

SANTIFICACIÓN POPULAR DE LOS MUERTOS EN CEMENTERIOS *urbanos colombianos*

ANNE-MARIE LOSONCZY*

DIRECTORA DE ESTUDIOS EPHE, PARÍS

pmenget@yucom.be

Resumen

EL ARTÍCULO ES UN ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS RITUALES QUE CONFORMAN el fenómeno de la santificación popular de ciertos muertos en los cementerios urbanos de Colombia. El trabajo de campo, iniciado en 1996, se ha realizado en distintos cementerios, aunque esta presentación gira en torno al cementerio Central de Bogotá. El objetivo del texto es demostrar que las creencias, en tanto que procesos simbólicos relacionados con problemáticas sociales específicas y determinables, deben entenderse como manifestaciones de la “eficacia simbólica”, en un lenguaje religioso y político a la vez. Así, cuando los miembros de una sociedad en conflicto permanente traen del olvido a las verdaderas víctimas de la violencia multiforme, convirtiéndolas en “santos populares”, se reconoce o se construye una suerte de identidad y memoria ciudadana, por medio de una contra-memoria colectiva de la historia nacional reciente.

Abstract

THIS ARTICLE IS AN ANALYSIS OF RITUAL DISCOURSES AND PRACTICES CONCERNING the phenomenon of popular sanctification of some the dead in urban grave-yards of Colombia. Field-work on this topic has been initiated in 1996, in various Colombian grave-yards, even though this presentation revolves around the central Cemetery of Bogota. The purpose of this text is to show that the implied beliefs, inasmuch as they are symbolic processes tied to specific determined social problems, must be understood as manifesting “symbolic efficacy”, in a language, both religious and political. Thus, when the members of a society torn apart with permanent conflicts bring out of oblivion the true victims of this multiform violence, converting them into “popular saints”, a new kind of civil identity is recognized and constructed, through a collective counter-memory of recent national history.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 37, enero-diciembre 2001, pp. 6-23

LA REFLEXIÓN ETNOLÓGICA RECIENTE ANALIZA A MENUDO LAS TRANSFORMACIONES de las prácticas y los discursos religiosos tradicionales como dispositivos privilegiados para la comprensión de los procesos de pérdida, reproducción y reinención de las identidades étnicas. Dentro de esta óptica, el interés por las nuevas problemáticas sociales latinoamericanas se ha centrado, principalmente, en los neotradicionalismos de inspiración *indigenista*, que reinventan la autoctonía precolonial en otros términos –como los movimientos populares religiosos en Ciudad de México y en Cuzco, Perú–. También merecen interés las prácticas y los discursos rituales locales que integran elementos provenientes del espacio ideológico nacional y *modernista* y, en menor medida, de formas religiosas *importadas* del exterior étnico o nacional, cuya universalidad cósmica o crística estaría negando toda fragmentación cultural o social, como es el caso del pentecostal o las figuras que hacen parte de la nebulosa *new age*, fenómenos más universalizadores que excluyen la referencia étnica, nacional o local.

* La primera versión de este artículo se publicó en la revista *Religiologiques*, 18, otoño 1998, pp. 149-165. Traducción del francés de Guillermo Vargas Quisoboni.

La comprobación gradual de la coexistencia, el entrecruzamiento y la referencia recíproca de todas esas prácticas y discursos sobre el trasfondo de un orden católico institucional más o menos *nacionalizado*, impone progresivamente el abandono de perspectivas aislacionistas en el análisis de los sistemas religiosos e implica la consideración de un campo en el que se intercambian, se yuxtaponen, se erigen y se enfrentan imágenes y bienes inmateriales para la salvación. No obstante, la rígida distinción binaria de un presupuesto culturalista implícito –reproducción o reinención de una *tradición* etnicista o su disolución completa, que sería el precio de su inclusión, insertas ambas dentro de un sistema cultural exógeno– continúa orientando la mirada etnológica sobre los fenómenos religiosos.

Una manera de superar dicha perspectiva es preguntarse qué es lo que, dentro de un espacio social amplio, pone en comunicación las diferentes formas de manipulación social de bienes simbólicos y de objetos de creencia, volviéndolos intercambiables, conmensurables y permeables entre ellos. ¿Qué es lo que permite su yuxtaposición y el paso entre ellos en las prácticas individuales? En otros términos, se trataría de discernir lo que constituye el fondo de un lenguaje compartido de la eficacia

simbólica, lo que podría verse como un plan de base sobre el cual pueden inscribirse, yuxtaponerse, enfrentarse y aclararse recíprocamente figuras religiosas diversas ligadas a problemáticas sociales.

Este planteamiento permite también superar otra bipolaridad rígida que expresa una tensión propia del campo religioso, especialmente el latinoamericano, que se encuentra, sin embargo, demasiado regulado por las redes de la ideología sacerdotal misionera y exclusivista. Se trata de la oposición entre un catolicismo culto, eclesiástico, institucional y oficial, a la vez arma, bien y producto de grupos dominantes, y un catolicismo *popular*, de los pobres, iletrados o de aquellos que no han sido lo suficientemente evangelizados. Ahora, es más bien en términos de intrincación contradictoria y de manipulaciones simbólicas

2. André Brun hace una discusión brillante desde esta perspectiva, al igual que un análisis lúcido de la interpenetración entre catolicismo oficial y religiosidad popular en el nordeste brasileño (Brun, 1989: 9-53). La multiplicación de tales estudios permitiría quizás extraer una matriz latinoamericana supranacional del lenguaje religioso.

3. Luego de una importante asistencia a las prácticas culturales y representaciones de la población negra—urbana y rural— del occidente colombiano (Losonczy, 1997), este texto surge de tres breves encuestas realizadas en 1996, 1997 y 2000 en el cementerio Central de Bogotá. Los datos fragmentarios obtenidos no habrían permitido un análisis sin la existencia de dos excelentes estudios recientes sobre estos cultos urbanos: el de Villa (1993) y el de Peláez (1994). Este texto les debe numerosas informaciones etnográficas, aun cuando la responsabilidad de los análisis me incumbe enteramente.

recíprocas que aparece la relación entre las dos formas de explotación de un lenguaje religioso y ritual. En el plano sociológico basta con recordar lo numerosos que son los miembros de las clases medias y altas que participan en ciertos discursos y prácticas rituales *populares*. Entretanto, el catolicismo sacerdotal con sus balizas rituales, su magnificencia litúrgica, y su prestigio y poder atados a su carácter institucional suscita la adhesión masiva de un público popular que, encontrándose en comunidad emocional con los solicitantes más acomodados, se sirve de y en ocasiones legitima los elementos de un lenguaje y algunas formas rituales, luego *recicladas* en los cultos al margen de las representaciones de la institución².

Estas preguntas orientan la mirada hacia los discursos y las prácticas de producción de bienes simbólicos de salvación, que no parecen inscribirse en la oposición “neotradicionalismo-ideología del regreso a las

raíces, frente a la adopción de innovaciones exógenas”. De esta manera, la ocupación popular intensa y continua de los cementerios urbanos colombianos³ desde hace cuarenta años constituye una práctica de laicos, sin el esbozo de una institucionalización ni

la emergencia de oficiantes especializados. Dicha práctica ritual se centra en la transformación ritual continua de algunas categorías de muertos recientes, en figuras de recurso santificadas, rodeadas de prácticas de culto; una parte de la eficacia de estas figuras parece tener un anclaje espacial dentro del cementerio, como categoría intermedia de espacio entre el mundo socializado, el margen no habitado y el más allá.

DEL ANONIMATO DE LA VIOLENCIA AL ÁNIMA SOLA DE LA CIUDAD

EL INICIO DE ESTAS PRÁCTICAS PARECE CORRESPONDER AL DE UNA OLA de migraciones sin precedentes, del campo hacia las grandes ciudades de Colombia, por causa de la llamada *violencia*, esa larga guerra civil que enfrentó al Partido Liberal con el Conservador, cuyas redes clientelistas se dividieron el territorio nacional desde el siglo diecinueve. Esta guerra sangrienta de diez años, que dejó tras su paso movimientos guerrilleros y numerosos focos de violencia activos hasta hoy, desplazó una población rural y semi-rural joven hacia las grandes ciudades del país, generando el aumento progresivo en las tasas de urbanización de 30 a 70% (Gouesët, 1996: 169), mientras cubría una gran parte del territorio nacional con fosas comunes y tumbas.

¿Acaso también el hilo genealógico territorializado de vivos y muertos, base de su comunidad residencial y su continuidad onomástica en las poblaciones será cortado por el traumatismo repetido de las migraciones-huidas masivas? Si la segunda generación de los migrantes urbanizados intenta reunir este hilo enterrando una parte de sus parientes en los cementerios urbanos y rodeando sus tumbas de ofrendas y de ruegos, la misma ruptura colectiva brutal y recurrente de la continuidad de la memoria, reactiva y prolonga una antigua práctica del catolicismo popular colombiano: el culto del *ánima sola* –el alma solitaria– y el de las *almas del purgatorio* los lunes, día que les es atribuido. La fosa común del cementerio urbano, así como las tumbas vacías y abandonadas, los alrededores cubiertos por la maleza de los muros de delimitación y los nichos vacíos de las *galerías* de niveles: toda la zona periférica y oculta del cementerio asignada al entierro de los pobres, los olvidados, los muertos malos, aquellos cuyo cadáver

anónimo no ha sido reclamado por nadie, viene a constituir el único espacio terrestre para estas almas, aparentemente destinadas a sufrir en el limbo entre el mundo humano y el purgatorio, a falta de oraciones y ofrendas en su nombre.

La figura del ánima sola está representada por un conglomerado de almas anónimas de muertos olvidados que con las plegarias y ofrendas de un vivo se atan a él, predisponiéndolo a intervenciones milagrosas en su favor. El culto en el cementerio Central de Bogotá se presenta, desde esa época, como un intercambio continuo de bienes inmateriales –novenas y oraciones diversas para “aligerar y acortar la penitencia de las almas” a cambio de resolver los infortunios de los vivos– y también de objetos que vehiculan los dones entre dos tipos de espacio. En un constante ir y venir los practicantes del culto llevan de esta zona del cementerio pedazos de ataúd y mortaja, huesos de cadáveres y tierra, objetos metonímicos, restos de cosas o de personas que, puestos encima del mausoleo, sirven para defenderse mágicamente en la jungla de la vida urbana cotidiana. Al utilizarse, dichos objetos se constituyen en una figura intermedia entre talismán y bosquejo de reliquia: su carácter infinitamente fragmentable y no ligado a un solo cuerpo los distingue de las reliquias católicas canónicas.

En contrapartida, los solicitantes llegan de la ciudad con cartas pidiendo un favor, oraciones oficialmente distribuidas por la Iglesia, pero sobre todo aquellas de autores anónimos y no homologados cuya venta prolifera en las ciudades y en el campo; flores, cirios y arroz como ofrenda a las almas. Algunas veces dejan allí una foto, una prenda o el pelo de una persona a quien le desean la muerte.

Es por eso que si la fragmentación parece constituir el fundamento y el principio de la eficacia del mundo de la muerte, la marca corporal de los vivos por un objeto sacado de este proceso parece preservar la integridad, la unidad que es la lógica de la vida. En otras palabras, la presencia cerca de las tumbas –morada terrestre de la muerte– de un objeto perteneciente a un vivo, matiza la separación entre los elementos de la vida y de la muerte.

DE LA MUERTE A LA SANTIDAD: EL MILAGRO NOMBRADO

FUE DESDE ESTE LUGAR DE CULTO Y DE SU ESPACIO EN EL CEMENTERIO Central de Bogotá que se desprendió un *alma milagrosa* del anonimato colectivo de los muertos olvidados, hace treinta años aproximadamente. La presencia permanente de flores, cirios y acciones de gracias escritos alrededor de una tumba anónima particular, así como el testimonio de un hombre sobre los milagros del alma de una muerta atrajeron un número creciente de solicitantes. Años después apareció una mujer que afirmaba ser hija de la muerta, entonces conocida como *La Milagrosa*, y le atribuyó el nombre de Salomé. Luego comenzó a vender fotos de la difunta y el texto de su plegaria. Desde entonces, teniendo un nombre, una iconografía, oraciones dirigidas a ella, algunos elementos biográficos y los milagros *post mortem*, esbozo de una hagiografía, de un alma anónima de muerto, hela aquí convertida en santa popular.

A pesar del testimonio que los familiares dan sobre su vida y muerte *reales*, no es determinante frente a la amplia gama de versiones que sus solicitantes comenzaron a construir antes de su aparición y que siguen produciendo: al final, la contribución decisiva de la familia para su transformación en santa fue su nombre. Si la nieta dice que fue muy pobre, que soportó su pobreza con resignación cristiana y que después murió por una enfermedad en los riñones (Peláez, 1994: 155), los solicitantes⁴, aceptando la pobreza extrema de Salomé, le atribuyeron una vida de la que no poseen sino fragmentos, pero cuyo relato consiste más en la puesta en lugar de categorías emblemáticas concordantes que en una sucesión de eventos. Así, de una versión a otra, fue prostituta explotada, vendedora de cirios en el cementerio, lavandera, empleada doméstica. Se dice que vivía en el barrio Egipto o en La Perseverancia⁵, que sufría por los golpes de su marido y que sus hijos la decepcionaron. Murió de uremia, quemada, asfixiada, ahogada, asesinada por su madre o por venganza, mutilada;

4. 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*.

5. Barrios populares y tradicionales del centro de Bogotá, en los cerros orientales; Egipto y La Perseverancia fueron los refugios tradicionales de los marginados, espacio de economías informales y de prostitución ocasional.

abrieron su cuerpo para sacarle su corazón, sus senos, y rellenaron su cadáver con arena y piedras⁶.

Todas las versiones que proliferan sobre su vida y muerte giran alrededor de figuras de sufrimiento doméstico y de violencia exterior que le confieren el estatus de mártir, víctima de

⁶. Estas formas de muerte y de violencias ritualizadas hacen parte de un conjunto de prácticas mortuorias reales en los campos y municipios colombianos. Una excelente descripción y un brillante análisis se encuentran en Uribe y Vásquez (1992 y 1995).

poderes agresivos, todas éstas, expresiones de relaciones de poder. O bien giran alrededor de figuras que rechazan la condición femenina doméstica por medio de la prostitución o del madresolterismo. En todo caso, su cuerpo fue destruido y mutilado. Madre infeliz, hija y esposa poco querida y víctima, prostituta convertida

en santa, abarca tanto los registros extremos de la feminidad como los de la violencia que disgrega los cuerpos, las relaciones sociales y la memoria, repudiando el orden familiar institucional con su estatus de prostituta.

Desde la aparición de la hija de Salomé, los solicitantes, en cantidades cada vez mayores, se las arreglan para pagar un lote y construirle un monumento funerario en el sector central del cementerio, lugar donde entierran a los presidentes de Colombia, a los políticos y a las figuras públicas eminentes o afortunadas. Al mismo tiempo, alrededor de las tumbas más antiguas e ignoradas de la periferia del cementerio, oraciones y ofrendas cada vez más y más fervientes siguen sacando del conglomerado de muertos anónimos a otras *almas milagrosas*, y sus seguidores intentan encontrar sus nombres con la ayuda de los sepultureros: los nombres femeninos dados por ellos servirán para señalar las tumbas con lápidas sepulcrales.

Un tema de la liturgia católica, el de la comunión de los santos, es extendido y reinterpretado aquí para ser el soporte de una estrategia ritual contra la discontinuidad de la memoria, el olvido y el anonimato nacidos de la violencia política: son la petición y el *milagro*, dos términos inseparables que mantienen un intercambio continuo y que parecen transferir algunos muertos emblemáticos desde el régimen de la memoria familiar hacia un registro ritual de la memoria compartida.

No obstante, el culto individual de la mayoría de las tumbas no resistió el transcurrir del tiempo. Por consiguiente, la periferia del cementerio fue reencontrando progresivamente su función

de anclaje espacial para el intercambio del culto, con las almas de muertos anónimos y solitarios, reserva de figuras de petición, lugar ritual de sustitución de una memoria familiar y comunitaria cuyo hilo fue seccionado por la violencia política.

DE LA PERIFERIA AL CENTRO: LA SANTIDAD MULTIPLICADA

LA TRANSFERENCIA DE SALOMÉ HACIA LA NAVE CENTRAL DEL CEMENTERIO, espacio de importantes personajes de la memoria nacional y política, indujo a la transformación de algunos de ellos en figuras emblemáticas y milagrosas. Todo ocurre como si la santidad de Salomé, esbozada en la periferia anónima del cementerio y terminada por su anclaje espacial en su centro simbólico e histórico, hubiera proyectado, paralelamente, una nueva claridad sobre la vida y muerte de algunos personajes de ese panteón de la política nacional y de la fortuna, constituyendo por medio del ritual un discurso implícito de “contra interpretación” popular de la historia nacional. Así, el mausoleo de Salomé parece haber funcionado como un centro espacial y simbólico que reorganiza y cambia la jerarquía de sus alrededores. Otros muertos comienzan a ser ritualmente tratados como figuras de petición, luego, son santificados de manera progresiva, promediando la distribución de plegarias que les son dirigidas, la multiplicación de *promesas* y ofrendas alrededor de su tumba y, finalmente, los testimonios de varios milagros que construyen su biografía *post mortem*.

Los primeros personajes que pasaron por este proceso de tratamiento ritual fueron tanto femeninos como masculinos. Entre los primeros, Mercedes e Inés, y *las dos hermanas*, cuyos patronímicos borrados por el culto no tuvieron una vida pública, ni una muerte singular: sin reconstrucción de elementos biográficos, su hagiografía se construye únicamente por los testimonios de sus acciones *post mortem* en favor de los vivos (Peláez, 1994: 154). Ellas suelen aparecer como fragmentos de la figura de Salomé que proyectan el componente femenino en las peticiones, más allá de las barreras de las clases sociales, hacia las esferas del prestigio familiar y de la fortuna.

Mientras tanto, el general Gustavo Rojas Pinilla, muerto en 1975, y Leo Kopp, industrial alemán fundador de la primera fábrica colombiana de cerveza, Bavaria, que murió en 1927, fueron personajes públicos con una biografía canónica que la acción ritual de los solicitantes dotó de un acento diferente al de la versión oficial. El primero, militar populista, tomó el poder a comienzos de los años cincuenta para poner fin a la mortal violencia partidista que azotaba al país hacía un decenio. Esto lo logró poniendo en marcha un cierto número de medidas de carácter social, con lo que ganó el apoyo popular. Rápidamente destituido por los políticos aliados de los dos grandes partidos tradicionales que, sin embargo, habían contribuido a su nombramiento, fue objeto del ostracismo hasta su muerte. El segundo, famoso *buen patrón*, convirtió a sus obreros en accionistas de su empresa, construyó viviendas sociales y puso a funcionar un sistema cooperativo de pensiones y seguridad social, lo que le trajo la enemistad de la clase alta colombiana. Estos dos personajes, ajenos a las familias de la oligarquía tradicional, fallecieron de muerte natural pero sufrieron con la hostilidad de la clase alta, “pues nacieron y les dieron demasiado a los pobres” según el propio discurso de sus creyentes. Si los pedidos dirigidos a figuras femeninas reflejan un amplio espectro existencial –familia, amor, suerte en el juego, protección, salud–, los dirigidos a Rojas y a Kopp son más puntuales: vivienda por el primero, y empleo y dinero por el segundo (Villa, 1993: 147).

Las modalidades de ofrendas y de comunicación se multiplican: cruces marcadas sobre la tumba con la cera de los cirios, pequeñas cruces de madera y de flores, lavado de los bustos con agua bendita, abrazos con los pedidos susurrados en la oreja, granos de arroz para nutrirlos en el más allá y atraer la abundancia en el más acá, por ejemplo.

VIOLENCIA Y SANTIDAD: LAS FIGURAS DE LA SUBVERSIÓN

PERO EL PASO DEL TIEMPO PERMITE VER TAMBIÉN LA MULTIPLICACIÓN de los personajes, ejes del culto y figuras de favores –los proveedores–. Esta multiplicación significa también la emergencia de un nuevo tipo de santo popular que parece reunir las

características principales de los dos primeros grupos: su vida pública, su sensibilidad social y su acción en conflictos nacionales los asemejan a los personajes masculinos *redistribuidores*, como el general y el industrial; por otra parte, su muerte violenta los acerca a la figura nuclear de Salomé. La tumba ubicada en el panteón del cementerio y perteneciente a José Raquel Mercado, líder sindical negro cercano al gobierno, secuestrado y después asesinado por la guerrilla en 1977, tiene un busto en mármol negro: los solicitantes lo besan, lo acarician, lo lavan y los lunes lo coronan con flores, rodeándolo de pedidos de gracia; Jaime Pardo Leal, asesinado en 1987; el joven candidato liberal a la presidencia de Colombia, Luis Carlos Galán, asesinado en Bogotá en 1989; Carlos Pizarro, descendiente de una dinastía de militares de alto grado, dirigente guerrillero de izquierda, que recibió la amnistía nacional y luego fue asesinado en 1990. Todos ellos están enterrados en ese sector *nacionalizado* del cementerio y fueron progresivamente santificados mediante las mismas prácticas rituales, basadas en testimonios sobre sus acciones positivas *post mortem* en favor de sus solicitantes.

Sin embargo, su tratamiento ritual se asemeja más al del ánima sola: peticiones y ofrendas acompañadas de oraciones de la novena de los muertos, contrario al caso de las figuras femeninas y las de los *buenos*, Rojas y Kopp. Esto por que se cree que a las víctimas de una muerte violenta les faltó tiempo para arrepentirse: entonces necesitan las oraciones a los muertos repetidas veces para salir más rápidamente del purgatorio y reencontrar el cielo que merecen por los servicios dados “a la comunidad” mientras vivían (Villa, 1993: 150).

La multiplicación de los cultos populares, salida de una invasión masiva, diurna y, sobre todo, nocturna del espacio del panteón *nacionalizado* del cementerio Central, su apropiación por medio de la marcación ritual por el gesto, la palabra, la escritura, la iconografía y la circulación de objetos no se dieron sin generar una reacción de la Iglesia, de la administración del cementerio, de la alcaldía y de los derechohabientes de las personas enterradas. Desde 1980 las lápidas sepulcrales de Inés, Mercedes y las de las “dos hermanas” se han cambiado, hasta hacerlas irreconocibles (Peláez, 1994: 153); además, las tumbas de los personajes *históricos* se rodean de obstáculos, hay presencia de vigilantes cerca de los muros del cementerio, y de rejas en las tumbas *milagrosas* para impedir las acciones rituales juzgadas

como *indecentes, sucias y malsanas* por la sociedad oficial. Como resultado de estas medidas, Salomé fue trasladada al cementerio del Sur, en medio de barrios populares inmensos, recientemente construidos en el sur de la ciudad, y hasta allá fue seguida por sus solicitantes. Ni estas medidas ni su traslado han frenado la multiplicación de los intercambios rituales con un número creciente de personajes santificados a los que se recurre y que reúnen las características, un poco dispersas, entre los diferentes tipos de figuras primordiales del culto, aunque siempre incorporando una nueva dimensión: la de la política y la memoria histórica nacional.

LA EXPANSIÓN DE LOS SANTOS: UNA MEMORIA EN CONSTRUCCIÓN

ESTA MODALIDAD DE CULTO APARECIDA AL PRINCIPIO EN EL CEMENTERIO Central de la capital –símbolo de la memoria nacional– ha invadido progresivamente las ciudades medias y las capitales regionales del país. Por ejemplo, en el puerto fluvial de Girardot, un bandido llamado Jairo Rodríguez, a quien la policía dio muerte, se volvió *milagroso* para las prostitutas y la población desposeída del puerto, que lo colman con su devoción y el testimonio de sus buenas acciones. En el cementerio de Arauca, un guerrillero llamado *Rompepechos*, asesinado por un agente del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) en una tienda del municipio, recibe de sus creyentes conchas de caracoles, flores, velas y recortes de pelo de caballo para sanar sus caballos y atraer la buena suerte (Peláez, 1994: 158). En Cali, la tumba de Adolfo Aristizábal, “hombre rico que dio mucho a los pobres”, está rodeada por un culto a pesar del rígido control ejercido por el arzobispado de la ciudad sobre el cementerio para prevenir la proliferación de tales prácticas. Los lunes se le ofrecen velas, flores y oraciones; a menudo lavan su mausoleo con agua bendita, “para lavar el pecado y aliviar la sed que padecen las almas ante el fuego del purgatorio”. El cementerio de la ciudad de Cúcuta, al noreste del país, es escenario de santificación popular de la mayor cantidad de personajes, de los cuales el más solicitado es Fabio Isaza, bandido de los grandes caminos y gran corazón, muerto por la policía; demandas de gracia, placas de

agradecimiento y personas que oran alrededor de su tumba (Villa, *op.cit.*: 140).

En Puerto Boyacá, conocido foco de violencia partidista, guerrillera y paramilitar, la devoción popular santificó a un paramilitar asesinado por la guerrilla; entretanto, en el cementerio del inmenso y popular sur de Bogotá, Efraín González, guerrillero muerto por la policía, se convirtió en objeto de culto y de súplicas. Actualmente, estos procesos rituales continúan invadiendo los cementerios urbanos regionales: la violencia multiforme que reina en Colombia les ofrece una gran variedad de soportes.

Pero, ¿existe un denominador común en la multiplicidad de figuras santificadas, más allá de la fosa que parece separar a la pobre Salomé del industrial de principios de siglo, al general populista del sindicalista negro, al candidato presidencial del dirigente guerrillero y del bandido? Entre los *santos* de la vida pública, por estatuto y por objetivos, a menudo opuestos, y los de vida anónima y pobre aparecen algunas constantes. En efecto, podría interpretarse que en vida todos padecieron el peso, las exigencias y el ostracismo de un orden institucional; algunos fueron víctimas de una violencia mortífera que es pensada como producto suyo. En todos puede verse un intento por contestar, aducir, transgredir o cambiar aquel orden, ya sea por medios financieros o institucionales, por medio de las armas o, como Salomé, por la transgresión de la institución familiar mediante la prostitución: todos pagaron con dolor el hecho de encontrarse por fuera de la norma dominante. Estas figuras de culto surgen en el crisol social de las ciudades, figuras de víctimas que no admiten el orden político, vencidas en vida, pero vencedoras después de la muerte. Además, son recursivas para los vivos, parecen realizar una fusión entre la lógica cristiana del mártir y la laica del héroe, en la cual una reinterpretación de la matriz religiosa cristiana sirve como pasaje para la apropiación popular del registro histórico nacional y después regional: la entrada al régimen de memoria de la nación a cambio de su subversión parcial.

ENTRE DEPENDENCIA Y RECIPROCIDAD: DEL LENGUAJE RELIGIOSO COMÚN HACIA EL LENGUAJE POLÍTICO

MÁS ALLÁ DE SU COMÚN DENOMINADOR EXISTENCIAL, LA PARAFERNALIA de santos populares parece presentar dos modelos concomitantes: uno asimétrico, que podríamos llamar *buenos patrones*, y otro que los constituye como emblemas igualitarios de un *nosotros* difuso y desterritorializado, a menudo designado por los solicitantes en términos de *pobres* o *del pueblo*. Si el primer término surge de un discurso cristiano institucional, en sus dos facetas sociales, la caritativa y la militante, el segundo proviene de un discurso nacional –de derecha o izquierda– moderno, del cual uno de los sujetos que da legitimación cultural y política es *el pueblo*. Esta doble raíz semántica de la autodefinición de la identidad de los creyentes dibuja, aún aquí, el estatuto de pasaje para estas prácticas rituales entre un religioso, anclado en un lenguaje cristiano *de abajo*, el político; así mismo, la emergencia en el medio urbano de un *nosotros* difuso ha perdido toda referencia étnica.

Generalmente, los empleados del cementerio Central y del cementerio del Sur de Bogotá describen a los solicitantes de los personajes santificados con términos sugestivos como “gente callejera” (Peláez, 1994: 158) o “gente de barriada”. Estos términos connotan a los desempleados, a los adolescentes pobres inactivos, a los vendedores ambulantes, a las empleadas domésticas, a las prostitutas ocasionales o profesionales de la calle; estatus e imágenes propiamente urbanas de aquellos que ocupan los andenes del centro y sur de Bogotá que las clases más acomodadas han abandonado casi por completo desde hace mucho tiempo. Actualmente se encuentran entre ellos varios pequeños comerciantes, empleados subalternos, obreros y mujeres de negocios, representantes de la franja precarizada de una clase media urbana de origen rural, que emergió hace un cuarto de siglo y es cada vez más extendida. En apariencia, fue gracias a estos últimos que el término *pueblo* fue acercándose progresivamente al de *pobres*, en la autodefinición identitaria del *nosotros*, creada por y alrededor de los cultos; sería entonces ésta la franja de los solicitantes con la que se construiría el pasaje más directo entre lo religioso y la entrada a un espacio ideológico nacional, donde se encuentra, en primer lugar, una experiencia de inseguridad

ligada tanto a la ruptura de las relaciones espaciales y familiares cortadas por la violencia, como al distanciamiento entre una precariedad apenas superada y a un ideal existencial inaccesible de riqueza.

En todo caso, la gran mayoría de los solicitantes –de los diferentes personajes santificados de los cementerios urbanos– no se limita a las acciones rituales alrededor de éstos: también deambula ocasionalmente en medio de la multiplicidad de recursos ofrecida dentro de la panoplia ritual de las ciudades como las lecturas del tarot, las misas católicas carismáticas, diversos cultos a los santos canonizados, los chamanes de origen inga o de Otavalo (Ecuador), el culto al doctor José Gregorio Hernández, el de María Lionza –los dos últimos traídos desde Venezuela– y los diferentes espiritismos. Este polimorfismo religioso urbano, presente entre todas las clases sociales y que comienza a actuar en los campos, implica constantes ires y venires de individuos y de representaciones entre prácticas y discursos concurrentes o yuxtapuestos. Su existencia pone en evidencia la constitución de un lenguaje religioso común de base, pasaje entre formas rituales diversas dentro de un espacio social nacional en el cual los componentes heterogéneos están comunicados.

Así, el hilo ritual que liga tal multiplicidad de prácticas en el campo religioso colombiano –desde el chamanismo hasta los cultos de inspiración pentecostal, pasando por figuras espiritistas y cultos a los santos– parece ser una lógica de acceso directo e individual al favor, este último visto como un intercambio más o menos simétrico entre seres de dos mundos. Esta lógica se manifiesta en la multiplicación y la yuxtaposición de figuras individualizadas del favor o del proceso de interceder, destinadas a encontrarse en un lugar intermedio entre el orden humano y el espacio-tiempo inaccesible de los poderosos. Estas figuras se demarcan por un aspecto variable de antropomorfismo o por su humanidad pasada, pero se distinguen también de los otros humanos por su conducta durante su vida o por la modalidad de su muerte. Su eficacia en favor de los humanos reside tanto en la *fuera* manifiesta en las características particulares de su vida y de su muerte, como en su posición intermediaria y de soporte en el más allá. Es por el hilo de esta lógica religiosa de base que el centro simbólico de la nación y sus periferias sociales y étnicas pueden esbozar una primera forma de comunicación.

PATRONES Y *ALTER EGO*: DEL FAVOR AL INTERCAMBIO

LA FIGURA DE HOMBRES FUERTES, *BUENOS PATRONES*, MARGINALES PERO socialmente poderosos en su vida terrestre, establece con sus solicitantes una relación asimétrica, la de una dependencia en la que figuran como *redistribuidores*, en respuesta a las relaciones paternalistas del clientelismo, frecuentemente formalizadas por el padrino cristiano, regulador tradicional de las relaciones sociales en los campos andinos de los años setenta. En este caso, la continuidad en su capacidad de don, en el más allá, es lo que, aparentemente, los acerca a los santos canonizados de la Iglesia y a la Virgen: es pues en esta contigüidad en la que se arraiga su eficacia como personajes poderosos para interceder y acercarse entre ellos. Pero en esta óptica, parte de su poder proviene de personajes más poderosos que ellos mismos, al contrario de las figuras marcadas por la muerte violenta, cuya eficacia simbólica no se alimenta de la intercesión, sino que se piensa como parte de un orden impersonal del universo que carga la fragmentación de la muerte de un poder virtual de favor, reactivable para los vivos.

Los discursos y las prácticas rituales urbanos alrededor de estas figuras redistribuidoras también reorientan el modelo hacia una lógica de intercambio, acentuando la marginalidad y el sufrimiento de su vida, que los acercan a sus solicitantes. Igualmente, la idea de que para mantenerse cerca de los santos y de la Virgen estos personajes necesitan oraciones constantes de los beneficiarios de sus favores, da a estos últimos un cierto poder simbólico sobre ellos. Así, la relación ritual con estos personajes activa un esbozo de transición entre el modelo relacional de dependencia y aquel de una suerte de *compañerismo* más igualitario.

Los personajes santificados en el registro de mártir, cuyo denominador común es la muerte violenta, trazan una lógica de emblemización existencial de un *nosotros* difuso, a cambio de los temas de la persecución, la violencia y la transgresión del orden establecido. Este último es, de alguna forma, compartido entre estas figuras y sus solicitantes; son las normas morales de la Iglesia que los solicitantes subvierten, santificando a humanos cuya vida iba en contra de la corriente. Transgredían también el orden institucional de la Iglesia y de la administración urbana creando, sin oficiantes especialistas consagrados, sus

propios santos –que honran y solicitan alternando con los santos canonizados– las palabras y los actos rituales que les son dirigidos, y cambiando su uso normalizado por un espacio simbólico perteneciente a la esfera institucional.

La violencia constituye igualmente un punto de partida; estas figuras sacralizadas la han vivido y practicado, sus solicitantes la padecen a menudo y tanto el régimen de venganza como la muerte violenta propia o la de los familiares constituyen un horizonte probable de su existencia. Al convertirse en sus *compañeros* rituales, su propia existencia amenazada se encuentra también santificada y la identificación de su vida de lucha sobre la escena nacional los impulsa simbólicamente a conformarse como sujetos políticos.

Por otra parte, palabras y actos rituales están destinados a instaurar una especie de pacto de reciprocidad igualitaria entre esos santos populares y sus solicitantes; pacto cuya ideología y práctica tienen sus raíces en el viejo culto popular del ánima sola: oraciones y ofrendas de los vivos matizan la soledad y aceleran el periodo de penitencia de los muertos malos y el de los muertos sin descendencia en el más allá, a cambio de la reducción de sus infortunios en vida. Pero este intercambio se practica con personajes que hacen parte de la historia nacional o regional oral, cuyos hechos fueron relatados en su tiempo por la prensa y los medios. La apropiación individual, al lado de otras similares, dentro de la acción ritual a su alrededor, permite a la vez la construcción de un *nosotros* difuso y su entrada, sesgada por lo religioso, en un régimen de memoria histórica escrita nacional y regional, con un discurso *contra-interpretativo* implícito.

CONCLUSIÓN: FIGURAS DE CIUDADANÍA AL BORDE DE LAS TUMBAS

AS FIGURAS DE SUBVERSIÓN QUE HABITAN ESTOS CULTOS NO DEBEN ocultar al observador su carácter estructural parcial, pues el horizonte legitimador que constituye el orden litúrgico y eclesialístico de la Iglesia, y el régimen de historicidad de la nación, aparece como una de las fuentes activas de producción de sentido. Este sentido se constituye por medio de una multiplicidad de figuras, santificadas de tal manera que por su diverso origen

regional y social y por la extensión de sus ciclos de culto construyen un espacio simbólico de apropiación en el territorio nacional, articulando su diversidad y su unidad. Este mismo sentido tiene relación con el estatus de la posición que cada uno ocupa frente a los demás personajes de este conjunto abierto, y también por su perfil *contrastante*, rival y complementario, de cara al panteón nacional de los *héroes* oficiales y al de las figuras canonizadas por la Iglesia; ambas, figuras de la memoria de grupos sociales institucionalizados.

La sociología política en Colombia interpreta la prolongada crisis que azota al país con un relativo éxito en su proceso de desarrollo, por la fase de transición en que se encontraría este proceso “entre dos paradigmas políticos: uno tradicional, que reposa sobre la definición de enemigo político; el otro, nuevo, se apoya sobre la noción de padrino y confía en la regulación jurídica” (Blanquer y Gros, 1996: 10). Para prolongar esta lúcida constatación hacia lo social y lo simbólico, el paradigma tradicional aparece estructurado por la oposición binaria “patrón-padrino contraenemigo” y el paradigma nuevo construye una figura más igualitaria: el padrino, alrededor de figuras emblemáticas triples y ancladas en un más allá. En cada caso se inscribe, se mediatiza, se experimenta y se deja ver y vivir una cotidianidad por medio del lenguaje religioso difuso, del anclaje cristiano, las comparaciones a las figuras santificadas por sus intercesiones y sus favores, lenguaje cuya flexibilidad puede articular una multiplicidad de modalidades, desde la asimetría rígida hasta la reciprocidad igualitaria. Adherirse a los elementos empleados en este lenguaje y su uso ritual diversificado es común a toda la sociedad colombiana. Es por medio de estas figuras y especialmente de aquellas que surgen en el crisol social y simbólico de las ciudades, que se dibujan en y por lo religioso las formas y las fases de esta transición contradictoria de la sociedad, generando la emergencia de un nuevo tipo de memoria 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 a un espacio político de ciudadanía.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANQUER, C. Y C. GROS (DIR.). 1996. *La colombie à l'aube du troisième millénaire*. Éditions de l'HEAL. París.
- BRUN, A. 1989. *Les dieux catholiques du Brésil*. L'Harmattan. París.
- CHÁVEZ-MENDOZA, ÁLVARO. 1963. "Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana". En *Revista Colombiana de Folclor*. Bogotá. Vol. III, n° 8.
- FALS BORDA, ORLANDO. 1979. *Campesinos de los Andes*. Editorial Punta de Lanza. Bogotá. 5ª edición.
- FRENCH, STANLEY. 1981. "El cementerio como institución cultural". En Fulton (editor) *La muerte y el morir*: 48-52. Fondo Educativo Interamericano. Puerto Rico.
- GOUESSET. 1981. "La muerte en la cultura popular". En Fulton (editor) *La muerte y el morir*: 59-81. Fondo Educativo Interamericano. Puerto Rico.
- TERRAIN. 1995. *La fabrication des Saints*. 1995. París. n° 24.
- LE GOFF, JACQUES. 1981. *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus Ediciones S. A. Madrid.
- LOSONCZY, ANNE-MARIE. 1997. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Embera chez les Négro-Colombiens du Choco*. L'Harmattan. París.
- MORALES, JOSÉ R. 1987. "Actitudes del costeño ante la muerte". *ARCO (Revista del Pensamiento Colombiano)*. Bogotá, n° 300. Junio-julio: 113-116.
- PELÁEZ, GLORIA INÉS. 1994. "Magia, religión y mito en el cementerio Central de Santafé de Bogotá". En J. Arturo (editor) *Pobladores urbanos*. TM Editores. Bogotá.
- RIVIÈRE, CLAUDE. 1995. *Les rites profanes*. PUF. París.
- SUÁREZ, MARÍA CECILIA. 1994. "Bogotá: la ciudad embrujada". En J. Arturo (editor) *Pobladores urbanos*. TM Editores. Bogotá.
- URIBE, MARÍA VICTORIA Y T. VÁSQUEZ. 1992. *Matar, rematar y contramatar*. Cinep. Bogotá.
- . 1995. *Enterrar y callar. Las masacres en Colombia, 1980-1993*. Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos-Fundación Terres des Hommes. Bogotá.
- VILLA, EUGENIA, ET AL. 1993. "Algunos fenómenos importantes de la religiosidad popular en Bogotá". *Universitas Humanística*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Javeriana. Bogotá. Año X, n° 16.