

IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2017.

El santo pide sangre. La referencia a San la muerte en el discurso de personas privadas de su libertad.

Del Carlo, Cristian Ariel.

Cita:

Del Carlo, Cristian Ariel (2017). *El santo pide sangre. La referencia a San la muerte en el discurso de personas privadas de su libertad. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-067/680>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRer/Gnp>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL SANTO PIDE SANGRE. LA REFERENCIA A SAN LA MUERTE EN EL DISCURSO DE PERSONAS PRIVADAS DE SU LIBERTAD

Del Carlo, Cristian Ariel

Programa Interministerial de Salud Mental Argentino - Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo analiza la presencia de “San La Muerte” en el discurso de personas privadas de su libertad alojadas en un Servicio de Salud Mental: el PRISMA, Programa civil de Derechos Humanos en el seno de una cárcel federal. Se identifican tres usos y significaciones diferentes (aunque no contradictorios) de las referencias a San La Muerte: como devoción religiosa, como recurso para la simulación de enfermedad mental y como referencia para la conformación de identidades transgresoras.

Palabras clave

Religiosidad popular, Delito, Identidad, Cárceles

ABSTRACT

THE HOLY ONE ASKS FOR BLOOD. THE REFERENCE TO SAN LA MUERTE IN THE SPEECH OF PEOPLE DEPRIVED OF FREEDOM

This paper analyzes the presence of “San La Muerte” in the speech of persons deprived of their liberty housed in a Mental Health Service: PRISMA, a Civil Rights Human Rights Program within a federal prison. Three different (and not contradictory) uses and meanings of the references to San La Muerte are identified: as religious devotion, as a resource for the simulation of mental illness and as a reference for the conformation of transgressive identities.

Key words

Popular religiosity, Crime, Identity, Prisons

Presentación y justificación del tema:

Desde hace algunos años el fenómeno de “San La Muerte” concita una creciente atención desde los medios masivos de comunicación, fundamentalmente a partir del año 2010 en donde recibieron cobertura mediática una serie de hechos delictivos que hacían referencia de diversas maneras al mismo (López Fianza, 2015). A partir de estos hechos se fue consolidando la figura de San La Muerte como una devoción inspiradora del delito, como un santo protector de los delincuentes.

El presente trabajo pretende relevar distintas referencias de esta manifestación de religiosidad popular, tomando como material de análisis mi experiencia desde 2011 como psicólogo en el PRISMA: Programa civil de Derechos Humanos en la Unidad Psiquiátrica del Servicio Penitenciario Federal (SPF). Se trata de una experiencia piloto, única Unidad Penal en el ámbito del SPF que se posee una co-dirección civil y penitenciaria. En su calidad de Servicio Psiquiátrico

dentro del ámbito carcelario, su población se encuentra en el cruce, doblemente estigmatizado, de “delito” y “locura” (Del Carlo, 2013). Se ensayará un análisis de tres usos y significaciones diferentes (aunque no contradictorios) de esta expresión religiosa, relevados en el mencionado Programa de Derechos Humanos: me refiero a San La Muerte como devoción religiosa, como recurso para la simulación de enfermedad mental y como referencia para la conformación de identidades transgresoras.

Religiosidad en las sociedades complejas

Para Gilberto Velho (1994) una de las principales características que presentan las sociedades complejas es la coexistencia de diferentes estilos de vida y visiones del mundo. De acuerdo con José Casanova (2007) la religión está asumiendo nuevas formas en el mundo actual: se verifica una suerte de democratización y generalización de opciones religiosas antes sólo disponibles para las élites, que obliga al individuo a elegir entre un amplio catálogo de sistemas de significaciones, en ocasiones descontextualizados espacial y temporalmente. Inspirado en la ideología individualista, la cultura moderna privilegia la adquisición (elección individual) a la atribución (ligada a la memoria social y las tradiciones), teniendo progresivamente mayor peso la elección de un determinado ethos privado dentro de las diferentes religiones presentes en el entorno social del sujeto por sobre las determinaciones de la familia de origen (Duarte, 2006). De acuerdo con Geertz se entiende que:

los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. (Geertz, 1996, p. 89).

Al abordar las formas de religiosidad de los sectores marginados, Míguez (2012) plantea que el orden moral de los mismos responde a una lógica situacional que brinda lugar para la oportunidad y el deseo permitiendo de esa manera trayectorias oscilantes entre lo que orden moral dominante postula como principios del “bien” y el “mal”. Esto facilita la puesta en práctica de estrategias de sobrevivencia y autovaloración en contextos muy desfavorables (p. 53). Sobre este punto volveremos más adelante.

Culto a San La Muerte en PRISMA

La Unidad Penal de referencia que se analizará (PRISMA) posee una amplia diversidad en su universo religioso: la gran mayoría de los pacientes allí alojados manifiestan tener algún tipo de creencia reli-

giosa y la misma abarca un amplio abanico que va desde el catolicismo, el pentecostalismo, variantes de religiones “afro” y diversas manifestaciones de religiosidad popular, tales como el Gauchito Gil, San La Muerte, San Jorge, “San Tuca”, etc.

San La Muerte es un santo popular no reconocido por la Iglesia Católica. Tiene su origen en las provincias del noreste argentino y Paraguay, resultado de la hibridación de creencias guaraníes con elementos introducidos por la evangelización católica (López Fianza y Galera, 2014). Su culto se expandió hacia otras regiones del país a partir de las migraciones internas.

En el PRISMA el santo se visibiliza a partir de tatuajes de los pacientes, pintadas en paredes, dibujos que realizan los pacientes e incluso en altares improvisados. De acuerdo a como se adelantó en la presentación, las referencias al mismo por parte de los pacientes del PRISMA pueden agruparse de acuerdo a tres diferentes usos y significaciones (devoción religiosa, recurso para la simulación de enfermedad mental y referencia para la conformación de identidades transgresoras) que se analizarán a continuación. Cabe aclarar que estas categorías no son mutuamente excluyentes: una referencia a San La Muerte en una situación particular puede responder a más de una de estas lógicas simultáneamente.

San La Muerte como devoción religiosa

La forma devocional predominante es la realización de pedidos con la contrapartida de una promesa (Calzato, 2008). Ocasionalmente se ha relevado en el PRISMA algún caso de pacientes que refieren tener “incrustaciones”: pequeñas imágenes del santo realizadas en hueso introducidas en la piel del devoto. Los pedidos son diversos (salud, protección, evolución favorable de las causas judiciales, amor). Una de las características de la devoción a San La Muerte es que el incumplimiento de las promesas realizadas deriva en un severo castigo por parte del mismo hacia el devoto en falta.

En relación al contenido de las promesas, a diferencia del material analizado (por ejemplo Míguez, 2008 y Calzato, 2008) que menciona que las mismas pueden ser de cualquier índole, en el PRISMA con mucha frecuencia adquieren un carácter particular: “el Santo pide sangre” (propia o ajena) para saldar las deudas. Esta forma violenta que adquiere la devoción, provocando peleas con otros pacientes o infligiéndose cortes en el propio cuerpo parece responder a un proceso de asunción de identidades atribuidas que será analizado más adelante.

Cabe aclarar que la devoción a San La Muerte raramente es exclusiva: sus devotos suelen realizar promesas también a otras figuras del santoral popular, típicamente el Gauchito Gil, San Jorge (sincretizado con religiones afro), la Virgen María y/o divinidades umbandas. Por otro lado sus devotos suelen identificarse “periféricamente” como católicos.

Estas manifestaciones de religiosidad popular pueden analizarse de acuerdo a diversos autores. En tanto que la relación con la divinidad se realiza con fines técnicos y utilitarios (conseguir un favor a cambio de una promesa) y no se establecen lazos de compromiso comunitario duraderos esta devoción se enmarcaría dentro de la “magia” (a diferencia de la “religión”) en términos durkheimianos (González Noriega, 1993 y Durkheim, 1993).

A partir de Bourdieu podemos realizar una crítica a este posicio-

namiento: el término peyorativo de “magia” es la forma en que se descalifica a los dominados, reservándose el término “religión” para los dominadores (Dianteill y Löwy, 2009b), que en este caso se trata de la Iglesia Católica, la cual, dentro de la conformación del campo religioso, pretendería el monopolio del capital religioso a partir de la concentración del mismo en la jerarquía institucional, desposeyendo de esta manera a los laicos. Si bien este monopolio es relativo y nunca es logrado en su totalidad, es clara la función de restricción discursiva que realiza la institución católica (Foucault, citado en Ludueña, 2014), demarcando un centro y una periferia discursiva. Estos “márgenes del catolicismo” fueron trabajados por Giménez Beliveau (2013) y darían cuenta de “la vitalidad de las dinámicas en los márgenes de la fe” (p. 5).

Es interesante realizar un paralelismo con los tres puntos con los que Bastide analiza el efecto de desestructuración que afectó al candomblé rural en Brasil (Dianteill y Löwy, 2009a): 1) empobrecimiento de los mitos y rituales africanos, simplificando el culto (no sería este punto aplicable a nuestro caso), 2) sincretización con elementos heterogéneos (en el caso de San La Muerte hubo sincretismo desde su aparición, entre elementos guaraníes y católicos, y en la actualidad seguiría sincretizándose, sobre todo a partir de influencias de religiones afro) y 3) disolución de la comunidad en beneficio de relaciones individuales y clientelísticas (se observa algo similar en la relación con el santo en la cárcel a partir de pedidos puntuales y aún más claramente fuera de la cárcel, a partir de las relaciones clientelares entre devotos y cuidadores de santuarios).

Por último, siguiendo el análisis de las formas de apropiación de las identidades religiosas realizado por Semán (2010) la devoción a San La Muerte tal como fue relevada en el PRISMA responde en gran medida a la religiosidad popular de lo que denominó “creyentes cosmológicos”. En apoyo a esta caracterización podemos mencionar el privilegio del cuerpo en la devoción, el carácter doméstico o privado del culto, el énfasis en los milagros y promesas y el predominio de la tradición oral. A diferencia del tipo ideal construido por el autor, que ubica esta sensibilidad en el rango etéreo de mayores de 60 años, la inmensa mayoría de los devotos a San La Muerte en el PRISMA poseen menos de 30 años.

San La Muerte como recurso para la simulación de enfermedad mental

El PRISMA es el Hospital Psiquiátrico central en el ámbito de las cárceles federales. El motivo principal de la creación del Programa fue generar una intervención civil en la Unidad Psiquiátrica de la cárcel para detener las graves violaciones a sus derechos que sufría la población vulnerable allí alojada (pacientes psiquiátricos encarcelados). Las condiciones de alojamiento en el PRISMA son en líneas generales mejores que en una cárcel de régimen común (administrada exclusivamente por el SPF, sin personal civil permanente), lo que genera que muchas personas alojadas en estas últimas intenten “simular” ser enfermos mentales para conseguir ser trasladados y admitidos como pacientes en el Programa (Del Carlo, 2013). Otra de las fuertes motivaciones para simular enfermedad mental en el ámbito carcelario es el intento de evitar el juicio mediante la declaración de inimputabilidad.

El “escuchar voces” y “ver cosas raras” figuran entre los recursos

más frecuentemente utilizados en las simulaciones, y San La Muerte aparece aquí como el contenido de muchas de ellas. En estos casos las personas refieren que el santo les habla, les pide cosas (como mencionamos anteriormente, generalmente sangre, justificando de esa manera conductas violentas). En los casos en los que el mismo es visto, aparece de acuerdo a su iconografía tradicional: un esqueleto con capa, habitualmente portando una guadaña.

Las situaciones en las que personas que deciden simular enfermedad mental y eligen a San La Muerte como contenido de sus pseudoalucinaciones da cuenta de dos fenómenos: por un lado la popularidad y difusión que posee el santo, ya que aparece como material disponible para ser referido en el discurso de muchas personas, y por otro lado la convicción que poseen los simuladores de que referir historias del santo en cuestión va a ser analizado por parte de los profesionales de la salud mental como expresiones de un desorden mental y no como manifestaciones místicas.

San La Muerte como referencia en la conformación de identidades transgresoras

Este uso del santo puede ejemplificarse en el siguiente comentario "No creo en San La Muerte, pero me lo tatué". ¿Qué motivaciones habría para que una persona se tatué un símbolo religioso no mediando creencia en el mismo? Esta imagen, no relacionada a una devoción religiosa (la persona "no cree") sin dudas cumple otra función. Podemos pensar que es la significación social que porta esta imagen, la que lleva a que la persona la elija como marca identificatoria en su propia piel. Pero persiste el interrogante: ¿por qué alguien podría elegir tatuarse una imagen asociada a la muerte y al delito? Una imagen asociada a valores opuestos a los sustentados por la moralidad dominante, transgresores.

Tatuarse este santo no hace más que fortalecer la conformación de una identidad "tumbera" y parece compartir la misma línea de significación que otros tatuajes que identifican la vida en la cárcel, como por ejemplo el de los "cinco puntos" (dispuestos de la misma manera que aparecen en los dados, significa cuatro presidiarios rodeando un policía para darle muerte), u otras manifestaciones como el uso de jerga o vestimenta "tumbera", etc: cumplen la finalidad de "ostentar" una identidad transgresora.

Ensayemos una explicación. De acuerdo con Howard Becker (2009) los "outsiders" son creados por aquellos grupos sociales con poder para establecer reglas e imponérselas a los otros ("empresarios morales"): al sancionar determinadas conductas practicadas por grupos de menor poder estigmatizan a los mismos como desviados. La estigmatización implica la atribución de características negativas a determinados grupos sociales. Frigerio (2001) analiza cómo los medios masivos de comunicación construyeron una imagen desvalorizada de los practicantes de la umbanda en la Argentina durante la década de los '90, quienes finalmente "perdieron la capacidad de manejar la imagen pública de la religión" (p. 10). Algo similar a lo ocurrido una década después con la imagen de San La Muerte, tal como mencionamos al comienzo de este trabajo: el santo comenzó a ser fuertemente relacionado con la violencia y el delito. Sin embargo existen diferencias significativas en relación a la manera en que se resolvieron similares procesos estigmatizantes. En el caso de los practicantes de la umbanda éstos no pudieron revertir su imagen negativa y con el correr de los años fueron per-

diendo peso en la sociedad disminuyendo la cantidad de adeptos. Por el contrario, lo que parece haber sucedido con la ostentación de la figura de San La Muerte y otros símbolos asociados al delito es un proceso de "contraestigmatización", la apropiación positiva de los atributos negativos del estigma. Frente a la atribución de identidades desvalorizadas, emerge la reapropiación de estas identidades asumiéndolas transformadas en valores positivos:

Si, por un lado, cierta simbología y partes del discurso en el mundo delictivo evidencian una lógica de oposición a la sociedad convencional, por otro lado existen otros rasgos que muestran cierto apego a los valores dominantes. Por ejemplo, la manera de autodenominarse y la condición de mayor jerarquía en el mundo del delito es la apropiación por la positiva de la categoría "delincuente", o su homólogo en el lenguaje coloquial: "chorro" o "chorro de caño". La lógica que subyace al uso de esta categoría como forma de autodenominación es la de inversión de sentido del uso convencional del término. Si en la sociedad convencional ser delincuente representa un disvalor, la moralidad delictiva invierte esa carga tornando a esta condición en la de más alto prestigio. Por supuesto, la oposición a la ley y, sobre todo, a la expresión más evidente y cotidiana de la ley como es la policía aparece además como la forma más extrema de alteridad. (Míguez, 2012, p. 48).

Como una suerte de profecía autocumplida, en un primer movimiento la devoción a San La Muerte fue erróneamente relacionada por los medios de comunicación en forma casi exclusiva con el mundo del delito; en un segundo movimiento aquellos sectores sociales que, en virtud de procesos de contraestigmatización, desean visibilizar su pertenencia a la "cultura tumbera" se acercaron a la figura del santo, sea como devoción religiosa o simplemente como símbolo para tatuarse o para pintar en las paredes. La apropiación de la figura como símbolo de transgresión de la que hablan López Fianza y Galera (2014).

A modo de cierre

Sea como manifestación de religiosidad popular, como elemento al que se recurre para simular enfermedad mental, como símbolo de una identidad transgresora o como varias de ellas a la vez, la figura de San La Muerte adquiere una importante visibilidad en el ámbito carcelario en la Argentina. Figura polisémica, recibe múltiples significados y variadas interpretaciones de los distintos actores sociales, delimitando de esa manera una representación propia de las sociedades complejas.

BIBLIOGRAFÍA

- Becker, H. (2009). *Outsiders*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Calzato, W. (2008). *San La Muerte (Argentina). Devoción Y Existencia. Entre Los Dioses Y El Abandono*. *Liminar. Estudios Sociales Y Humanísticos*, Vol. Vi, Núm. 1, 26-39.
- Casanova, J. (2007). *Reconsiderar La Secularización: Una Perspectiva Comparada Mundial*. *Revista Académica De Relaciones Internacionales*, 7.
- Del Carlo, C. (2013). *¿Es Posible Una Cárcel Respetuosa De Los Derechos Humanos? Unidad 20: Una Experiencia De Cambio En El Seno Del Sistema Penitenciario A La Luz Del Concepto De Representación Social*. *Derecho Penal*, 5, P. 61-76. Obtenido El 16 De Septiembre De 2016 Desde http://www.sajj.gov.ar/Doctrina/Dacf130211-Del_carlo-Es_posible_una_carcel.htm

- Dianteill, E. y Löwy, M. (2009A). Roger Bastide (1898- 1974): Sociología Y Fascinación Religiosa. En *Sociología Y Religión. Aproximaciones Disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dianteill, E. y Löwy, M. (2009B). Pierre Bourdieu (1930-2002), Explorador Del Campo Religioso. En *Sociología Y Religión. Aproximaciones Disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Duarte, L. (2006). Ethos Privado E Modernidade: O Desafio Das Religiões Entre Indivíduo, Família E Congregação. En: Duarte, L. (Org.). *Família E Religião*. Rio De Janeiro: Contracapa Ed.
- Durkheim, E. (1993). *Las Formas Elementales De La Vida Religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Frigerio, A. (2001). Cómo Los Porteños Conocieron A Los Orixás: La Expansión De Las Religiones Afrobrasileñas En Buenos Aires. En
- Picotti, D. *El Negro En Argentina: Presencia Y Negación*. Buenos Aires: Editores De América Latina.
- Geertz, C. (1996). La Religión Como Sistema Cultural. En *La Interpretación De Las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez Béliveau, V. (2013). En Los Márgenes De La Institución. Reflexiones Sobre Las Maneras Diversas De Ser Y Dejar De Ser Católico. *Corpus [En Línea]*, Vol 3, No 2. Obtenido El 20 Diciembre 2013 Desde [Http://Corpusarchivos.revues.org/585](http://Corpusarchivos.revues.org/585)
- González Noriega, S. (1993). Introducción A Emile Durkheim. En Durkheim, E. *Las Formas Elementales De La Vida Religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- López Fianza, J. (2015). Sensación De Inseguridad: La Cobertura De La Devoción A San La Muerte En Medios De Prensa Escrita. *Sociedad Y Religión*, 44, 90-123.
- López Fianza, J. y Galera, M. (2014). Regulaciones A Una Devoción Estigmatizada: Culto A San La Muerte En Buenos Aires. *Debates Do Ner*, 25, 171-196.
- Ludueña, G. (2014). Ritual, Narrativa E Imaginación Religiosa Descentrada En Espiritualidades Católicas Contemporáneas. Una Mirada Desde La Periferia. *Revista Miríada*, 10, 89-114.
- Míguez, D. (2008). Las Canonizaciones Transgresoras. En *Delito Y Cultura. Los Códigos De La Ilegalidad En La Juventud Marginal Urbana*. Buenos Aires: Biblos.
- Míguez, D. (2012). Los Universos Morales En El Mundo Del Delito: Las Lógicas De Reconversión En Contextos De Institucionalización. *Revista De Ciencias Sociales*, 2A. Época, 22, 45-63.
- Semán, P. (2010). Diferencia Y Transversalidad En La Religiosidad De Los Sectores Populares: Mirando Con Telescopio Luego De Haber Usado El Microscopio. *Apuntes De Investigación Del Cecyp*, 18, 71-107.
- Velho, G. (1994). Unidade E Fragmentação Em Sociedades Complexas. En: *Projeto E Metamorfose. Antropologia Das Sociedades Complexas*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Ed.