

EL NARCOTRÁFICO Y LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA

Drug trafficking and religion in Latin America

Małgorzata OLESZKIEWICZ-PERALBA*

Fecha de recepción: abril del 2010

Fecha de aceptación y versión final: septiembre del 2010

Si ojos tienen que no me vean,
si manos tienen que no me agarren,
si pies tienen que no me alcancen,
no permitas que me sorprendan por la espalda,
no permitas que mi muerte sea violenta,
no permitas que mi sangre se derrame,
Tú que todo lo conoces,
sabes de mis pecados,
pero también sabes de mi fe,
no me desampares,
Amén¹.

Voy a cantarle un corrido
a la Santísima Muerte
para que también lo escuchen
aquellos que son creyentes.
Porque ya somos millones
que damos culto a la Muerte².

RESUMEN: En este trabajo se examina cómo y por qué varios fenómenos contemporáneos transnacionales, tales como el tráfico de drogas y la violencia, se apropiaron del lenguaje simbólico de las representaciones católicas. Se dan ejemplos de expresiones visuales, literarias, musicales y rituales de las regiones de Colombia, México y los Estados Unidos, tal como se expresan en las películas “La virgen de los sicarios” de Babet Schroeder, “Rosario Tijeras” de Emilio Maillé y las novelas homónimas, en “María, llena eres de gracia” de Joshua Marston, en los narcocorridos y en el fenómeno de los santos no oficiales, tales como la Santa Muerte y Jesús Malverde.

Palabras clave: narcotráfico, religión, *narcocorrido*, Santa Muerte, Jesús Malverde, México, Colombia.

ABSTRACT: In this work I examine how and why several contemporary transnational phenomena, such as drug traffic and violence, influence the symbolic lan-

* Dra. Małgorzata Oleszkiewicz-Peralba – Profesora asociada de lenguas modernas y literatura en la Universidad de Tejas en San Antonio, Estados Unidos.

¹ “Oración al Santo Juez” (*Rosario Tijeras* 3). Justo Juez o Santo Juez – figura esquelética, patrono de la Sociedad de la Buena Muerte de los siglos XVII y XVIII en América Latina.

² “La Santísima”, corrido de Gerardo Beltrán.

guage of Catholic representations. I use examples of visual, literary, musical, and ritual expressions, as seen in the films “The Virgin of the Assassins” by Babet Schroeder, “Rosario Tijeras” by Emilio Maillé and the correspondent novels, in “Mary, Full of Grace” by Joshua Marston, in the *narcocorridos* and in the phenomenon of unofficial saints, such as La Santa Muerte and Jesús Malverde.

Keywords: drug traffic, religión, *narcocorrido*, Holy Death, Jesús Malverde, Mexico, Colombia.

En este trabajo me propongo examinar cómo y por qué varios fenómenos contemporáneos transnacionales, tales como el tráfico de drogas y la violencia, se apropian del universo ritual simbólico de las representaciones católicas. En mi análisis me sirvo de ejemplos de expresiones visuales, literarias, musicales y rituales de las regiones de Colombia, México y los Estados Unidos, tal como se expresan en las películas “La virgen de los sicarios” de Babet Schroeder (Colombia/Francia, 2000), “Rosario Tijeras” de Emilio Maillé (Colombia/México/España, 2007) y las novelas homónimas, en “María, llena eres de gracia” de Joshua Marston (Colombia/EE.UU., 2004), en los *narcocorridos* y en el fenómeno de los santos no oficiales, tales como la Santa Muerte y Jesús Malverde.

Para comprender esta dinámica tenemos que examinar las causas de la narco-violencia que actualmente envuelve extensas partes del mundo, en especial América Latina y los EE.UU. La profunda crisis socio-económica manifestada en la desintegración social, el desempleo, la informalidad, la inseguridad, la emigración a la ciudad, la corrupción y la falta de amparo del gobierno, así como la “conjunción explosiva del consumismo y la pobreza” (Franco, Jean: 221), le agrega atractivo al enriquecimiento rápido. Se crea una “cultura de la urgencia”, dominada por la velocidad, la informalidad, el peligro y la falta de horizontes en las metrópolis latinoamericanas (Flores Martos, 2007: 290). Esta situación está acompañada por una historia de violencia institucionalizada desde los tiempos de la conquista, que recrudesció notablemente desde mediados del siglo XX, con la expansión del narcotráfico en Colombia y luego en México.

Una de las consecuencias es el surgimiento del sicario o asesino a sueldo, con frecuencia un niño o un joven. Según von der Walde, “el sicario es la herencia de una sociedad normalizada cuyas élites se ocuparon de lo político y lo económico, dejando lo social en manos de la caridad” (Walde, 2000: 224). La violencia es tan excesiva que supera el instinto de auto-preservación de los jóvenes que están conscientes de que van a morir a temprana edad. En este ambiente ha ocurrido un acercamiento a la muerte que se ha vuelto una costumbre: “¿Será vida ver la muerte tan de cerca?/¿O será muerte vivir tanto?” dice El Alacrán, joven actor de la película “No futuro” (Salazar y Jaramillo, 1992: 142).

El menosprecio de la muerte también se refleja en la poesía de los muchachos de las comunas, como Juan Fernando Zuleta:

La vida es una porquería
.....
Relaciónate con la muerte
búscala a dónde vayas
No le huyas Búscala
No le temas...
.....
Acaso no sabes
que estamos en este pedazo
de tierra podrida
muriendo día tras día?
(“La fiesta del Alma”, Lotero, 1991: 165-166)

Según Jean Franco, este fenómeno contrasta con los intentos de posponer la muerte a toda costa en las sociedades occidentales altamente desarrolladas (Franco Jean, 2002: 223), tales como la cirugía plástica, el uso de hormonas y las inyecciones de células germinales. Al mismo tiempo, la gran demanda de la droga en los Estados Unidos y el tráfico de armas a México son elementos sin los cuales este contrabando transnacional no podría existir. Como lo cantan Los Tucanes de Tijuana en su corrido “Carrera prohibida”:

En los Estados Unidos
rola bastante dinero
por eso los mexicanos
negociamos con los güeros
de Durango y Sinaloa
les mandamos los borregos.

Otra práctica paralela desde la conquista ha sido la conversión forzada de grandes masas de población a la religión católica, fenómeno que resultó en el surgimiento de religiones sincréticas, las cuales contenían elementos tanto de la religión impuesta como de la originaria del pueblo convertido, sea indígena o africano. Este proceso estuvo intensificado por el hecho de que la religiosidad popular medieval que trajeron los españoles y portugueses a América contenía elementos precristianos y, además, las masas fueron indoctrinadas oralmente mediante sermones y el teatro misionero. Se aprovechó también los muchos paralelos que existían entre la religión católica y las creencias indígenas y africanas, y éstos fueron utilizados al sustituir una religión por otra, sin ser la anterior totalmente eliminada. De esta manera surgieron las religiones sincréticas afro-brasileñas, como el candomblé y la umbanda, así como la híbrida religiosidad indígena con la devoción a figuras tales como la Virgen de Guadalupe y prácticas como el curanderismo.

En las películas y las novelas arriba mencionadas se nota cómo los directores y los escritores hicieron alusión a los rituales, los símbolos y los códigos de la religión católica, al hablar de la narcoviolencia y al mostrar cómo aquella tradición y ritualidad está intrínsecamente ligada a la vida en Colombia y otros países latinoame-

ricos. En *María, llena eres de gracia* Joshua Marston captura simbólicamente esta interdependencia cultural desde el primer momento, utilizando como título parte de la oración “Ave María”, clave del Rosario católico. Este título hace alusión a la protagonista, María, identificándola con la Virgen cristiana. Las dos son jóvenes, ingenuas, generosas y están en “estado de gracia”, aunque en el caso de la colombiana, éste tiene un doble significado – se trata de su embarazo, pero también de las sesenta y dos cápsulas de heroína protegidas en su estómago. Además, en Colombia María trabaja en la industria de las rosas, que simbolizan a la Virgen y el Rosario. La imagen de las rosas aparece repetidas veces a lo largo de la película, tanto en Colombia como en Nueva York. El afiche del filme muestra a la joven recibiendo una cápsula de droga en la boca, que va a ser transportada en su vientre a los Estados Unidos, como si fuera una hostia durante la comunión. Esta equiparación inesperada sorprende al espectador quien se enfrenta a la paradoja de que una narcotraficante puede tener rasgos en común con la Virgen María. A diferencia de cómo la pinta el sistema de justicia, puede ser una simple y pobre muchacha que, al igual que la Virgen, quiere lo mejor para su hijo.

Las películas *La virgen de los sicarios* de Babet Schroeder y *Rosario Tijeras* de Emilio Maillé, tanto como las novelas homónimas de Fernando Vallejo y Jorge Franco, respectivamente, van más allá al mostrar el tipo de religiosidad practicado por los niños y jóvenes-sicarios en Medellín, Colombia. Se puede observar cómo, por causa del narcotráfico, la religiosidad ha ido evolucionando y dando a luz nuevas prácticas transgresivas, tanto como la reapropiación de varios lugares y elementos de la religión católica. Por ejemplo, en la novela de Vallejo, la Virgen Auxiliadora de la iglesia de Sabaneta en Antioquia se ha convertido en *La Virgen de los sicarios*, quienes vienen a ella para pedirle favores y darle las gracias. Le ruegan “que no les vaya a fallar, que les afine la puntería cuando disparen y que les salga bien el negocio”. Para ello llevan también tres escapularios: “uno en el cuello, otro en el antebrazo, otro en el tobillo” (Vallejo, 1998: 15-16)³. En vez de un Dios severo, los sicarios prefieren a la Virgen que comprende y perdona (Franco, Jean; 2002: 224). Así el significado de la Virgen María, de las iglesias, de los ángeles, de los escapularios y de la muerte se ha transformado; a veces sólo sirven como talismanes de la buena suerte. En *La virgen de los sicarios* se muestra cómo las iglesias se vuelven el lugar donde se pide ayuda en el crimen, se fuma droga y se consigue muchachos para el sexo; la muerte se convierte en un tema festivo, quizás para compensar las carencias en las cortas vidas de los jóvenes muertos. Por ejemplo, en *Rosario Tijeras*, un grupo de jóvenes saca de parranda a una discoteca al hermano muerto de la sicaria Ro-

³ La práctica de atar amuletos hechos de piel, huesos, cabellos, raíces, semillas, espinas y caracoles, a los tobillos y muñecas, proviene del África occidental, lugar de origen de los negros esclavos traídos a Colombia. Por otra parte, los cristianos tenían la costumbre de utilizar amuletos y talismanes con versículos del evangelio, reliquias de santos y el signo de la cruz y colgarlos del pecho en forma de escapularios (Navarrete, 1995: 37, 58, 43-44). Estas prácticas parecen haberse fusionado en algunas regiones de América Latina.

sario⁴. Lo acarician, lo besan, lo visten de fiesta, lo llevan en el coche y lo celebran sentándolo a la mesa, dándole de tomar y hasta simulando un acto sexual con él, entre la alegría y los gritos de la gente. Este fenómeno de “entierros carnavalizados” ha sido reportado por Flores Martos en su estudio sobre “La Santísima Muerte en Veracruz, México”. Estos entierros son reservados en Veracruz “para aquellas figuras y ‘personajes’ significativos y relevantes para su vida social e imaginario, y que constituyen un ideal popular de entierro ‘como un carnaval’”. En los velorios en los barrios humildes domina un ambiente de alegría y fiesta donde se toca música, se baila, se come, se toma alcohol y se practican diferentes juegos (Flores, 2007: 277-278). Según Navarrete, entre los primeros cristianos, “[e]l banquete de celebración en común, a raíz de la muerte, era el vínculo de comunión entre los difuntos y los vivientes. Los concilios quisieron acabar con esta práctica...” (Navarrete, 1995: 44).

Otra modificación en el ritual católico es la inclusión en la misa de la música que le gustaba al muerto. Estos actos simbólicos denotan la re-apropiación del ámbito sagrado y sirven de compensación ritual por las carencias en las vidas truncadas de los jóvenes. Es notable la disociación de lo ético y lo religioso en una situación donde domina la moral basada en el éxito rápido, así como el cambio en el tratamiento de la muerte y de los muertos, a los que llaman “muñecos” (Salazar y Jaramillo, 1992: 113-114, 143). Esta glorificación de la droga y el estilo de vida relacionado con ella también encontró expresión en todo un nuevo género musical – los narcocorridos en México y en el “México Grande”⁵, los cuales también son muy populares en Colombia. Algunos de los exponentes más conocidos de este género son los grupos *Los tigres del norte* y *Los tucanes de Tijuana*. Como los conjuntos explican en sus canciones, la degradación del valor de los cultivos tradicionales y la falta de opciones llevan a muchos campesinos a sembrar y traficar drogas, tal como se expone en la pieza “El agricultor” de *Los pumas del norte*:

Por ambición al dinero
Me metí en el contrabando.
No soporté la pobreza,
Las promesas me cansaron.
Me estaba muriendo de hambre
Y todo por ser honrado
 Hoy tengo mucho más dinero
Y vivo como quería.
Sigo siendo agricultor,
Nomás cambié de semilla. (Massard, 2005)

⁴ El nombre oximorónico de la protagonista, Rosario Tijeras, denota la relación paradójica entre la religión y el sicariato. Rosario alude a la tradición católica y Tijeras al hecho de que ésta le cortó los testículos a su abusador cuando tenía sólo trece años y a la violencia que acompañó sus actos desde entonces.

⁵ “México Grande” o “Greater Mexico”—las regiones de los EE.UU. con un gran número de población latina, especialmente las fronteras con México.

Los corridos citan la pobreza y el hambre como causa de los “nuevos cultivos” y celebran la vida resultante, dando “una visión parcial, pero creíble de lo que es el narcotráfico” (Massard, 2005):

Las dos hectáreas de tierra
que me heredaran mis padres
las sembraba con cariño
para seguir adelante
pues la realidad es otra
estaba muriendo de hambre.
Un amigo de mi infancia una tarde me propuso
vamos saliendo de pobres vamos dándole otro uso.
Le juro que en poco tiempo
mi situación se compuso.
.....
El que se mete en el negocio
de traficar con la hierba
vive rodeado de lujos
y la gente lo respeta. (“Las dos hectáreas”)

Sin embargo, ni los narcotraficantes ni de los cantantes siempre triunfan. Los que tienen éxito en el “contrabando” pagan grandes sumas de dinero para que les compongan y canten sus corridos, pero los cantantes, quienes con frecuencia también están envueltos en el tráfico y el consumo, se exponen a la venganza de sus rivales. Así, las fronteras con Texas y California se han convertido en una zona de guerra donde no faltan las armas de procedencia norteamericana, de ambos lados de la frontera:

Ya pólvora trae mi sangre
no puedo vivir sin armas
ya no me puedo salir
aunque a veces me dan ganas (...). (“El primo”)

Esta situación riesgosa requiere ayuda no sólo humana, sino también sobrenatural. Una figura protectora tradicional mexicana desde los tiempos de la conquista ha sido la Virgen de Guadalupe; sin embargo desde que los problemas de la violencia, la inseguridad, la inestabilidad, tanto como la vida en las márgenes, se han vuelto más frecuentes y han recrudecido desde mediados del siglo XX, ha “vuelto” otra figura ya conocida en México – la Muerte – en su nueva encarnación – la de la Santa Muerte. Si examinamos la historia, la religiosidad, la literatura y la pintura de México, notaremos que la figura de la Muerte siempre ha acompañado a los mexicanos. Desde los dioses prehispánicos de la muerte, Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, las calaveras en la falda de la diosa azteca Coatlicue, las figuras esqueléticas coloniales de San Pascualito Rey y San Pascualito Bailón (Guatemala y Chiapas), el Justo Juez o Presagiadora, así como la prédica católica de la “Buena Muerte” y sus co-

fradías, hasta las celebraciones actuales del Día de Muertos con su Catrina, el juego de la lotería mexicana, tanto como los escritos de Juan Rulfo y los cuadros de José Guadalupe Posada, la figura de la muerte ha sido una compañera fiel de los mexicanos.



Fot. 1. La diosa azteca Coatlicue (fotografía M.O-P.)

Sin embargo, el culto que aparece tímidamente como privado desde los años 40-60 del siglo XX en algunas colonias marginales de México D.F. y cobra fuerza saliendo a las calles y expandiéndose a otros territorios, especialmente después del Tratado de Libre Comercio con los EE.UU. y Canadá (NAFTA) en los años 90, es un fenómeno nuevo. La figura de la Santa Muerte, generalmente representada como un esqueleto vestido con un hábito franciscano, parado o a veces sentado en un tro-

no, con una guadaña y el globo del mundo (en su versión masculina) o una balanza (en su versión femenina), inicialmente estaba relacionada con la sociedad marginal así como con el mundo del narcotráfico, pero en la actualidad su popularidad es generalizada y existe en todas partes, especialmente en las grandes ciudades de México, Guatemala, El Salvador, y las regiones fronterizas entre México y los Estados Unidos. Su nombre es frecuentemente evitado y substituido por eufemismos, como: “La Santa Niña”, “La Niña Blanca”, “La Señora”, “La Jefa” y “La Madrina”, (“La Santa Muerte”) “La Comadre”, “La Flaca”, “La Hermana Blanca”, “La Niña Bonita”, y “La Flor Blanca del Universo”, entre otros (Flores Martos, 2007: 290). Primero apareció en tímidos altares en las colonias de Tepito y Morelos del D.F. entre la gente humilde y marginal, expuesta al peligro, como los vendedores ambulantes, los delincuentes, las sexoservidoras, los homosexuales, los travestis, los narcotraficantes y se expandió a los comerciantes, los taxistas, los camioneros, los estudiantes, los músicos, los emigrantes, los policías y los políticos, o sea todos los que están en movimiento y en peligro, cruzando diferentes fronteras. Hoy día se la puede ver en altares públicos en las calles, en los grandes mercados, especialmente los de Tepito y Sonora en México D.F., y paseándose por las calles en altares móviles – costumbre heredada de las carretas de la muerte coloniales (Perdigón Castañeda, 2008: 24)⁶.

Los símbolos que acompañan a esta figura, tales como la guadaña, con la cual la Muerte corta el hilo de la vida, el globo terrestre que indica que está en todas partes, el reloj de arena que apunta al tiempo limitado y la balanza que ajusticia, tienen que ver con la idea del límite, el territorio y la medición (Castells Ballarín, 2008: 16), con la justicia que les llega a todos en el momento indicado y dondequiera que estén; nadie se salva de la “justa jueza”. Estos y otros símbolos que acompañan a la Santa Muerte, tales como la lechuza y el búho, animales nocturnos, y una rueda con el hilo roto, fueron prestados del arte pagano (Perdigón Castañeda, 2008: 27) ¿Pero por qué buscar una nueva figura si ya existe Dios que ajusticia en el juicio final, y el Estado en la tierra? En un mundo lleno de corrupción, impunidad, inseguridad donde las condiciones de vida están en constante deterioro y las personas están fuera de control sobre sus propias vidas sin saber lo que les traerá el día de mañana, es necesario buscar sentido. Según Pilar Castells Ballarín, “el culto crece paralelamente a la recesión del estado mexicano como ancla y motor social de comportamiento” (Castells Ballarín, 2008: 19). Si uno se encontrara perseguido, excluido o abandonado, ¿no buscaría también una entidad excluida pero suficientemente poderosa que lo protegiera? ¿No buscaría una santa que también viviera en la ambigüedad y la clandestinidad? ¿No tendría más confianza en esta santa poderosa que en una oficial que protege a los privilegiados y a los que están en el poder y que han resultado ineficientes? ¿Quién puede ser más poderoso que la que corta el hilo de la vida? En una cultura de la inmediatez, las promesas del cielo después de la muerte

⁶ Observé uno de estos altares móviles en las cercanías del mercado de Sonora, conocido por sus yerberías y comercios que proveen objetos y servicios relacionados con el culto de la Santa Muerte, durante mi visita a México D.F. en octubre del 2009.

no funcionan y hay que remediar lo que se puede aquí y ahora. En este contexto, se comprende perfectamente por qué la Iglesia católica y el estado persiguen “a muerte” a esta figura, que el pueblo incluye en su panteón católico popular, junto a Dios y a otros santos.



Fot. 2. La Santa Muerte vestida de novia en el mercado de Sonora, México, D.F., 2009 (fotografía M.O-P.).

La Santa Muerte es una figura peligrosa porque se escapa del control social igualando a todos y dando apoyo y fuerza no sólo a los “ciudadanos respetables”, sino también a los que más la necesitan – los excluidos, los indeseables. Dice uno de los jóvenes de la calle de Medellín:

Por eso
 es bella la muerte
 no pregunta qué clase social
 si es negro blanco rico pobre
 o si es hombre o mujer (...). (Loterio, 1991: 166)

Además, es una figura femenina protectora, competidora con la Virgen María y con la Virgen de Guadalupe, aunque los devotos las ven como complementarias. En otros contextos religiosos latinoamericanos, también existen figuras femeninas relacionadas con la muerte, tales como la diosa (orixá) Oyá de la religión sincrética brasileña, candomblé, y la Pombagira Maria Padilla do Cruzeiro do Cemitério y la Pombagira da Colunga, de umbanda. En Argentina y Paraguay existe la figura masculina de San La Muerte. La función de estas figuras demuestra cuán frágiles y próximas a la muerte son las vidas de las poblaciones marginales y no sólo marginales en la América Latina contemporánea.

La Santa Muerte, a diferencia de la Virgen de Guadalupe y otros santos católicos oficiales, también ampara a los delincuentes, las prostitutas, los travestis, los homosexuales, los reclusos y en general a todos los grupos sociales expuestos al peligro, la violencia y el sufrimiento (“La Santa Muerte”). La representación de la muerte que tenía la hoz y aparecía en la imaginería popular católica reinó en la edad media, una época cuando la peste arrasó con el 80% de la población de Europa. En México por causa de las plagas, “en el siglo XVIII, la peste-muerte terminó sintetizando a la muerte misma (...)” (Malvido, 2006: 24). Sin embargo, en algunas regiones, como Veracruz, la figura de la Santa Muerte ha llegado a “dulcificarse” y con frecuencia es representada como “La Flor Blanca del Universo”, una bella y joven mujer blanca de pelo largo, igual a Iemanjá de la umbanda y el candomblé brasileños y Yemayá de la santería cubana. Podemos observar la creciente influencia de las religiones afro-latinoamericanas en México, así como la tendencia de fusionar las figuras, como por ejemplo la imagen de la Virgen de Guadalupe con la de la Santa Muerte, que muchas veces aparece con un velo, vestida de novia. Pero este fenómeno de “domesticación” también ha provocado protestas del público creyente en la Santa Muerte.

Otra figura santificada extra-oficialmente por el pueblo, más directamente relacionada con la delincuencia y el narcotráfico en México, es el santo no oficial de Culiacán, Sinaloa--Jesús Malverde--a veces también percibido como el esposo de la Santa Muerte (Michalik, s/p: 3). La historia de este personaje está envuelta en leyenda, ya que circulan diversas versiones y no se sabe a ciencia cierta si éste realmente existió. La versión más conocida lo presenta como el “Ángel de los pobres”, un bandido legendario que lo que les quitaba a los ricos lo repartía entre los necesitados, y como castigo fue ahorcado en 1909. Actualmente, el narcosantón tiene una capilla en Culiacán, la capital del estado de Sinaloa, donde se reúnen miles de devotos para venerarlo, pedirle favores, protección y para darle las gracias.



Fot. 3. Imágenes de la Santa Muerte en el mercado de Sonora, México, D.F., 2009 (fotografía M.O-P.)

Una de las formas más divulgadas de esta devoción es tomarse un trago en honor del patrono y pagar por que le canten un corrido o, en el caso de toda una narcooperación exitosa, contratar una banda de corridos para darle las gracias. La capilla es un lugar de culto y a la vez un lugar festivo con música, tragos y baile (Flores y González, 2007: 34). Entre las innumerables composiciones dedicadas al santo narco están “Contrabando y traición”, “Pacas de a kilo” y el “Corrido a Jesús Malverde”:

Voy a cantar un corrido de una historia verdadera,
De un bandido generoso que robaba donde quiera.
Jesús Malverde era un hombre que a los pobres ayudaba,
Por eso lo defendían cuando la ley lo buscaba. (Wald, 2001: 61)

En la capilla, el busto de Malverde está acompañado por las estatuas de la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, quien en el folklore sinoalense parece haberse fusionado con Judas, el traidor de Jesús. La historia dice que Jesús Malverde se hizo denunciar por un amigo, al saber que moriría. Según las “Mañanitas a Jesús Malverde” de *Los cadetes*:

El ayudar a los pobres siempre fue su devoción
Por eso lo recordamos con una gran emoción.
Su compadre fue el culpable, lo traicionó y lo vendió,
Por ganarse veinte reales que el gobierno le pagó.

Hoy en día, es muy frecuente encontrar imágenes y capillas del “Ángel de los pobres” en los bordes de los cultivos de marihuana y opio, así como en los cuellos de las mulas o narcotraficantes mexicanos (Wald, 2001: 62-64). Un modelo de la capilla de Malverde también se encuentra en el Museo de las drogas en la ciudad de México, y la empresa Minerva lanzó una cerveza con su nombre. Ya no sólo es el santo de los pobres, sino de todos los que necesitan protección. Es más, este “bandolero social” se ha vuelto el símbolo de la identidad sinaloense (Durand y Arias, 2005: 350). Algunas familias con recursos incluso han construido pequeñas capillas de vidrio dentro de la capilla en Culiacán. Sin embargo, en este lugar no hay servicios religiosos (Quiñones, 2001: 229); el contacto con el narcosantón, así como con otros santos no oficiales, es personal y no necesita mediadores.

Las prácticas religiosas católicas latinoamericanas, frecuentemente sincréticas, se vuelven incluso más fluidas al entrar en contacto con el mundo del narcotráfico y otras actividades delictivas o marginales, generadas por la fractura de la sociedad, la inestabilidad, el consumismo y la pobreza, en la segunda mitad del siglo XX y a inicios del siglo XXI. La población, que es reprobada y abandonada por la iglesia al emprender tareas fuera o al margen de la ley, encuentra fuerza y consuelo en sus propios santos y devociones, que surgen y tienen mucho en común con su raíz cristiana, así como la indígena, y mantienen el lenguaje ritual y simbólico proveniente de la religión católica. Se crean nuevas tradiciones y rituales híbridos que responden a las necesidades en un mundo cambiante y fragmentado, fuera de la estricta censura de la iglesia que aplica leyes absolutas y condena a los que yerran. El poco valor de la vida en una sociedad donde todo es desechable acerca a los vivos al ámbito de la muerte. Según el joven colombiano Juan Fernando Zuleta:

¿Qué haríamos sin la muerte
Quién nos libertaría de la vida
Es decir el dolor? (Loteró, 1999: 169)

Estas nuevas prácticas religiosas alivian la supervivencia del día a día en un mundo donde el futuro es incierto y lo deseado es el éxito inmediato, en un mundo donde los victimarios también suelen ser las víctimas que diariamente se rozan con

la muerte y donde las fronteras entre los delincuentes y los “protectores de la ley”, como los policías y los políticos, son cada vez más permeables⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells Ballarin, Pilar**, (2008), “La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 1, San Cristóbal de Las Casas, México, pp. 13-25.
- “**Carrera prohibida Lyrics**”, *Los Tucanes de Tijuana Lyrics*. 21 sept. 2009 <http://www.leo-slyrics.com>.
- “**Las dos hectáreas**”, *Banda El Recodo Lyrics*, 21 sept. 2009 www.mp3lyrics.org/banda-el-recodo/las-dos-hectareas/print/htm.
- Durand, Jorge y Patricia Arias**, (2005), *La vida en el norte*, San Luis Potosí/Guadalajara, México, El Colegio de San Luis/Universidad de Guadalajara.
- Flores, Enrique y R. E. González**, (2007), “Jesús Malverde: plegarias y corridos”, *Invenia*. 21 sept. 2009 <http://www.invenia.es/oai:dialnet.unirioja.es:ART0000124920>.
- Flores Martos, Juan Antonio**, (2007), “La santísima muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas y prácticas encarnadas”, en Flores Martos y Abad Gonzáles L. (ed.), pp. 273-304.
- y **Abad Gonzáles L.**, eds. (2007), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca, España, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- Franco, Jean**, (2002), *The Decline and Fall of the Lettered City*, Cambridge, Mass. And London: Harvard University Press.
- Franco, Jorge**, (1999), *Rosario Tijeras*, Nueva York: Siete Cuentos Editorial.
- Gaytán Alcalá, Felipe**, (2008), “Santa entre los Malditos. Culto a La Santa Muerte en el México del siglo XXI”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* vol. VI, núm. 1, San Cristóbal de Las Casas, México, pp. 40-51.
- Lotero, Rubén Darío**, (1991), *Historias de la calle*, Medellín, Colombia, Corporación Región.
- Malvido, Elsa**, (2006), “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 76, pp. 20-27.
- María Full of Grace** (2004), dir. Joshua Marston. HBO Films.
- Massard, Noemie**, (2005), “El narcocorrido mexicano: expresión de una sociedad en crisis”, *La siega*, 2 23 sept. 2009, www.lasiega.org.

⁷ Felipe Gaytán Alcalá observa que tanto los delincuentes como los policías se mueven en la frontera de la legalidad, por ejemplo cuando “aplican métodos ilegales [como la tortura] para aplicar la ley”. En consecuencia, el culto a La Santa Muerte “permite articular una red de inclusión entre delincuentes, policías y políticos...”. (Gaytán, 2008: 48).

Michalik, Piotr Grzegorz, (s/p), *The Meaning of Death: Semiotic Approach to Analysis of Syncretic Processes in the Cult of Santa Muerte*, manuscrito sin publicar.

Navarrete, María Cristina, (1995), *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVI*, Santiago de Cali, Colombia, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 7 mayo 2010. <http://books.google.com>.

Perdigón Castañeda, J. Katia, (2008), *La Santa Muerte protectora de los hombres*, México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.

“**El Primo Lyrics**”, *Los Tucanes de Tijuana Lyrics*, 21 sept. 2009, <http://www.leoslyrics.com>.

Quiñones, Sam, (2001), *True Tales from Another Mexico*, Albuquerque, U. of New Mexico Press.

Rosario Tijeras (2007), dir. Emilio Maillé. Dulce Compañía Films.

Salazar, Alonso J. y Ana María Jaramillo, (1992), *Las subculturas del narcotráfico*, Bogotá: Cinep.

“**La Santa Muerte en México**”, *Espacio crítico periodismo online* 2 feb. 2009 <http://espacio-critico1.worldpress.com/2008/05/13/la-santa-muerte-en-mexico>.

“**La Santísima**”, (2010), CD *La Santísima*, Gerardo Beltrán, 5 abril 2010 www.ourstage.com/profile/gererdobeltran.

Wald, Elijah, (2001), *Narcocorrido*, New York: HarperCollins.

Walde, Erna von der, (2000), “La sicaresca colombiana. Narrar la violencia en América Latina”, *Nueva Sociedad* 170, pp. 222-227.

Vallejo, Fernando, (1998), *La virgen de los sicarios*, 1994, Buenos Aires/Madrid/México: Alfaguara.

La virgen de los sicarios, (2001), dir. Barber Schroeder, Paramount Classics.