

Walter Alberto Calzato

“AL SANTO HAY QUE CUMPLIRLE”. CASTIGO Y DEVOCIÓN SAN LA MUERTE / SAN BALTASAR (ARGENTINA)

Resumen: Se analizan en el presente trabajo dos cultos populares, San Baltasar y San La Muerte, que poseen su epicentro en el Litoral Argentino. Se presentan las características de cada uno de ellos. Se analiza la violencia implícita que existe entre estos santos y los devotos. Se parte del marco de que toda manifestación religiosa conlleva una violencia fundante, tal como la definió René Girard. Esta violencia se manifiesta más o menos abiertamente, según el grado de legitimidad e historia que la circunda. Los santos que se alejan de lo institucional, de la historia, manifiestan su violencia de manera explícita, castigando a los devotos cuando éstos no cumplen sus promesas, como es el caso extremo de San La Muerte. Se observa que los devotos, frente al abandono por parte de la Instituciones políticas y eclesiásticas (que llamamos “lo lejos”), asumen entrar en relación con un santo (que llamamos “lo cerca”) que ayuda, como protector, como amigo, pero que al mismo tiempo castiga con pérdidas materiales o afectivas. Se parte de la hipótesis de que los devotos de los santos de marras prefieren la cercanía de un santo, presente, aunque violento, para suplir el abandono de las Instituciones oficiales en el terreno económico, social y político. El riesgo y el *pathos* son preferibles a la soledad y la indiferencia.

Palabras clave: muerte, violencia, existencia, abandono, castigo, instituciones, religiosidad popular, San La Muerte, San Baltasar

Title: “All Saint Must Be Fulfilled”. Penalty and Devotion. San La Muerte / San Baltasar (Argentine)

Abstract: This paper analyzes the devotional cult of San La Muerte and San Baltazar located in the Argentine coast. It presents the characteristics of each worship. It analyzes the implicit violence that exists between these saints and devotees. It is part of the framework that any manifestation of religion carries a founding violence, as defined René Girard. The saints who are turning away from the Institutional, history, express their violence explicitly, punishing the devotees when they do not fulfil their promises, as is the extreme case of San La Muerte. It is noted that the devotees, compared with abandonment by the ecclesiastical and political institutions (which we call “the far”), assume enter into relationship with a saint (which we call “the near”) that helps, as protector, as a friend. But at the same time punishes with emotional or material losses. It is assumed that the devotees of the saints in question prefer the proximity of a saint, this, although violent, to fill the abandonment of official institutions in the economic field, socially and politically. The risk and pathos are preferable to the solitude and indifference.

Key words: death, violence, existence, abandonment, punishment, institutions, popular religiosity, San La Muerte, San Baltazar

INTRODUCCIÓN

Me interesa problematizar en este trabajo las nociones de promesas y castigos por parte de los devotos de San Baltasar y San La Muerte, cultos populares con epicentro en la provincia de Corrientes, Argentina. A diferencia de la hagiografía católica ortodoxa, donde los santos, contenidos dentro de una historia sacra que los legitima, con una Institución como la Iglesia Católica Apostólica Romana insertada en una historia de legitimización, se manifiestan en un contexto sereno donde los devotos entablan una relación profunda, contenedora, donde no se espera el castigo o el abandono, a lo sumo el llamado al cumplimiento de la promesa por medio de sueños o advertencias cotidianas¹, los santos populares mencionados, según el discurso de los devotos, por lo general, no perdonan cuando la promesa no es cumplida. Enmarcados, por su carácter devocional, como veremos, en una aura de violencia, se trata de interpretar el carácter profundo de los mismos, sus rasgos anómicos, sus particularidades autárquicas en cuanto a lo institucional y el carácter organizativo de

¹ En el marco de una investigación sobre inmigración italiana en Buenos Aires, una devota de San Cayetano me relató su experiencia de infancia con el santo: “Tendría cuatro años, en plena guerra mundial, me aparece mi cabeza llena de granos, tenía una cabellera hermosa, mi mamá decía que yo tenía un pelo muy lindo, se me llenó la cabeza de granos, forúnculos, me llevó al médico pero no mejoraba, se me empezó a caer el pelo. Entonces mi mamá me llevó a San Cayetano, que era el patrono del pueblo y le dijo que si a mí me curaba esos granos y mi cabello quedaba como estaba, me sanaba, ella me desvestía frente a él y mis ropas quedaban para él, las ropas se vendían y así se pagaba la fiesta de San Cayetano. A los pocos días mi cabeza empezó a mejorar, y me sané, mejoró mi cabeza, ni un grano más y el pelo hermoso como siempre. Mi mamá no tenía plata para cumplir la promesa, para eso habíamos llegado para el año 50, mi papá ya se había venido a la Argentina y mi mamá no había cumplido la promesa a San Cayetano. Medio que se olvidó, entre la tristeza de la guerra, mi papá se venía a la Argentina y quedaba sola con las dos chicas. Se olvidó. Una prima nuestra de mi mamá y mía una noche sueña con San Cayetano que se para frente a mi puerta y mira hacia adentro. Habían pasado ya por lo menos cinco años. Esta prima mía se sorprendió porque miró, se despertó y listo. A la mañana viene y llama a mi mamá. Isabel ¿Vos tenés una promesa con San Cayetano? Sí, le dijo mi mamá, ¿Por qué? Tengo una promesa, él me cumplió, pero yo no. ¿Por qué? ¿Qué te pasó?, le preguntó mi prima. Mi mamá le contó lo que le había pasado. Resulta que al año nos veníamos a la Argentina, San Cayetano ya lo sabía, los santos saben, presentían... no sé. Mi mamá se prestó la plata, pidió plata prestada, ya faltaba poco para la fiesta de San Cayetano que es el siete de agosto, igual que acá entonces era el 51 porque el 52 ya estábamos acá. Era el año 51, un año antes. Así que mi mamá se prestó la plata, se compra la ropa, habla con mi modista, que yo estudiaba corte y confección, que me cosiera y que le cobrara después. Me hizo dos vestidos, dos combinaciones, dos bombachas, zapatos, uno me quedé con uno nomás y dos pares de medias. Faltaba poco para el siete de agosto, mi mamá habla con el cura le cuenta todo, y se hace una procesión, todos los años se hacía una procesión del santo porque... como se hacía en mi pueblo. Entonces pasaron frente a mi puerta, llegó a mi puerta el santo y se paró, los hombres que llevaban a San Cayetano paran, el santo para mirando a mi casa hacia adentro, y ahí mi mamá me desvistió... (Llanto de la informante)... me cambió la ropa mi mamá frente a toda la procesión, todo el mundo se paró frente a mi puerta, cuando se juntó toda la gente ahí mi mamá empezó a desvestirme, yo abajo quedé vestida. Yo arriba tenía todo para San Cayetano y abajo la ropa mía. Así que mi mamá colgó sobre el brazo de San Cayetano colgó toda mi ropa... y el santo con mi ropa se fue con mi ropa a la iglesia... (Llanto de la informante)... a mí me dolió mucho y mi mamá... el cura le pidió a mi mamá que cuente el milagro de San Cayetano porque ella me desvestía a mí frente a todo el mundo y contó el milagro y ahí la gente aplaudió loco de alegría por el milagro” (Calzato 1999: 14).

los mismos, donde no se advierten profundas relaciones entre capillas del mismo santo, como es el caso de San Baltasar. En ambas veneraciones se advierten variabilidades sobre la base de estos últimos puntos. Expondremos en su lugar la problemática de cada uno de ellos. Por último haremos hincapié en el abandono como rasgo esencial y profundamente humano que sufren los devotos, tanto en el plano existencial como en el social.

Considero que la Religión es “una cita con lo sagrado”, tal como lo define Eugenio Trías (2000: 77). Esta cita lleva consigo al hombre como testigo de una presencia sagrada que sale de su ocultación. El mismo hombre celebra esta cita a través de ceremonias, himnos, poemas, liturgias, discursos y conductas. Todo este encuentro con lo sagrado, el autor citado lo denomina la “trama simbólica del acontecimiento de lo sagrado” (Trías 2000: 79). Todo esto conlleva una serie de encuentros y desencuentros con el hombre. Este hombre, de carne y hueso, poblado de finitud, encara lo sagrado con las armas que la propia cultura le brinda, muchas veces con los restos de su propio naufragio, de esos que se encuentran en la playa luego de un vendaval. En estas idas y venidas, el hombre ensaya desde hace milenios un acercamiento a la zarza ardiente, esa que nos habla. Por lo tanto, la religión, pese a sus condicionamientos culturales, sociales y políticos, y más allá de esto, es el encuentro con un dios que nos puede revelar cuál es el sentido de que nuestros pies se posen sobre esta bendita tierra, el sentido de la vida y el sentido de la muerte. En trabajos anteriores (Calzato 2008), asocié la religión con una orfandad propia del hombre, un sentirse arrojado a este mundo, donde inevitablemente busca a tientas un lugar donde encontrar el sendero que le dé una explicación de su propio acontecer. Bajo esta perspectiva de orfandad enmarco el presente trabajo, donde se encuentran tanto Kierkegaard como Paul Tilich. Freud (1992) postulaba que la infelicidad del hombre en Occidente se debía a que éste necesitó reprimir los instintos para construir la cultura humana, por lo tanto ésta se basa en un gran equívoco, debido a que nuestras tendencias innatas se encuentran en una brutal supresión. En el presente trabajo lo sagrado se explicita en una de sus caras más controvertidas: la violencia, que emerge cuando se desvanecen las paredes que la contienen o intentan contenerla.

SAN BALTASAR

El culto a San Baltasar se desarrolla en las provincias de Corrientes, Chaco, Formosa, Santa Fé y Buenos Aires. Se trata de un santo negro, cuya fiesta se celebra el 6 de enero, día de la *Epifanía del Señor* o “*Santos Reyes*”. En cuanto a sus orígenes, data documentalmente del año 1772,

[...] año que el clero de Buenos Aires funda la *Cofradía de San Baltasar* para los negros, mulatos e indios de la ciudad (Archivo General de la Nación, sala IX, 31-4-6, doc. 436). Esta cofradía perduró hasta 1856, fecha en que fue disuelta. Su función era religiosa y social y estaba circunscripta a sus cofrades, celebraba misas, observaba las fiestas afines al santo Patrón, se encargaba del velatorio de los fallecidos, poseía un cementerio propio, etc...” (Cirio y Rey 1996; Fig. 1).

Esta cofradía tenía como función la instauración del culto y el control social, tanto por parte de la Iglesia como por parte del régimen colonial español, de los esclavos africanos, indios y mulatos que poblaban en aquel momento la Ciudad de Buenos Aires, especialmente en cuanto a sus costumbres, bailes, etc. Pese a esto y siendo el Rey Mago Baltasar una figura de orden tradicional católica, los esclavos africanos lograron darle a este santo el propio color de su origen afro, constituyéndose así el Culto a *Rey Santo Negro Baltasar*, que se diferencia del *Rey Mago Baltasar*, clásico de los tres Reyes Magos².

Son indudables los orígenes afro de dicho culto (Fig. 2). Elementos católicos, tanto en su origen como en su desarrollo, lograron con el paso de los años configurarlo dado su referencia original como Rey Mago, como un culto católico popular, dado el acompañamiento hagiográfico, novenas y rezos del Rosario y carácter organizativo del mismo. La Iglesia nominalmente no lo acepta como canónico. Pese a esto, se ha observado que en diferentes capillas del interior del país es aceptado de manera local y se celebran misas con la presencia de la imagen. Gran parte de los devotos asisten a misa regularmente y se identifican como pertenecientes a la Iglesia católica oficial. El lugar de veneración consiste en altares familiares que se encuentran en capillas destinadas para tal fin ubicadas como anexo a la casa principal, pertenecientes al cuidador/cuidadora del devoto o simplemente se elige el mejor lugar de la casa principal, donde se instala dicho altar. Los atributos del mismo son *Santo Rey Mago y médico*. Se presenta solo, duplicado (se han visto hasta tres juntos) o acompañando a Melchor y Gaspar. Porta objetos como cofres conteniendo medicamentos y una especie de cetro o lanza. Sus colores son el rojo y el amarillo. Las imágenes por lo general son artesanales y muy antiguas, de color negro, con capa roja, adornada con oro y plata y corona. Su aspecto es africano, careciendo de barba (Cirio y Rey 2000: 172). Los santos católicos que lo acompañan son Santa Catalina de Alejandría, Santa Rita de Casia, San Antonio de Padua, Virgen de Iratí, Santa Librada y la Inmaculada Concepción.

El culto se organiza de manera familiar. Existen en las capillas dedicadas al santo cuidadoras que se encargan de la organización del culto, atención a los devotos y el manejo económico de las fiestas que se celebran, cada año, el seis de enero. Cada capilla se mantiene de manera autárquica. No existe una centralización. Apenas existen relacio-

² Debe tenerse en cuenta que la única referencia a los Reyes Magos pertenece al Evangelio de Mateo, cap. 2. En este pasaje no se hace referencia a nombres y cantidad de Reyes que visitaron al niño Dios. La referencia a los nombres de los Reyes y a la cantidad de los mismos se encuentra en el "Evangelio armenio de la infancia", de carácter apócrifo. Sí se encuentran otros seis evangelios apócrifos donde se hace mención de los Reyes Magos, pero este mencionado es el que da los nombres, Melkon, Gaspar y Baltasar. La tradición medieval hizo lo suyo a través de San Beda el Venerable, constituyéndose de manera popular, fijando el número en tres Reyes. La creación del pesebre en el siglo VI y la labor de San Francisco de Asís hicieron el resto. (Cirio y Rey 1997). Es de notar que la mención de los Reyes se encuentre en el Libro de Mateo y en textos apócrifos. La crítica teológica exegética actual afirma que el Libro de Marcos es el primer evangelio escrito y el más antiguo. Por lo tanto es posible que el tema de los Reyes Magos, específicamente en cuanto a orígenes y nombres de los mismos, sea una invención o reconstrucción posterior. De la misma manera no debemos olvidar que el Evangelio de Mateo fue escrito exclusivamente para demostrar el origen salvífico de Cristo, como mensaje perteneciente al pueblo judío, por lo tanto era necesario que los gentiles (sabios orientales que venían de Oriente) le rindan adoración al niño Jesús y reconozcan que la salvación proviene del pueblo hebreo.



Fig. 1 San Baltasar, Templo de San Baltasar, provincia de Corrientes, Argentina (foto del autor, 2001).



Fig. 2 San Baltasar, Wilde, provincia de Buenos Aires, Argentina. Paseo del santo por el barrio (foto del autor, 2001).

nes entre diferentes capillas. La cuidadora y los devotos que asisten al mismo consideran que su santo es el "santo", sin referencia a otras capillas.

Cada seis de enero se reúne una gran cantidad de celebrantes donde se destacan los promeseros y los camarangás (disfrazados que en la fiesta "personifican" al santo). Una de las características centrales del culto es la celebración por medio del baile, dado que es un santo (que pide fiesta y diversión), una de las principales danzas es la que se denomina *charanda o zemba*, que se practica sólo en la capilla de Empedrado, provincia de Corrientes. Esta danza es de carácter devocional³. Según se interpreta el término *charanda*

³ "La charanda tiene tres modalidades de expresión: 1) conformando una misma unidad de música y danza, mediante ellas los promeseros agradecen o piden favores al santo, 2) constituye una instancia mediadora para que el espíritu del santo se poseione en su imagen al mediodía del 5 de enero, y 3) se expresa solamente como música, por ejemplo para influir sobre fenómenos naturales, tal como es detener o provocar una tormenta. [...] Consideramos que esta danza es devocional y ritual, por desarrollarse propia y exclusivamente dentro de un ámbito litúrgico y constituir unos de sus fines la incorporación del espíritu del santo a su imagen. De este modo su puesta en práctica diverge del fin lúdico que desempeñan las otras danzas que también se hallan en la fiesta: la cumbia y el chamamé. Dado su contexto y finalidad de ejecución, no sería lejana la posibilidad de que se hallase o derivase esta danza entre las *danzas celebratorias*, mencionadas en los documentos coloniales" (Cirio y Rey 2000: 34).

[...] es la acción vengadora del santo hacia una persona que prometió algo, que empuñó su palabra y no cumplió, sea consciente (por ejemplo por estafa) o inconscientemente (por ejemplo por olvido). «El santo lo agarra por *charanda*», es la expresión que emplean cuando él castiga a alguien a causa de una promesa incumplida (...) y la venganza es con ira y con furia: «Si no te mata te asusta, te rompe y él mismo te cura otra vez», decía Rufino al final del último diálogo transcrito (Cirio 2002: 33).

Según el citado autor, esta danza se celebra en una cancha de tipo circular, donde la obsesión por dicha figura geométrica se repite en la coreografía de la danza. Aquí la pareja danzante forma sendos círculos sucesivos. Por esta y otras consideraciones se interpreta que el círculo representa la propia concepción del tiempo, *tiempo circular*, que no tiene ni principio ni fin, como un constante presente, donde el tiempo no cambia, donde todo es un eterno devenir. La *charanda* consta de siete cantos (solamente cuatro vigentes). Sobre uno de ellos quiero hacer alusión aquí, es el número 7 “*Camba San Lorenzo*”. Cuenta la historia de un negro llamado San Lorenzo que en una posible reyerta, no pudo defenderse y fue muerto y comido frito. Pero, en general, la mayor parte de los cantos rondan cuestiones de enfermedad y muerte

El primero tiene que ver con la violencia presente en la narrativa de estos cantos y en la hagiografía local del santo (...) Como vimos, seis de los siete cantos de la *charanda* versan sobre la violencia: dolor, muerte, llanto, un enfermo que no quiere curarse y finalmente muere. En un culto sincrético como este, es posible atribuir estas características conductuales y simbólicas de raigambre negra (Cirio 2002: 26).

Esta síntesis, breve, junto con la interpretación del citado autor sobre el carácter no lúdico, sino dramático de la danza mencionada y junto a otras aseveraciones por parte de informantes, tan profundas como éstas, pero que no puedo reproducir aquí por razones obvias, nos permiten acercarnos lentamente al punto del presente trabajo: el subyacente carácter de violencia que caracteriza, en su forma más profunda, a estos cultos populares, pese a que en las primeras observaciones se registran los clásicos pedidos: amor y mejora de situaciones desfavorables tanto en lo anímico como en lo material.

SAN LA MUERTE⁴

Este culto popular se desarrolla en las provincias de Corrientes, Formosa, Misiones, Chaco, Santa Fe, Gran Buenos Aires y Capital Federal. Posee diferentes denominaciones como “Señor de la Buena muerte”, “Señor de la Paciencia”, “San Justo”, “San Bernardo”, “San Esqueleto” etc. La iconografía es muy variada. Se trata de una figura esquelética,

⁴ El trabajo de investigación comenzó en el año 2002, relevándose en algunos templos de la Provincia de Corrientes. Durante el 2003-2007, se trabajó en la provincia de Buenos Aires, en un contexto de inmigración correntina hacia esta provincia. Actualmente el trabajo continúa.

que en algunos casos porta una guadaña. Dos son las modalidades básicas de la imagen: se lo representa parado o sentado con las manos en las rodillas. Los materiales utilizados para la confección de imágenes son el hueso, la madera y el metal. Actualmente se ven en santerías imágenes de considerable tamaño realizadas en yeso (Calzato y Cirio 2001; Calzato 2003a, Miranda Boreli 1977; fig. 3).

El San La Muerte "bueno", o perteneciente a la esfera del "bien", es el más conocido. Se pueden encontrar sus capillas "oficiales", que no son muchas, pero abiertas al público, donde los devotos pueden acudir durante la mayor parte del año. Los festejos se realizan el 15 ó 20 de agosto, según la decisión de la cuidadora o dueña del santo. La fiesta consiste en: rezo del santo rosario, baile, asado y procesión. Debe tenerse en cuenta que el carácter devocional a la figura esqueletaria se debate entre la esfera pública y el carácter privado, debido a los rechazos que engendra el santo por su figura, semejante a la parca. Existen altares familiares, por lo cual es difícil encontrarlos, salvo por referencias de devotos que conocen la ubicación. Esto se debe, también, a que existe una suerte de precau-

ción con respecto a los poderes del santo y quien se vincula con él. El motivo es que existe una forma de veneración que es utilizada por las cuidadoras correntinas (en este caso sanadoras populares) donde el santo es utilizado para el mal, se le piden "daños" o cambios en situaciones desfavorables a través de muerte o enfermedad⁵. La imagen del santo, en este caso, es celosamente guardada por las mismas, tapada con un lienzo negro. Una forma extrema de veneración es aquella que consiste en la confección de pequeñas figuras esqueletarias realizadas en hueso humano del cristiano bautizado que los devotos, por lo general, individuos privados de libertad y vinculados con actividades delictivas, realizan un pacto con el



Fig. 3 San La Muerte, Templo del Hermano sanador Natanyun, Claypole, provincia de Buenos Aires, Argentina (foto del autor, 2007).

⁵ También hemos encontrado que devotos particulares que, teniendo el San La Muerte "bueno", han realizado pedidos para daño y muerte. Saladas, provincia de Corrientes.



Fig. 4 San La Muerte, Templo de San Baltazar, Barrio de Once, Ciudad de Buenos Aires (foto del autor, 2002).

santo, colocándose dicha imagen en su propio cuerpo, mediante incrustaciones. Con el propósito de que el santo los salve y los proteja de las balas y los cuchillos, y que les proporcione una “Buena muerte”, es decir, ruegan no tener una muerte violenta⁶ (Fig. 4).

A diferencia de las imágenes tradicionales de la muerte como aquella que viene a buscartos para despedirnos de esta vida, El San La Muerte de marras no alude a una vida en el más allá. Fuera de una escatología precisa los devotos personifican al santo como una entidad, una deidad que se les presenta en forma de sueños, advertencias, etc. (Calzato 2004). Muchos de los devotos, incluso nos han dejado caracterizaciones físicas del

⁶ “Señor de la Buena Muerte, con fe en Dios Poderoso vengo a implorarte ayuda en esta causa... (se pide la gracia que se desea conseguir)... ruego a Dios por tu intersección para que me concedas lo que te pido, ayúdanos Señor de la Buena Muerte con tus milagros y que en los momentos de peligro yo te invoque seguro de tu bondad, concédenos Señor de la Buena Muerte un corazón puro, humilde y prudente, que siempre te sepamos invocar con fe en Dios y por razones nobles. Líbranos señor de la Buena Muerte de toda maldad. Ampáranos contra toda herejía. Protégenos del aliento incendiario del demonio, ayúdanos hacer buenos hijos de Dios en esta vida y por vuestra mediación podamos obtener del Altísimo una buena y santa muerte en el final de nuestra existencia. Amén.”

“Señor de la Buena Muerte, ayúdame con tus milagros, creo en tu justicia, porque tengo fe en Dios Padre, por eso te pido que le atajes y le frenes a... (se nombra a la persona que molesta)... porque me está molestando Señor de la Buena Muerte me calumnia y me injuria, se ríe de mí por ello Señor de la Buena Muerte te pido que la atajes que lo frenes, que se olvide de mi y que por tu intersección gloriosa me deje vivir en paz. Amén.” (Oraciones utilizadas en el santuario ubicado en Saladas, Corrientes, Argentina).

mismo, aludiendo a su forma de vestir. Según algunos devotos, se trata de un muchacho obeso, con sombrero. Otros devotos lo ven tal como lo observan en las imágenes esqueléticas. Es una presencia constante que les brinda seguridad y compañía. Tal es el caso de “Aníbal”, un informante de la Capital Federal que logró “incorporar” al santo en su cuerpo como entidad espiritual, mediante un trabajo ocultista⁷. Por lo tanto vemos que la relación proxémica se establece en un plano sumamente individual que va desde la incorporación del santo en la carne hasta la incorporación como entidad.

En cuanto a su organización devocional, recién en estos últimos años se han acrecentado las relaciones entre cuidadoras del santo en diversas partes del país (Frigerio y Rive-ro 2005). Sin embargo, al igual que San Baltasar, no posee una centralización del culto, aunque en este caso es más radical, dado que es prácticamente un culto familiar y privado. A diferencia del culto precedente, donde una historia documental y una tradición cristiana y medieval nos ofrecen una perspectiva del origen, en el caso de San La muerte los orígenes como forma de culto, por el momento, se nos pierden (Carasai 2000).

No es aceptado por la Iglesia, debido a que en la Teología católica la muerte es un estado, no una personificación. No posee vida propia. Pese a esto, en este culto existen rasgos profundos de catolicidad, en cuanto a las formas de veneración: rezo del Rosario, acompañamiento hagiográfico de devociones marianas y santos muy reconocidos dentro del santoral católico⁸. Pese a esto, permanece al margen de las Instituciones y cumple su función de manera privada, encontrándose por lo general en sectores de índole marginal. Las áreas donde se desarrolla el culto, como en la provincia de Buenos Aires, se ubica de manera específica en el denominado “Conurbano Bonaerense”, es decir en los alrededores de la Capital Federal, entre sectores de clase media baja y las denominadas “villas miserias”, donde las necesidades primordiales no están cubiertas, la delincuencia se encuentra muy extendida y existe una completa ausencia de representaciones institucionales (políticas, eclesiásticas, etc.). Por otro lado, el culto a este santo se encuentra representado en Instituciones penitenciarias y en Institutos de menores. Muchos individuos privados de su libertad mantienen una devoción y una relación con el santo muy próxima a su forma de vida, solicitándole favores y cuidados en relación con otros com-

⁷ En el caso de Aníbal, esta incorporación no alude a las incorporaciones mediúnicas, típicas del pensamiento afro-católico con influencia kardecista. Según los devotos, San La Muerte no es una entidad que se incorpore, mediante ritos o trabajos de espiritismo. La experiencia de Aníbal es atípica dentro de la liturgia del santo. No se alude aquí a un acto mediúnico temporal. Aníbal, según su discurso, vive con una entidad en su pecho.

⁸ La muerte es uno de los temas centrales dentro de la escatología cristiana. Desde las concepciones semíticas, pasando por los escritos del Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia, Dante y la teología de la liberación, ha puesto su sello en Occidente, llevándonos desde la cosificación del Cielo, infierno y purgatorio, hasta una escatología del más “acá”. Si tomamos en cuenta la influencia de las diferentes corrientes jesuíticas y franciscanas en el Litoral argentino durante la época colonial, podemos atisbar como la conjunción de pensamiento guaraníco junto con la imagen de la muerte cristiana a dado a luz al santo de maras. Mantengo como hipótesis provisoria que el culto a San La muerte es la profundidad del pensamiento católico, hecho popular. Si la obsesión por la muerte y el cuerpo nos han llegado de tal forma a América, el pensamiento popular no ha hecho más que sacarlo a la luz, reinterpretarlo y reconstruirlo con sus propios elementos y saberes, eso que obsesiona. El cielo, el infierno y el purgatorio lo hemos legado “cosificados”. Son espacios reales. Las nuevas corrientes teológicas han minimizado este pensamiento.

pañeros de Institución, por sus familias y por los momentos cercanos a actos violentos como asaltos y demás. También existen devotos con muy buen pasar económico, como comerciantes y dueños de negocios particulares (Capital Federal). Estos se centran en las dificultades de orden económico, en los esfuerzos que deben realizar para mantener lo suyo y en el cuidado de sus familiares. Solicitan al santo que les procure salir de sus conflictos matrimoniales. Políticos de diversas tendencias asisten a estos santuarios con el fin de obtener favores por parte del santo en futuros comicios electorales. Muchos de estos devotos se han acercado al santo como consecuencia de la debacle económica del año 2001.

La mayor parte de los devotos confiesan ser parte de la Iglesia Católica, incluso la relación entre la imagen de Cristo y San La Muerte son intermitentes en el discurso de los mismos (Calzato 2003b)⁹.

Según estos mismos, la guadaña que posee el santo es para “hacer justicia”. Es un santo justiciero que no admite las promesas no cumplidas. El discurso de los devotos se centra en que esta deidad no acepta lo tibio. “Se te vuelve en contra” en cuanto no cumplís debidamente. La mayor parte de sus devotos, como hemos visto, pertenecen a áreas muy marginales económica y socialmente donde la muerte deja de ser un acontecimiento lejano, de la última hora, y se convierte en una presencia constante (Calzato 2006).

POSICIONES

I

Son numerosas las discusiones antropológicas y teológicas sobre las relaciones entre lo sacro y la violencia. De la altísima maraña bibliográfica sobre este punto rescatamos dos autores que nos pueden ayudar a encontrar el hilo de Ariadna para nuestro trabajo. Uno de ellos es René Girard (1995, 2002a, 2002b). Este historiador y antropólogo parte de la premisa de que existe una violencia primordial en el fondo de la cultura humana. Haciendo un rastreo circular desde el pensamiento etnológico, el bíblico y el griego, fundamenta de la mano de Freud (*Tótem y tabú*) y Levi-Strauss que la existencia de lo sacro se debe a que en algún momento cometimos un asesinato primordial, una violencia fundante, y que las religiones son trozos perdidos en nuestra memoria de ese acto salvaje. Las religiones nos recuerdan tal hecho, al mismo tiempo que facilitan los mecanismos para que esa violencia se dirija hacia un chivo expiatorio. Todo mito, dice este autor, esconde una violencia fundante, un asesinato. Muchas veces escondida, donde se disimula el discurso de los perseguidores a su víctima. Los amigos de Job parecen muy razonables en sus discursos, pero no hacen más que buscar que Job se declare víctima

⁹ En una oportunidad, en una entrevista durante una visita de campo en Saladas, Corrientes, una devota, durante su discurso, transitaba nombrando San La Muerte y Cristo de manera conjunta, una y otra vez, algunas veces por el primero, otras por el segundo. Cuando le pregunté por qué los asociaba, me contestó que cuando Cristo murió y fue enterrado, durante esos tres días el mundo quedó a la deriva, perdido, sin Dios. Fue en esos días que la muerte se apoderó del mundo y ella es la que ahora manda y reina.

para poder convertirlo en una víctima expiatoria, que facilite el libre camino al sacrificio colectivo. Los ritos sacrificiales ayudan a desviar esa violencia¹⁰. Un ejemplo de esto es el asesinato de Abel por parte de Caín. El primer asesinato de la "historia" bíblica es entre hermanos. Muchos teólogos han concluido que el pecado original no se origina en Adán y Eva, sino en estos dos hermanos, específicamente en Caín.

Por lo tanto, la historia de la humanidad se centra en tratar de esconder esta violencia primordial. Utiliza muchos artilugios, pero estalla cuando menos se la espera. La inquisición, la persecución religiosa, la búsqueda de chivos expiatorios son los ejemplos macros de esta realidad. Pero existen mecanismos de violencia en situaciones que aparentemente se encuentran lejos de ésta. La lectura de *Los demonios de Loudon*, de Aldous Huxley, puede proporcionarnos una idea básica de estos mecanismos, que pueden surgir hasta en situaciones sociales aisladas, en grupos sociales pequeños. El film *El séptimo día*, de Carlos Saura también es un ejemplo muy claro de los caminos de esta violencia fundante, que se esconde hasta hacerse presente, de la manera más inusitada.

Por su parte, José Jorge de Carvalho (1988) realiza un estudio específico sobre la religiosidad brasileña donde observa que los grupos religiosos tradicionales o afrobrasileños que poseen una influencia cristiana se alejan de las dimensiones violentas y entran en una visión moralizante de la experiencia religiosa, pacífica, armónica, generadora de orden, incluida la umbanda y el espiritismo kardecista. Mientras que las formas extremas como la jurema y la macumba son las únicas capaces de asumir su propia violencia. De todas maneras, argumenta el autor, el cristianismo soporta un grado de violencia, pero en cuanto ésta se sobrepasa, pasa a ser "anticristiana".

Dentro de las definiciones teológicas tradicionales –y sin entrar en detalles exegéticos– solamente Cristo venció a la muerte. Por eso la redención cristológica, tal como afirma Girard (2002a), rompe con las mitologías sacrificiales y hace que el cristianismo, mediante este modelo sublime de sacrificio, entre en la historia de manera legitimadora. Según este autor, una de las características de los personajes hebreo-bíblicos, como Job y Jesús, es que no cedieron a declararse víctimas, no permitieron que los perseguidores se justificasen. En el caso de Job, Satanás es quien ejerce violencia contra él, para ponerlo a prueba. Sus amigos no pueden lograr que se victimice, declarándose culpable. En el caso de Jesús, no se declaró culpable. La violencia ejercida contra él surge de una injusticia. Mostró de manera clara y contundente el papel de los perseguidores. Dejó al descubierto los mecanismos e hilos que los mueven.

¹⁰ "Lo religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno de la violencia destructora. Cuando los hombres descuidan los ritos y transgreden las prohibiciones, provocan que la violencia trascendente vuelva a bajar sobre ellos para convertirse en la tentadora demoníaca, la puesta formidable y nula en torno a la cual se disponen a destruirse entre sí, física y espiritualmente, hasta la aniquilación total, a menos que el mecanismo de la víctima propiciatoria, una vez más, acuda a salvarlos, a menos que, en otras palabras, la violencia soberana, considerando a los «culpables» «suficientemente castigados», no condescienda en recuperar su trascendencia, en alejarse el mínimo para vigilar a los hombres desde afuera e inspirarles la temerosa veneración que les aporta la salvación" (Girard 1995: 270-271).

II

En trabajos anteriores propusimos un par de ejes dicotómicos que nos permitan acercarnos al itinerario existencial de nuestros informantes. Partiendo de una idea básica perteneciente a Clifford Geertz (1991), propusimos entender los hechos religiosos desde dos puntos: lo lejos y lo cerca. Hablando de San La Muerte:

El par dicotómico propuesto para la comprensión de la dinámica y la vitalidad de este culto, lejos-cerca, es una construcción mediada por la intersubjetividad del conjunto de los devotos del santo. Lo lejos es lo institucional –incluida la Iglesia Romana–, pues no obtienen respuesta a sus demandas materiales e inquietudes sobre lo absoluto, o por lo menos no como para sentirse satisfechos. Lo cerca, por el contrario, son los santos, sus amigos, sus compañeros de morada, los seres sobrenaturales protectores en los que siempre se puede confiar plenamente y efectuarles pedidos con la certeza que la fe en ellos impone para lograr la solución a sus problemas. Así, ante el cotidiano peligro que ocasiona la marginación social y económica, en el caso de los devotos provenientes de los sectores subalternos, la muerte se convierte en una entrañable compañera que garantiza un buen decurso de vida para llegar a una buena muerte, a una muerte cristiana, no violenta (Calzato y Cirio 2002: 332).

“Lo cerca” es la relación íntima con el santo, donde no cabe la intervención de una ética oficial. Representa al devoto con la presencia en el hogar, en el altar familiar, protegiendo a los mismos, acompañando en los momentos de mayor incertidumbre y dolor.

Todos los santos, como intermediarios de lo absoluto, son partícipes de esta cercanía que roza lo visceral. Éste más acá, angustiante, donde se superponen tanto la existencia dada como las situaciones en que somos arrojados, perfila las diferentes dimensiones hagiográficas que se debaten.

DISCUSIÓN

Henry Miller solía decir que para los niños que pululan en los suburbios de New York los patriotas norteamericanos les son absolutamente indiferentes, prefieren los héroes por así decir, como John Kid, que da golpes de puño certeros y come en veinte segundos tres bolsas de patatas fritas. Las cosas no son diferentes en la religiosidad popular. Cuando la Historia y las Instituciones son ajenas, los dioses vienen en nuestra ayuda para contrarrestar tanta soledad. Pero lo que nos preocupa aquí es, esencialmente, el carácter de estas deidades (Calzato 2006).

El carácter de la hagiografía católica se caracteriza, tal como lo define Carvalho (1988), como una experiencia religiosa que ronda el orden y la armonía. Todo lo que toca la ins-

titucionalidad procura alejarse del caos y el desorden¹¹. Si bien, como afirma María Julia Carozzi (1986), la mayoría de los devotos católicos ignoran prácticamente la vida real de los santos, el polo de legitimización pasa por el peso institucional, lo que rodea al santo. La Virgen María tiene su lugar en la historia. Ésta se inserta dentro de un discurso evangélico legitimizado. Pese a que el marianismo popular no posee un fundamento bíblico explícito, el culto a la Virgen María se encuentra sustentado en la tradición católica. Las primeras manifestaciones marianas se ubican en el siglo IV d.C. Todos sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de la Anunciación. Las coordenadas simbólicas de este acontecimiento (incluso si le damos cabida sólo sobre el plano del discurso) se mantienen vigentes. Ha cabalgado por la historia, montada en la religiosidad popular y en el sustento dogmático de la Iglesia Católica como Institución oficial.

A medida que nos vamos alejando de las Instituciones y la historia legitimadora ("lo lejos"), los contornos de la historia se pierden. En el caso de San Baltasar, lo legitima una historia parcial: Los tres Reyes Magos, que tampoco poseen un fundamento bíblico y canónico preciso. Pese a todo, esta veneración es aceptada, en algunos casos, por la Iglesia. De todas maneras, el carácter violento del santo se asoma, pero no se constituye en la realidad propia de los devotos. Hasta el presente esta devoción no se utiliza más que para pedidos específicos surgidos en el azar de la vida, no se han recogido testimonios donde los mismos procuren el daño. El santo es violento, pero no así la conducta de los devotos. La desesperación se manifiesta en la charanda, círculos concéntricos, sin principios ni fin. La violencia se hace latente, como hemos visto, en la contrapartida: cuando no se le cumple. Quizás el baile y la diversión sean una forma legitimadora de frenar la propia violencia del santo. "Si quiere diversión, se la damos, no sea cosa que se enoje".

San La Muerte no comparte, como otros santos, el privilegio de haber pasado por esta tierra. No posee en su haber ni siquiera un punto donde se pueda legitimizar su accionar. Pertenece al extremo devocional. Según una oración de un santuario de la Capital Federal, la muerte en un principio era súbdita del diablo, trabajaba para él. Cuando Cristo descendió a los abismos, vencióla, la puso del lado de Dios. Ahora trabaja bajo las órdenes del mismo. En otras oraciones se llama, por el contrario "Señor de la Historia"¹².

La devoción a este santo popular se centra sobre una tensión siempre presente. El devoto sabe que al santo se le debe cumplir, de lo contrario, el no cumplimiento por un favor o milagro recibido, hace que el santo castigue al devoto, de variadas formas, entre ellas, dar

¹¹ Aquí no puedo dejar de mencionar los profundos argumentos de Mary Douglas en *Pureza y peligro* (1973). Todo universo simbólico necesita mantenerse en un orden determinado. Es necesario que lo que presenta anomalías, lo que vulnera una realidad concebida, lo que no pertenece a nuestro orden clasificatorio, sea descartado. De ahí las nociones de pureza e impureza. De la misma manera, con el desorden y el caos. Si la realidad no es controlada, lo vulnerable hace su aparición derribando como un castillo de naipes nuestros senderos. Las Instituciones, como conjuntos de habituaciones, tal como lo define Peter Berger (2003), mantienen o representan los universos simbólicos, que condensan y nos ubican en un pasado, presente y futuro. Cuando éstas no existen, surge el caos, dichos universos se rompen y la violencia surge de manera inexorable, como respuesta a una vulnerabilidad siempre acuciante, demoleadora.

¹² Según el discurso de los devotos, San La Muerte fue un sacerdote jesuita que en época de la Conquista sanaba enfermedades mediante curandería y realizaba el bien. Un "Rey", enojado por esta actitud, lo colocó en prisión, sin comida y sin agua. De esa manera adelgazó y se convirtió en lo que vemos ahora: una figura esquelética.

vuelta el favor recibido o la pérdida por muerte de un familiar¹³. El círculo de la violencia no se cierra y está siempre presente. Incluso muchas “dueñas del santo” (cuidadora de templos) me han manifestado que San La Muerte les hace entender con molestias cuando no se le ofrenda la comida que él desea o cuando por descuido alguien (o ellas) colocan en el santuario una imagen de bulto que el santo no quiere. Dicha cuidadora debe cumplir las exigencias del mismo. Se les manifiesta por medio de sueños. Exige su devoción particular.

Aquí nos enfrentamos con un carácter devocional, diferente a San Baltasar y a la hagiografía católica tradicional. Aquí la violencia es asumida por los mismos devotos. Desde la guadaña, instrumento de justicia, el pedido de daños y la solicitud de obtener una buena muerte, donde en forma extrema determinados devotos colocan al santo en su propio cuerpo, en su carne (así el santo se aleja de una determinada temporalidad y se encuentra en otra temporalidad enteramente subjetiva) nos acerca al centro de nuestra propia condición existencial. El poder de la muerte, como dueño de nuestro destino, se coloca por encima de nuestras cabezas.

Para los devotos del santo, la muerte no ha sido vencida, tal como la define la soteriología católica. Mantiene su poder intacto, se personifica, se mantiene cerca del devoto. Como entidad real mantiene su dualidad: posee el poder de acabar con la vida y ayudar a los pedidos cotidianos. Pero en este caso la violencia es explícita. Lejos de la institucionalidad y de la historia, “El Señor de la buena muerte” puede jugar con sus devotos si así lo quiere. Lejos del orden y el caos San La Muerte personifica todos los avatares existenciales que se suceden cuando los marcos de la armonía se rompen, cuando ya no se puede confiar más en el orden establecido y solamente –no queda otra para el devoto– queda confiar en el poder último, pero al mismo tiempo presente (sin historia): la muerte.

CONCLUSIONES

A medida que nos alejamos de la institucionalidad y la historia, la violencia se hace explícita. Parece ser entonces, que, según esta afirmación, el orden social mantiene la violencia fundante sumamente controlada, Konrad Lorenz mediante. En este caso, cuando el orden social se quiebra, los dioses se hacen cargo de nuestras vidas, encarnan nuestra propia violencia y castigan sin más a quien le desobedezca. Entonces, en términos objetivos, los devotos alejados de la historia y de las instituciones por la marginalidad prefieren asumir su propia violencia, trasladarla a sus deidades y circunscribirse en esta ráfaga del todo o nada, frente a la incertidumbre y los vaivenes de una sociedad que no los representa. La relación durkheimiana entre el San La Muerte, sin historia, sin legitimidad, castigador, y las Instituciones políticas, también castigadoras, y ambas como representación social, es digna de otro ensayo como el presente. Por otro lado, vemos que el culto

¹³ Según me relató la dueña de un santuario de la Capital Federal, la nuera de un ex funcionario y político argentino se acercó al templo para solicitarle un determinado favor. El santo se lo concedió. Pero dicha nuera no volvió más al templo para agradecer el favor recibido. La dueña del santo le avisó en tres oportunidades de que no se olvidara de su promesa, cosa que resultó en vano, dado el olvido de la misma. Al año, la hija de esta mujer, nieta del funcionario, sufrió un terrible accidente donde perdió la vida, en un accidente incomprensible. Según la dueña del santo, San La Muerte cobró el olvido de la promesa.

a San La Muerte, pese a su carácter hagiográfico católico, escapa a la legitimización que le brinda este marco, rompe con ella y muestra su rostro de violencia.

Al devoto lo define "lo cerca", la necesidad imperiosa de encontrar existencialmente un orden que lo contenga. Los santos se encuentran "a la mano". Es en ellos donde se puede encontrar consuelo.

San Ireneo solía decir que "lo que no se asume no se redime". El devoto asume su condición de marginalidad y se hace cargo de ella, por lo tanto sus dioses no pueden representarlo más que en su propia condición. Si la violencia institucional y económica es una carga tan pesada que no puede asumirse, es preferible redimirla a través de un poder superior: a aquellos que me castigan si no cumplo. Frente a la indiferencia social e institucional el devoto considera que sus dioses, violentos, son los únicos que lo pueden representar. Se prefiere el castigo y el abandono de una deidad poderosa antes que la indiferencia, el abandono implícito. Estos dioses insertos en su propia dualidad pueden ejercer tanto el bien como el mal, no sólo castigan, sino que se encargan, también, de una u otra manera, con sus ayudas y presencias, de poner a salvo a los devotos, víctimas de otros monstruos de carne y hueso, que se forman, transforman y alimentan en el seno de las Instituciones sociales. Si el malestar de la cultura freudiana consiste en la represión de los instintos y la violencia, para el bien de la autoconservación del hombre, San La Muerte representa unos de esos escapes, donde la violencia se hace explícita, se aleja de los cánones oficiales y ofrece su rostro, desafiante y demoledor.

BIBLIOGRAFÍA:

- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas (2003) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- BORELLI, Miranda; ISIDORO, José (1977) "Un rasgo indicador de la cultura del nordeste: San La Muerte". *Suplemento Antropológico* (Asunción, Universidad Católica). XII (1-2): 45-148.
- CALZATO, Walter (1999) *Inmigración italiana en Buenos Aires: Gira mágica y misteriosa*. Seminario Historias de Vida, Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, UBA.
- (2003a) "Lo que la muerte me dijo... Discursos y saberes". Trabajo presentado en las *Jornadas de jóvenes investigadores*. Facultad de Ciencias Sociales, Instituto Gino Germani. Universidad de Buenos Aires, 2 y 3 de octubre de 2003.
- (2003b) "Antropología y teología: bordes temáticos". Trabajo presentado en las *Jornadas Internacionales de Filosofía y teología: en busca de una cosmovisión*. La Plata, del 20 al 22 de agosto de 2003.
- (2004) "Escatología y dimensión social. El caso de San La Muerte (Argentina)". *Diálogo Antropológico* (México). 9: 13-20.
- (2006) "«Después de todo, ¿quién se come a los monstruos?» (San La Muerte, Argentina)". *Revista Coexistencia* (México). 4: 33-45.

- (2008) "San La Muerte (Argentina). Devoción y existencia. Entre los dioses y el abandono". *Liminar: estudios sociales y humanísticos* (Chiapas). 6: 26-39.
- CALZATO, Walter Alberto; CIRIO, Pablo Norberto (2001) "Aproximación al Culto a San La Muerte en el Nordeste argentino". Trabajo presentado en las *I Jornadas de Filosofía y Ciencias Sociales. Itinerarios en torno al sujeto*. Universidad de Buenos Aires, 5 y 6 de diciembre de 2001.
- (2002) "Lo lejos y lo cerca". En: *Actas de III Jornadas de Patrimonio intangible: "El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas celebraciones y devociones"*. Buenos Aires, Centro Cultural San Martín, Secretaria de Cultura de la Nación: 330-342.
- CARASSAI, S. (2000) "El santo non santo. Meditaciones en torno a San La Muerte". *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, del 3 al 6 de octubre de 2000). <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/XJornadas/pdf/1/1-Carassai.PDF> [11.10.2008].
- CAROZZI, María Julia (1986) "De los santos porteños". *Sociedad y religión* (Buenos Aires). 3: 74-85. <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadyligion/sr03/sr03carozzi.pdf> [11.10.2008].
- CARVALHO, Jorge de (1988) *Violência e Caos na Experiência Religiosa*. Serie Antropológica (74). Brasília, Universidade de Brasília.
- CIRIO, Norberto Pablo (2002) "Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltasar. La charanda de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina)". *Revista musical chilena* (Santiago de Chile). 197: 9-38.
- CIRIO, Norberto Pablo; REY, Horacio Gustavo (1996) "«Son negros por la fe». Acerca de la africanidad del culto a San Baltasar en el litoral mesopotámico argentino". Trabajo presentado en la *VI Jornada sobre Alternativas religiosas na América Latina. Religião y globalização*. Porto Alegre, Brasil, del 6 al 8 de noviembre de 1996.
- (1997) "Vida y milagros de San Baltazar en Empedrado, Provincia de Corrientes: reinterpretación y elaboración hagiográfica". *Actas de las IV Jornadas de Narrativa Folklórica*. Santa Rosa, Subsecretaría de Cultura de La Pampa: 97-115.
- (2000) "Rey Mago Baltasar y San Baltasar. Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (Buenos Aires). 19: 167-186.
- DOUGLAS, Mary (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- FREUD, Sigmund (1992) *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- FRIGERIO, Alejandro; RIVERO, Carlos (2005) "San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares". Trabajo presentado en el *51º Congreso Internacional de Americanistas*. Santiago de Chile, del 14 al 18 de julio de 2003.
- GEERTZ, Clifford (1991) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GIRARD, Rene (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- (2002a) *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.
- (2002b) *Veo a Satán caer como relámpago*. Barcelona, Anagrama.
- TRÍAS, Eugenio (2000) *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona, Plaza Janes.