. Cuenca: UCLM.
- Calavia, O. (1996). *Fantasma faldos. Mitos e mortos no Campo Religioso Brasileiro*. Campinas: UNICAMP.
- Carozzi, M.J. (2005). Revisando la Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20: 13-21.
- Carozzi, M.J. (2006). Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90. En *Entre santos, cumbias y piqueteros. Las culturas populares en la Argentina reciente*. D. Míguez y P. Semán, Eds. Buenos Aires: Biblos.
- Ceballos, M.A. (2013). Andrew Chesnut: Culto a la Santa Muerte cobra fuerza en toda América. *El País.cr*, 14 de noviembre de 2013. En http://www.elpais.cr/frontend/noticia_detalle/7/87929.
- Chaves, J. (2010). Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológico de algunos municipios de Caldas y Risaralda. *Rev. Eleuthera*, 4: 230-249.
- Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada, *Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2): 162-172.
- Chesnut, A.R. (2013). *Santa Muerte: La segadora segura*. México: Ariel.
- Chouza, P. (2014). La voz del miedo en Tierra Caliente. *El País-Internacional*, 23 de enero de 2014. En http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/23/actualidad/1390514276_718558.html.
- Cipolletti, M.S. y Langdon, E.J. (Coords) (1992). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.
- Ciudad, A.; Ruz, M.H. e Iglesias, M.J. (Coords.) (2003). *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Madrid: SEEM.
- Cornejo, M.; Cantón, M. y Llera, R. (2008). Introducción: la religión en movimiento. En *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. M. Cornejo; M. Cantón y R. Llera, Coords. San Sebastián: Ankulegi.
- Dosal, A.L. (2014). ¿Cómo pueden funcionar la cultura y el patrimonio como mecanismos de exclusión? *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(1): 137-143.
- Echavarría, J.M. (2013). *Réquiem NN*. Colombia/Canadá: Lulo Films [67 min].
- Fernández, G. (2013). El "Tío" está sordo: Los mineros bolivianos y el Patrimonio Cultural Inmaterial. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(3): 303-322.
- Flores, J.A. (2007). La Santísima Muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. J.A.Flores y L. Abad, Coords. Cuenca: UCLM.

- Flores, J.A. (2008). Transformismos y transculturación de un culto novomesitizo emergente: la Santa Muerte mexicana. En *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. M. Cornejo; M. Cantón y R. Llera, Coords. San Sebastián: Ankulegi.
- Flores, J.A. (2009). Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México: la Unesco y los efectos no deseados en la Medicina Kallaway y el Día de Muertos. En *América indígena ante el siglo XXI*. J. López y M. Gutiérrez. México: Siglo XXI.
- Flores, J.A. y Abad, L. (Coords.) (2007). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: UCLM.
- Fragoso, P. (2007). La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS.
- Fragoso, P. (2011). De la “calavera domada” a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México. *El Cotidiano*, 169: 5-16.
- Franco, F. (2009). *Muertos, fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela*. Mérida: ULA.
- Freitas, E.T. (2007). ¿Cómo nace un santo en el cementerio? Muerte, memoria e historia en el noreste de Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 9(9): 59-90.
- Graziano, F. (2007). *Cultures of devotion: folk saints of Spanish America*. New York: Oxford University Press.
- Guberek, T.; Guzmán, D. y Vejarano, B. (2010). Cementerios legales. El uso de información de cementerios en la búsqueda de desaparecidos: Lecciones de un estudio piloto en Rionegro, Antioquia. *Propuestas metodológicas para la documentación y búsqueda de personas desaparecidas en Colombia* (Informe): 31-43. Colombia: EQUITAS. En <https://hrdag.org/wp-content/uploads/2013/02/44.pdf>.
- Hernández, G.M. (2008). Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 5: 27-38. En <http://www.latorredelvirrey.es/pdf/05/gil-manuel.pdf>.
- Hidalgo, C. (Comp.) (2011). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*. Buenos Aires: CICCUS.
- Huffschmid, A. (2012) Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México. *iMex Revista. México Interdisciplinario*, 2(3): 97-107.
- Kraushaar, L. (2013). Crimen y exhibición de prostitutas en el norte de Chile. Producción y uso de las imágenes del cuerpo de mujeres asesinadas. *Aisthesis*, 53: 29-51.
- Lewis, O. (1964). *Los hijos de Sánchez*. México: FCE.
- Lomnitz-Adler, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. México: FCE.
- Losonczy, A.-M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 6-23.
- Lowry, M. (1947). *Under the Vulcano*. New York: Reynal and Hitchcock.

- Lozano, C. (2007). Memoria, violencia e identidad: la canonización popular de María Soledad Morales en la provincia argentina de Catamarca. *Revista Cultura y Religión*, 1(2): 74-89. En <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/articulo/view/203>.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: PUCP.
- México Unido... (2013): *La Seguridad Pública en México de 2006 a 2012*. México Unido contra la Delincuencia A.C. En <http://mucd.org.mx/recursos/Contenidos/Estudiosycifras/documentos2/Seguridad%20Publica%20en%20Mexico%202006-2012.pdf>.
- Navas, E. (1997). *Ánimas de Guasare*. Coro: Ediciones Do ut des.
- Nieto, P. (2012). *Los escogidos*. Medellín: Sílabá Editores.
- Ortiz, A. (1990). Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia. En *Pobreza urbana: relaciones económicas y marginalidad religiosa*. M. Varcácel, Ed. Lima: PUC.
- Ortiz, S. y Lagarriga, I. (2007). Santería y Espiritualismo Trinitario Mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la Ciudad de México. En *Enfermedad y religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*. J.L. Ramírez, Comp. México: UAEM.
- Pardo, J.E. (2008). Sin nombres, sin rostros ni rastros. *Revista Número*, 58: 10-12.
- Pávez, J. y Kraushaar, L. (2010). Nombre, muerte y santificación de una prostituta. Escritura y culto de Botitas Negras (Calama, Chile, 1969-2008). *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(3): 447-492.
- Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Restrepo, L.(2000). Prólogo. En *La muerte y sus símbolos. Muerte, tecnocracia y posmodernidad*. O. Rivera. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Reyes, C. (2010). *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*. México: Porrúa.
- Roush, L. (2012). Don't leave me Unprotected. The Heresy of La Santa Muerte in Social Context. En *Faith is the Place. The Urban Cultures of Global Prayers*. MetroZones, Eds. Berlin: B_books.
- Rulfo, J. (1955). *Pedro Páramo*. México: FCE.
- Sánchez, G. (2010). La memoria comienza a desenterrarse. *Heraldo.es*, Blog *Los desastres de la guerra* (Gervasio Sánchez), 28 de enero de 2010. En <http://blogs.heraldo.es/gervasiosanchez/?p=741>.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Uribe, M.V. (2011). Against Violence and Oblivion: The Case of Colombia's Dissappeared. En *Meanings of Violence in Contemporary Latin America*. G. Polit. y M.E. Rueda, Eds. New York: Palgrave Macmillan.
- Velásquez, P.A. (2009). Los cementerios... Territorios intersticiales. *Hacia la Promoción de la Salud*, 14(2) :24-38.

- Vieira, C. (2008). Nadie podrá pagar ni reparar la orfandad en que hemos quedado. *Humboldt*, 50(150): 56-59.
- Villaseñor, I. y Zolla, E. (2012). Del Patrimonio Cultural Inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6(12): 75-101. En <http://www.revisitas.unam.mx/index.php/crs/article/view/30475>. Accedido el 4 de noviembre de 2013.
- Westheim, P. (1985). *La calavera*. México: FCE.
- Wright, S.(1998). The politicization of culture. *Anthropology Today*, 14(1): 7-15.