

# ¿CÓMO NACE UN SANTO EN EL CEMENTERIO?

Muerte, memoria e historia en el noreste de Brasil

Eliane Tânia Freitas

Universidade Federal de Rio Grande do Norte – Brasil

**Resumen.** Este artículo analiza las condiciones de surgimiento y reproducción social de la *canonización* popular, esto es, de un proceso de santificación espontáneo, no institucionalizado ni formalmente organizado, que emerge típicamente en los cementerios. Enfoca dos casos en el Noreste brasileño: Jararaca, un *cangaceiro*, en Mossoró y Baracho, un asesino, en Natal, ciudades situadas en el estado de Rio Grande do Norte. Se trata de entender qué criterios estarían en la base del reclutamiento de estos santos entre los muertos del cementerio: ¿por qué un ex bandido se vuelve santo, pero no el ex intendente, que lideró la resistencia victoriosa a la invasión de esos mismos bandidos? Para ello, analizo las representaciones de la vida del bandido, tal como es recordada y contada principalmente por la vía de la transmisión oral y ritual, y las representaciones en torno de su destino póstumo y su posible santidad. Este análisis tiene como objeto principal las prácticas rituales alrededor de la tumba, sobre todo en su dimensión discursiva, y sus efectos, tanto en el sentido de la producción de la eficacia del culto (los milagros) como en el de la elaboración de una memoria de la historia de la vida del bandido, que conduce a otra visión de la historia de los acontecimientos que llevaron a su muerte; luego, también de la historia de la comunidad local y de la propia ciudad.

**Palabras clave:** cementerio, santidad, memoria.

**Abstract.** The article analyzes the conditions for the appearance and social reproduction of *popular canonization*, which can be defined as a spontaneous process of sanctification, neither institutionalized nor formally organized that typically emerges in cemeteries. I will do that by exploring two cases in Rio Grande do Norte, a state at the Northeastern Region of Brazil: A *cangaceiro* called Jararaca, in Mossoró; and an assassin called Baracho, in Natal. My aim is to understand which criteria determine the selection of these saints among the deceased buried in a cemetery; and to inquire why an outlaw becomes a saint, but not the former mayor of the city who led the victorious resistance to the invasion plotted by these same outlaws. I analyze the representations of the outlaw's life as it is

remembered and presented mainly through verbal and ritual transmission, and the representations on its posthumous existence and sainthood. I will, therefore, explore the verbal aspect of the rituals around the tomb, and the ways through which they grant symbolic efficacy to the cult (the miracles) and elaborate a memory of the outlaw's life history. Such memory inevitably leads to another version of the history of the events that led to his death; hence, it also creates another way of telling the history of the town and its local community.

**Keywords:** cemetery, sanctity, memory.

Este artículo discute algunas de las condiciones sociales y simbólicas en el desencadenamiento de un proceso de *canonización* espontáneo, no institucionalizado, en el ámbito de la denominada religiosidad popular. Y reflexiona sobre los posibles motivos de y mecanismos para el surgimiento de nuevos *santos*—que las personas, devotas o no, también denominan *milagrosos* o *milagrosos*—en un ambiente social tan denso de religiosidad como es el Noreste brasileño,<sup>1</sup> poblado por santos católicos, profetas y divinidades ligadas a las más diversas cosmologías y religiones. Procura, aún, identificar algunos posibles criterios para el reclutamiento de esos nuevos santos entre tantos y tan diversos muertos que pueblan los cementerios: algunos de ellos pocos, famosos y la mayoría anónimos, desde el punto de vista de sus frequentadores.

Para emprender tal discusión, este artículo se basa en el análisis de las prácticas rituales y de los discursos de los devotos de dos de estos santos,<sup>2</sup> centrados, sobre todo, en las representaciones que realizan de su pasado, de su *vida de bandido*. Dichas representaciones están en continuidad con aquellas sobre su muerte trágica y su situación póstuma hoy, como intermediario entre el plano terreno y profano de la vida cotidiana y el plano sagrado. Su papel póstumo es, así, similar al de los santos del catolicismo, aunque presente otras facetas que escapan a ese modelo y revelen otras apropiaciones posibles.

Mi interés al focalizar tal objeto fue descubrir y retratar un fenómeno *vivo*, una “santidad” en proceso de fabricación, en proceso de invención, con una mirada que valorizase lo pequeño, lo inestable, en un movimiento de aprehensión de lo cotidiano ajeno al dominio de los discursos previos o formalizados y de los espectáculos elaborados.

El artículo se dividirá en tres partes principales. En la primera, presentaré de forma resumida la historia de los hechos que culminaron en la muerte del *cangaceiro*<sup>3</sup> Jararaca y del ladrón Baracho, a partir de una versión común que circula entre diferentes fuentes, como literatura de cordel, libros (en el caso de Jararaca), archivos y diarios, pero principalmente en los testimonios de los devotos del culto póstumo, algunos de los cuales se presentaron como testigos u oyentes de primera mano de otras personas que lo fueron en su época. En la segunda parte del artículo, trazaré un panorama de algunas de las condiciones sociales y simbólicas necesarias para el surgimiento de estas canonizaciones póstumas, destacando las representaciones de la *vida de bandido* en el discurso de los devotos, así como de las imágenes del sufrimiento y de la muerte pública, percibida como violenta y trágica.

La población local atestigua de cerca el desarrollo de los acontecimientos y los transforma en eventos, que se vuelven significativos por medio de sus narraciones vividas y que, a su vez, interactúan, responden y alimentan otras fuentes de interpretaciones y narraciones sobre esos mismos hechos, como aquellas enunciadas por la prensa y por las autoridades. Aquí, también, será el lugar de reflexionar sobre el carácter “espontáneo” de estos cultos. Ellos no están en el cuadro de alguna institución, ni siquiera implican la existencia de un cuerpo de mediadores u organizadores que informen sobre una versión autorizada de la historia de la vida y muerte del santo o que ordene las prácticas de culto en el lugar –en este caso, el cementerio.<sup>4</sup>

¿Por qué, y para qué, la población invierte en la creación continua de nuevas agencias “sobrenaturales”, o mediadores con la esfera sagrada, en un ambiente social ya saturado de ellos como es el Nordeste brasileño, y los recluta entre los muertos? Los criterios para ese reclutamiento serán examinados en esa parte, lo que nos llevará a considerar el papel social de los muertos en la sociedad brasileña, desde una perspectiva más amplia.

Por fin, en la tercera parte, trataré de los ritos en torno a las tumbas en los cementerios en la actualidad. El foco del análisis estará en su dimensión discursiva, especialmente en su papel creativo y pedagógico, en la elaboración de una memoria que transmite una visión histórica y política *nativa* que, al narrar el pasado, inevitablemente habla de la realidad actual –de los bandidos, de la violencia, de la política, de la policía y de la ciudad que se *experimenta* hoy. La mirada dirigida en dirección al pasado parte del presente: en los recortes que privilegia, en el enfoque, en los intereses y valores que lo orientan, en los motivos que sostienen que se *elija* contar una historia de determinada manera.

Es de la historia local que se trata, de los eventos y personajes que merecen, desde el punto de vista de la población local, algún destaque, de los conflictos de ayer y de hoy.

Conflictos, además, que también serán abordados en esta última parte. Los cultos en los cementerios presentan un carácter altamente controvertido, siendo objeto de rechazo en el lugar por parte de segmentos sociales diversos, en base a diferentes motivaciones, que van desde la diferencia religiosa (el protestante es el crítico por excelencia, en este caso, pero no el único) a la defensa de la racionalidad que los reducen a superstición popular. Esta posición marginal del propio culto refleja, en gran medida, la del santo – o es consecuencia de ella– y la de sus devotos y tiene efectos que procuraré elucidar.

## Jararaca y Baracho

En 1927, José Leite de Santanna, alias Jararaca, cangaceiro de la banda de José Virgulino da Silva, Lampião,<sup>5</sup> fue herido y quedó rezagado mientras sus compañeros huían de la ciudad de Mossoró<sup>6</sup> después de la fallida invasión, en medio de una balacera. Actualmente, cada año, el día 2 de Noviembre, Día de los Muertos,<sup>7</sup> su tumba aparece en las primeras páginas de los diarios de Mossoró (y de Natal,<sup>8</sup> la capital del estado), como el más visitado por la población local y hasta por personas llegadas de otras ciudades de la región. Estas personas vienen en busca de sus milagros, por medio de votos y promesas entran en consonancia con la tradicional gramática católica del culto a los santos, bastante popular en todo Brasil y particularmente en el Noreste brasileño.

Jararaca recibe esas visitas desde que se difundió la noticia, en el mismo año de su muerte, de que él habría sido enterrado vivo por la policía, que lo habría retirado de la cárcel en la mitad de la noche para conducirlo a la muerte en el cementerio. Esta versión, hoy ampliamente diseminada y considerada por muchos “folclórica”, se basó inicialmente en una entrevista concedida a un diario local, poco después de su muerte, por uno de los policías que habrían participado de su ejecución. *Enterrado vivo* pasó a ser una expresión corriente cada vez que la crónica de la “resistencia” de Mossoró a la invasión de los cangaceiros de Lampião fue repetida, crónica ésta que se constituye en elemento central de la historia –y de las imágenes políticas– de la ciudad, tal como viene siendo narrada por las elites políticas que la gobiernan.

Jararaca se convirtió, dentro de esa saga histórica, en un personaje legendario, que se volvió especial por los efectos simbólicos desencadenados alrededor de su muerte trágica, que vinieron a sumarse a las ya complejas y contradictorias representaciones en torno de la figura del cangaceiro. Si desde el punto de vista de las elites, él representa a los cangaceiros derrotados en el intento de invasión, para los habitantes de Mossoró en general —y particularmente, para los devotos de Jararaca— esta es apenas una parte de la historia, que está lejos de agotar las potencialidades de este personaje. Hoy en día, en Mossoró y la región, él es uno más de esos *santos* que florecen en los cementerios brasileños, cultuados cotidianamente en sus tumbas y hechos más visibles, cada año, durante la celebración del Día de los Muertos, el 2 de noviembre.

En Natal, João Baracho se hizo conocido como el “asesino de taxistas”, luego de ser apresado en agosto de 1961 y de confesar la muerte del primero de una serie de taxistas asesinados en la ciudad. Baracho era vendedor ambulante y albañil, según testimonios prestados a los diarios de la época por sus vecinos de la extinta favela de Carrasco.<sup>9</sup> Analfabeto, según esos mismos testimonios, firmó su confesión “con el dedo”, esto es, por la impresión en el papel de su huella dactilar, debajo del texto de una confesión que era incapaz de leer. Después de su primera fuga de la cárcel pública, a menos de un mes de su prisión, una gran movilización dominó la todavía provinciana y casi pacata Natal, con titulares diarios sobre el caso y programas policiales en la radio que exigían a la policía su recaptura. Innumerables denuncias de oyentes de radio y lectores de los diarios daban cuenta, con informaciones que nunca se confirmaban, del paradero del bandido en las más diferentes y distantes localidades, inclusive fuera del estado de Rio Grande do Norte. En ese ínterin, una campaña filantrópica, a través de donativos recogidos en algunos establecimientos públicos, procuraba movilizar a la población local en solidaridad con las viudas y huérfanos de los taxistas asesinados, supuestas víctimas de Baracho.

Todo ese movimiento hizo de Baracho, ya en vida, una especie de mito, de un tipo todavía poco común en la época, aún en las grandes ciudades: un mito de las páginas policiales, especie de leyenda viva capaz de ser visto en todos lados sin estar en ninguno. Las noticias sobre él ocupaban los diarios y radios de otros estados del Noreste, así como la movilización de las fuerzas policiales para recapturarlo, que exigió una operación conjunta de las policías de Rio Grande do Norte, Pernambuco y Ceará. Finalmente encontrado y

preso en Fortaleza, Baracho fue llevado de vuelta a Natal el 7 de diciembre de 1961. Al día siguiente, personas de diversos puntos de la ciudad y del estado llegaban a la comisaría, informadas de su captura, y una gran fila se formaba delante de ella, pues todos querían ver al famoso bandido del que tanto habían oído hablar. Pero Baracho huiría nuevamente. En la madrugada del 30 de Abril de 1962, después de serrar las rejas de hierro de su celda y pasar por seis policías de guardia, salió por la puerta principal de la comisaría y volvió a la favela donde viviera y donde, perseguido por la policía nuevamente, en breve moriría.

Muchos, inclusive periodistas que hacían oposición política al gobierno y, por lo tanto, al secretario de seguridad, en vehementes columnas en los diarios y programas de radio, sospecharon de una confesión obtenida bajo coacción y de una segunda fuga facilitada, lo que contribuyó a alimentar una idea que se fue volviendo cada vez más difundida en la población en la época y es repetida con frecuencia hoy: Baracho habría sido apenas una víctima, un pequeño ladrón –fue preso al ser descubierto robando, sin portar armas, una escuela pública– transformado en asesino por una confesión forzada y por todo el alarde provocado por la prensa y policía alrededor de su primera fuga de la cárcel luego de la confesión.

Esta hipótesis pasó a formar parte del imaginario en torno a su muerte: migrante pobre, sin familia en la ciudad –lo que caracteriza también a Jararaca, bandido nómada y “abandonado” por sus compañeros– analfabeto y subempleado, habría sido víctima del juego político de las elites y del sensacionalismo de los medios. Su segundo intento de fuga terminó en su fusilamiento público en un terreno baldío usado como matadero, al final de un callejón sin salida en la misma favela en que viviera. Toda la fuerza policial fue enviada en su persecución y al localizarlo, desarmado, y acorralarlo al final del callejón, en vez de aprenderlo y conducirlo de vuelta a la cárcel, lo fusiló con 18 tiros, mientras sus ex vecinos se escondían dentro de sus casillas y espían por las hendijas.

No es, sin embargo, por la violencia del fusilamiento que él es recordado en las narrativas populares, inclusive de los devotos, sino por los hechos que ocurrieron inmediatamente antes de eso y que fueron muchas veces repetidos para los periodistas por sus vecinos en los días que siguieron a su muerte. Baracho intentó, sin éxito, conseguir que alguno de ellos lo escondiera –y llegó a ser delatado por una señora, doña Maria, que corrió a la calle para llamar a la policía a los gritos; por fin, ya baleado, sangrando mucho, intentó

que le dieran un vaso de agua para beber. Después de la primera negativa, una segunda vecina le extendió un vaso a través de la puerta, pero él tuvo que tirarlo para retomar su fuga, pues, en aquel exacto instante, los policías armados aparecieron en el callejón. Lo que quedó más fuerte en la memoria popular fue eso: Baracho “murió con sed”. Además de que lo mataron a sangre fría, cuando existía la posibilidad de actuar correctamente según la Ley, esa muerte se dio en un esquema de sufrimiento extremo y de ausencia de cualquier clemencia: ni siquiera un vaso de agua. Este fue el trazo seleccionado y recortado en las narraciones de su vida y muerte, en las crónicas publicadas por los diarios, que registran las palabras de los ex vecinos que dieron testimonio de esos momentos finales y en las versiones que desde entonces pasaron a circular, de boca en boca, de generación en generación, de un barrio a otro. Y que podemos oír hoy de los devotos y de los que, aún sin devoción, todavía se acuerdan y cuentan.

A la tumba en el cementerio las personas llevan hoy sus preces, velas, pedidos, ex-votos y botellas de agua, pero también llevan —como aquellos que van a la tumba de Jararaca, en Mossoró— retazos de historias que allí serán sumados a los retazos llevados por otros a partir de lo que oyeron decir, leyeron en los diarios o afirman haber presenciado.

No todos los que van a la tumba de Baracho o de Jararaca van para hacer promesas o pedir intercesiones milagrosas. Muchos van, en nombre de la piedad cristiana, a orar por su alma. Algunos, como los protestantes que encontré al costado de la tumba prendiendo velas, insisten en subrayar que no participan de la creencia en su capacidad de intercesión o ‘santidad’ y que estarían allí apenas para orar por su alma. Las oraciones serían necesarias justamente debido a sus pecados graves, a su “vida de bandido”.

De todos modos, para sus devotos, ese pasado —esto es, su historia *de vida*— es precisamente lo que vuelve más significativa su presunta conversión: en parte porque, en una lógica cristiana, cuanto mayor el pecado, mayor es el milagro del arrepentimiento y de la salvación divina. Si Baracho y Jararaca pudieron ser salvos, cualquiera de nosotros, en principio, también puede.

Pero también, yendo más allá de ese paradigma cristiano/católico, porque algo en esas trayectorias ya traería la marca de la excepcionalidad, de una riqueza simbólica que, en sí, invitaría a su exploración y traería como virtualidad desdoblamientos como este: el malhechor, el trasgresor, a quien se atribuyen pactos con el diablo y una maldad casi sobrenatural, migra para el “otro lado”, del Bien, y se vuelve protector de los pobres, milagrero, santo.

De cierta forma, sin jamás en ese pasaje de la vida a la muerte salir del terreno *sagrado* (Caillois, 1988 [1950]), esto es, del lugar especial destinado socialmente a todo y todos que se caractericen por la excepcionalidad en su época, independientemente de en qué consista esa excepcionalidad.

### ¿De qué materia prima se hace un santo popular?

El reclutamiento de estos muertos para el papel póstumo de santos o milagrosos, por parte de los que a ellos sobrevivieron en su propia época,<sup>10</sup> no se da de modo aleatorio. ¿Cuáles, entre tantos, son pasibles de ser escogidos para tal tratamiento ritual que irá a alterar para siempre su identidad (y las nociones sobre su Persona) en el escenario público? No más, apenas, el ladrón, el asesino o el *cangaceiro*; no más la prostituta descuartizada por el soldado o el niño enfermo condenado al aislamiento, todos estigmatizados en vida, lo que se constituye ya en una especie de muerte social que precedería a la muerte física. Pero, sobre todo, no más *la víctima*, sea de la violencia masculina, de la fatalidad inexplicable o del poder de las autoridades públicas.

Considero relevante que todos los cultos comenzaron poco después de la muerte, de modo relativamente espontáneo, esto es, sin que hubiese algún esfuerzo institucional u organizado para que esto ocurriese. Es claro que la noción de espontaneidad, tratándose de prácticas y representaciones sociales ampliamente compartidas, es siempre relativa.

La acción ritual y la religión como lenguaje permiten la expresión libre de comentarios poéticos, críticas sociales y políticas, lecturas alternativas y promoción social de muertos que, aún más si se tratan como en el caso de Jararaca e Baracho de gente sin ninguna pertenencia social estable, ni siquiera el más fundamental y valorado —la familia—<sup>11</sup> tendería a la condena moral más triste: el olvido, derivado de la falta de un papel social a cumplir, pues hasta los muertos tienen sus deberes, y celar por sus seres queridos en la tierra no es el menor de ellos.

### Un rito de pasaje: la muerte pública

La muerte violenta y de fuerte repercusión pública<sup>12</sup> de los bandidos y de otros personajes excepcionales —la prostituta, el mendigo, el esclavo, el niño, el artista, todos de alguna forma percibidos como no triviales o como

fuera de los estándares considerados ordinarios en su época y lugar— parece ser socialmente *indigesta*. Por eso, exigiría de la sociedad una reacción más fuerte en el sentido de elaborarla, de formular una respuesta simbólica y un tratamiento ritual para manejar la realidad que ella instaura. Claro que toda reacción a la muerte —o a cualquier otro acontecimiento simbólicamente marcado del ciclo de vida humano— es socialmente elaborada, pero es como si la muerte violenta, o disruptiva, fuese la muerte simbólicamente *marcada*, diferenciada y definida como tal en oposición a la muerte considerada normal y previsible.

En el plano de la escatología (destino póstumo), estos “santos” pueden ser concebidos como almas pecadoras, debido a la vida de errores que habrían llevado, no enteramente redimida por el arrepentimiento. Así, necesitarían de las preces de los vivos, ahí ya no en la cualidad de devotos que piden la intercesión del santo, sino en la cualidad de cristianos piadosos capaces de interceder por él con sus oraciones para pedir su salvación y/o confirmar su merecimiento en alcanzarla. No olvidemos que, en el universo cristiano, salvación y santificación son sinónimos.

Hacer el bien a los vivos (los milagros) sería una señal de que se arrepintieron de los males que hicieron en vida. Por otro lado, al pedir su intercesión, sus devotos muestran confianza en el perdón divino como premio por el arrepentimiento, a su vez propiciado por el sufrimiento intenso experimentado por ellos y que los llevaron a la muerte violenta. Los milagros confirman esa salvación, pero, más que eso, la producen y la certifican: es porque el muerto está haciendo el bien, póstumamente, que no existe motivo para dudar de su salvación, ni siquiera de su santidad, que nada más sería que su proximidad a Dios, que lo habría vuelto su intermediario.

Aún antes de que el milagro sea testimoniado por un fiel, la fe en el arrepentimiento del pecador muerto, y en la respuesta divina a ese arrepentimiento (el perdón y la salvación), ya señala la santificación virtual no apenas de aquel que está allí sepultado, sino *de todos y cada uno de los pecadores*. Aún más si es considerado el perfil del muerto, cuya asociación con el mal siempre es enfatizada, hasta para que su “conversión” (la intensidad de su arrepentimiento) sea todavía más valorada.<sup>13</sup>

Los devotos tienen un papel activo en el destino póstumo del muerto, pues le dan la oportunidad de hacer el bien y así, una de dos: probar que está salvo o, si aún no lo está (idea de purgatorio), de a poco ir mejorando su situación transitoria y llegando más cerca del cielo y de la santificación

verdadera. Esta es una manera más de hablar de la presencia de los muertos en la vida dos vivos, y viceversa, y de sus relaciones sociales de reciprocidad, cuya importancia para la comprensión de la vida social y de la cultura brasileña ha sido mostrada por autores como Roberto DaMatta (1985).

Así, nociones religiosas como pecado (o error, en la versión laica), arrepentimiento, perdón, mitigación de las penas en el purgatorio, sufragio de los vivos por los muertos (preces, misas), dan soporte para que los devotos y simpatizantes del muerto puedan asumir ese papel en la elaboración de su condición póstuma singular, que es la de muerto milagroso o “santo”, resultado de la actividad ritual.

Las ideas sobre lo que es la muerte, o las formas socialmente adecuadas de morir, tienen un peso significativo en la determinación de los criterios que definen cuáles son los muertos pasibles de ser electos para tal forma de santificación póstuma. Así, un campo ilumina al otro, recíprocamente: entender las ideas sobre la muerte y los muertos ayuda a entender la canonización popular, y viceversa. No es posible tratar un asunto sin abordar el otro. Y, así, los relatos de los devotos sobre el muerto milagroso, nos hablan, en realidad, sobre todos los muertos. Al definir una mala muerte se está, implícitamente, definiendo lo que sería el buen morir.

## Vida de Bandido

Al tiempo que *desgarrados* de todo vínculo social, excepto los precarios lazos que los unirían a los de vidas tan precarias como las suyas, los muertos Baracho y Jararaca continúan y confirman su vocación manifiesta aún en vida para funcionar como especie de *significantes flotantes*: ellos pueden ser lo que quiera que se haga de ellos y, sea lo que fuere, siempre tendrán fuerza y poder. Primero como bandidos, en parte como papel social marginal, pero principalmente como símbolo: de rebeldía, de negación, de valores alternativos, de violencia bruta, de la crueldad y resistencia “sobrehumana” que limita con lo demoníaco (luego, con lo sagrado peligroso, especie de noción común a varias culturas), de posibilidades otras. En ese papel social, realizan proezas detestables, condenables, asustadoras, pero también admirables, asombrosas, envidiables, que atestiguan rebeldía en relación al orden social, pero también algo de diabólico<sup>14</sup> que tanto atemoriza como fascina.

Los bandidos son marginales sociales de un tipo singular: ellos parecen jugar con las fronteras entre la vida y la muerte; la muerte les es familiar. Al

respecto, la imaginación es libre, no apenas literalmente, en el sentido de inventarles una imagen que condiga con lo que de ellos se dice o se cree, sino también en el sentido de haber un amplio margen para la fabulación. Baracho, se dice, *invurtava* [se convertía en bulto], esto es, se hacía invisible, por eso conseguiría huir más de una vez; Jararaca podía sobrevivir, como todo cangaceiro, en el medio de la desierto, que de hambre, frío o sed no moría. Y si las personas saben que esas cosas no son realmente posibles, eso no las incomoda, pues ellos eran “gente de antes”, y “antes era diferente”. Una diferencia es introducida en el tejido del tiempo, cualitativamente otro; y en ese otro tiempo, Jararaca y Baracho no eran sólo cangaceiro y ladrón: ya eran materia prima de un personaje legendario popular, de una mitología, que preparaba el terreno para su futura existencia póstuma extraordinaria.

Desde un punto de vista sociológico, no puede ser inocuo que se preste culto funerario –lo que la devoción no deja de ser– a un muerto que en principio parecería destinado al abandono y al olvido. Al final, eran celebridades de las páginas policiales de los diarios, aunque se deba considerar que en sus épocas los crímenes considerados graves no fueran tan comunes y la sensibilidad popular frente a hechos de esa índole fuese otra. Tal vez gozaran de alguna celebridad póstuma por algún tiempo, pero el hecho de no tener familia reservaría para ellos un futuro sin oraciones y sin visitas en el Día de los Muertos. La iniciativa popular de prestación de culto en sus tumbas, y no a los héroes de la “resistencia” de Mossoró o a los policías heroicos que mataron a Baracho, no puede ser si no una elección significativa, un modo de afirmar algo de manera contundente.

Eso que es dicho es un contradiscurso, una relato que se opone a lo que es percibido como inhumanidad, abuso e injusticia; una oposición a lo que las fuentes oficiales prefirieron llamar coraje o heroísmo –la foto de los policías que fusilaron a Baracho a quemarropa en la primera página de los diarios al día siguiente, la exaltación de los valientes de Mossoró. Pero es también un relato que, como buen *patchwork*, parte de fragmentos de materias primas ya disponibles, demasiado buenas para ser desperdiciadas: un bandido lleno de historias, figura ya legendaria al momento de su muerte.

La muerte, aún cuando pueda ser comprendida como un rito de pasaje hacia la santificación póstuma cuando se encuadra en ciertos moldes (muerte violenta, precoz, percibida como injusta, asimilable al martirio religioso), no agota las condiciones para la emergencia de las dos canonizaciones en foco aquí – y tal vez esto pueda ser generalizado para los demás casos. Es acentuada

la continuidad con la excepcionalidad –construida, es claro– de sus vidas. En este sentido, su condición de marginalidad social, relativa a ciertos poderes sociales y políticos y a ciertos valores morales, no deja de tener peso.

Sin embargo, tampoco es sólo esto. No todo marginado social se convierte en santo, ni toda víctima de una muerte disruptiva e injusta es pasible de ese tipo de prestación ritual póstuma. Es necesario que haya una inversión colectiva, manifestada especialmente a partir de la voz del hombre “común”, por medio de la oralidad, y de los vehículos de comunicación social –principalmente diarios y programas de radio populares– para los cuales la institución de los ritos póstumos y la creencia en sus capacidades milagrosas sean menos un divisor de aguas que una continuación de su vocación para la alteridad, sólo que ahora dirigida de otra forma. Que, con la creciente reelaboración de su historia de vida ya no será tan otra así: pronto él será transformado, en las narraciones de muchos devotos y cronistas, en el “buen bandido”, que “ayudaba mucho a los pobres”.

El santo popular, el muerto milagroso, ya está, de cierta manera, en estado de potencia en el vivo que es percibido en su época como alguien excepcional, cualquiera que sea la naturaleza de dicha excepcionalidad. En el caso de los bandidos, lo que parece contradecir esa continuidad, tan cara a las hagiografías –que buscan mostrar que los santos eran, no sólo personas virtuosas, sino personas que manifestaban poderes extraordinarios (como videncia, profecía y taumaturgia) aún en vida– es su asociación al campo de lo maligno, en este caso, de la criminalidad o del bandidismo.

Sin embargo, esa contradicción es sólo aparente: el mal y el bien son virtualidades de lo sagrado. Así, el santo que ayuda también castiga, el Dios que perdona también pune el muerto que hace “milagro para el bien” también atiende pedidos que pueden acarrear el mal de otro. Aquel que tiene poderes sagrados puede emplearlo para ayudar al prójimo, curar una enfermedad, pero también puede emplearlo de forma destructiva. No es en vano que la posición de chamán y del curandero es vista como altamente ambigua, y generalmente es representada, por quien la ejerce, como una carga social. No obstante, los muertos no pueden quejarse. Fueron puestos en ese papel por aquellos que se comportaron como devotos y, así, como efecto relacional, los posicionaron como santos, en un papel similar al de los santos católicos.

Están los que los ven, y los sitúan, de otra manera, aunque sobre ellos no puedo tratar más profundamente en este trabajo. Los umbandistas, espiritistas, catimbozeiros, aparecen aquí antes por sus definiciones negativas

caracterizadas por *otros*. Otros que tal vez sean *otros de sí mismos*, una vez que algunos de los que rechazan tales prácticas y se refieren a Baracho y a Jararaca en términos de una gramática cristiana, pueden también estar, de diversas formas, comprometidos con creencias “espiritistas”, u oriundas de las religiones mediúnicas en general. Sin embargo, el prejuicio contra tales religiones es, en esos segmentos, bastante marcado, y la referencia a ellas, cuando no simplemente negativa, de rechazo o alegado desconocimiento, remite a la idea de algo clandestino, de lo que no se habla en público. Lo que, como veremos adelante, no deja de caracterizar al propio culto al santo del cementerio, sobre todo si su pasado lo condena.

## La tumba como santuario

### *Devociones funerarias*

Los cementerios pueblan la imaginación de las personas como lugares peligrosos. Y eso tanto en el plano sagrado o sobrenatural como en el plano profano. Aún aquellos para quienes, en mayor o menor grado, el cementerio es parte de lo cotidiano, manifiestan cierto cuidado o ambigüedad frente a él, en las actitudes, en los sentimientos, en las formas de hablar sobre él.

El cementerio es un lugar embrujado.<sup>15</sup> El hecho de que ahí reposan los cuerpos de los muertos enseguida lleva a la deducción de que por allí también pasean sus almas (pero no cualquier alma, sino las almas *en pena* o *aflijidas*) o espíritus, que pueden no ser amistosos. Hay muchas historias rondando esos lugares, generalmente historias de apariciones, de fantasmas, de embrujos, que componen un repertorio ampliamente conocido y aún más rico en las ciudades chicas del interior del país, pero también en una pequeña capital como Natal.

De allí derivan actitudes de evasión del lugar y sus alrededores más inmediatos, principalmente a la noche y en días y horarios cargados de significados especiales en el terreno místico y religioso, como los viernes y a la medianoche. La evasión no elimina ni entra en contradicción con la convivencia amistosa, antes es una forma de respeto<sup>16</sup> al espacio y al tiempo propio de los fallecidos, de sus almas, que se cree que se manifiestan y *aparecen*<sup>17</sup> por allí, y que podrían, si no respetadas por lo que puede ser concebido como una invasión, tornarse amenazadoras para los vivos. Ese respeto y hasta reverencia conviven con el temor, que también está presente en esa actitud

de evasión y en los sentimientos y representaciones acerca de ese lugar que, en el plano espacial, material y simbólico, es mediador entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. De forma más concreta, esa mediación es establecida por medio del contacto con la tumba, que, a su vez, encapsula el cuerpo del difunto.

Así, tanto los espacios físicos como el tiempo reciben calificaciones que varían con las creencias y significados construidos en las relaciones sociales y por medio de ellas. El lugar de los muertos no es sólo un lugar físico, sino también social, y no está marcado por la negatividad: ausencia, nada, silencio o amenaza. Cercanos o no, parientes o no, distantes o no, los muertos son percibidos como parte de un proceso de interacción social regulado, como todos, por normas sociales, sujeto a “desvíos”, objeto de sentimientos contradictorios que pueden ir de la veneración a la repulsa, y de actitudes que buscan aproximarse a ellos y evitarlos casi siempre en la misma medida.

Pero nunca de forma homogénea, puesto que la propia designación de ‘muertos’ sólo tiene sentido en un abordaje de media distancia. Más de cerca, nunca se trata de “gente muerta”, sino del finado padre, abuelo, del finado Baracho al que mató la policía debajo de la planta de cajú, o del infeliz que murió solo y abandonado y ahora sufre sin descanso y por eso todavía insiste en aferrarse a la Tierra... Esto es, el muerto es una persona, es *alguien*, así como quien por suerte –o mejor, por desgracia– haya visto su aparición en los alrededores del cementerio y que irá a hacer de tal experiencia la materia de un relato a ser construido, como cualquier otro relato, como un artefacto cultural, tejido de representaciones sociales, de significantes compartidos, que tendrán sentido como parte de una cadena en la cual otros relatos semejantes lo precedieron y lo seguirán, en un flujo de narraciones continuas. Por medio de la circulación de esos relatos, los muertos continuarán viviendo y multiplicando sus apariciones, intenciones, significados.

El Día de los Muertos, el 2 de noviembre, en que tradicionalmente se homenajean los muertos de la familia y personajes públicos admirados, es la fecha preferida por las personas para el pago de promesas a los santos del cementerio, y también es una fecha que posibilita la oportunidad de un primer contacto con esas devociones. Al visitar su pariente allí sepultado, o acompañar un vecino en esa visita, la persona puede tener su curiosidad despertada por la aglomeración poco común en torno de la tumba. Al aproximarse, oírá entonces las historias sobre el muerto allí sepultado, puesto que se trata justamente de un muerto que *tiene historia* y de una historia que hace referencia

a todos, puesto que pública, vehiculada por los diarios de la época de su muerte y por los diarios de hoy, conocida más allá de un posible círculo familiar. Y escuchará también innumerables testimonios de milagros alcanzados y relatos sobre milagros de los que se oyó hablar, alcanzados por otras personas, algunos indeterminados, con tanto sabor a *cuento* como las historias sobre el pasado de bandido del muerto y su muerte trágica.

No es en vano que el Día de los Muertos sea la fecha preferida por los promeseros y devotos; o que sea el escenario privilegiado de esas prestaciones rituales, o el momento de su realización más pública, con todos los mecanismos de refuerzo y renovación de los cultos que esto implica. Esas devociones son, ellas también, cultos funerarios y entenderlas es parte del camino a ser recorrido para comprender cómo ciertos segmentos sociales enfrentan los interrogantes acerca de la muerte, especialmente en los casos en que irrumpe en el escenario de la vida cotidiana de manera considerada abrupta, disruptiva, violenta. Hablar sobre la excepción también ayuda a iluminar las reglas, la rutina.

Más que una tradición católica, la visita a los muertos en el cementerio durante el Día de los Muertos es una tradición cultural. Pues todos van al cementerio, independientemente de su opción o formación religiosa, y cada uno se apropia de la ocasión –feriado nacional– a su manera, según los principios, las creencias y los ritos consagrados por su propia religión. Los que no tienen religión también visitan a sus muertos, en nombre del reconocimiento de una obligación para con ellos, que es parte de nuestras costumbres. En Brasil, vivos y muertos mantienen relaciones de cuidado recíproco, que pueden, si no respetadas, generar situaciones de peligro sobrenatural para los vivos y la infelicidad póstuma para los muertos.

En los segmentos sociales urbanos más identificados con el individualismo moderno, con, digamos, un estándar de vida más burgués, esos valores están en desuso. Si embargo, en los sectores sociales que trato aquí, la visita al cementerio –y no sólo el Día de los Muertos, sino también en los aniversarios de nacimiento y muerte, y para algunos en muchos lunes, día de las almas– es una obligación como cualquier otra, reconocida y aceptada, después cumplida. Como tal, es transmitida a las nuevas generaciones. Es común que el Día de los Muertos el cementerio esté lleno de niños, llevados por sus padres, abuelos o hermanos mayores. Y entre los devotos de Baracho y de Jararaca no es raro que también los niños reciban de los adultos una vela para encender en la tumba, aún si la promesa realizada –cuando es el caso– no tuviera ninguna relación con ellos.

El culto es público y colectivo, aunque la devoción sea prestada de manera individual. Pero hasta ese carácter individual de la prestación ritual puede ser relativizado, pues es común, por ejemplo, que una persona pague una promesa en lugar de otra, que, restableciéndose de una enfermedad, se encuentre imposibilitada; o que un hijo o hermano menor herede el voto contraído con el santo por uno de sus padres o hermanos mayores.

## El cementerio como espacio público: olvido y suciedad

Dentro de los cementerios de San Sebastián, en Mossoró, y del Buen Pastor, en Natal, las tumbas de Jararaca y de Baracho se encuentran en una ubicación privilegiada, próximos a la alameda central. La de Baracho es todavía más fácil de ser localizada, puesto que se encuentre justo enfrente a esa alameda. Pero no era así en el momento en de su sepultura, en 1962, cuando aquel cementerio todavía era nuevo, enclavado en el medio de un barrio periférico y estigmatizado, rodeado de maleza y referido en los diarios como “favela”. Hoy en día, la calle del frente está asfaltada y el cementerio está abarrotado de tumbas caras, algunas de mármol, casi suntuosas, aunque no estén allí los mausoleos de las familias ricas que pueden verse en el cementerio de Mossoró, público y ubicado en el centro de la ciudad.

Baracho y Jararaca habitan hoy un área bien localizada y bien cuidada de los cementerios,<sup>18</sup> mientras en la periferia, junto a los muros, pueden ser encontradas tumbas viejas y abandonadas, algunas marcadas solamente por una cruz de madera, otras donde se puede ver el concreto quebrado de lo que alguna vez fue una tumba. En esas tumbas abandonadas, sin cuidado, de vez en cuando aparece una ofrenda con todas las características del *catimbó*, según la caracterización de los dichos populares: una botella de cachaça, una vela roja. Dicen que son trabajos para Exu.<sup>19</sup>

La visita a la tumba es, entonces, central en ese tipo de devoción. Por eso aparecen ofrendas como las fotografías del enfermo para quien se hace el pedido o por lo menos una nota escrita por él mismo, pues sería una forma de establecer, por esa mediación material, un contacto físico entre el necesitado de la ayuda del santo, para quien se pide el beneficio, y la tumba, soporte material de todo el valor simbólico y atributos de santidad acreditados al muerto. Por lo tanto, más allá del valor penitencial de la peregrinación hasta el cementerio, está presente allí también el valor intrínseco e insustituible del contacto físico con el muerto milagroso, en una especie de culto a las reliquias

que tiene sus raíces lejos en la historia de la cristiandad y siempre tuvo un fuertísimo apelativo popular.

Nótese que la tumba como santuario enfrenta esa situación ambigua: es el lugar sagrado por definición, siendo el propio cementerio un camposanto; y, como cualquier sepultura, debe ser mantenido según cierta ética administrativa y cierta visión particular de su sacralidad, que incluye aspectos como limpieza y respeto por el muerto y su familia. No siempre es fácil determinar el límite entre la prestación de culto devota y respetuosa y lo que, desde el punto de vista de los que celan por el cementerio y de los parientes de los demás difuntos que lo frecuentan, puede ser considerado abuso. Pero es frecuente que las ofrendas que sean asociadas al catimbó y a las religiones afrobrasileñas en general (como vasijas de barro de contenido diverso, muñecas o hasta fotografías), según una visión de sentido común ampliamente compartida, sean muy mal vistas y abiertamente reprobadas. Hasta las botellas de agua para Baracho provocan reacciones hostiles y son percibidas como desorden y *suciedad* cuando se encuentran en gran cantidad, aunque estén apenas sobre la tumba de aquel para quien fueron ofertadas.

Aquí puede ser útil tener presente el análisis de Mary Douglas, según el cual la noción de suciedad (o polución) sería una forma de tratar conceptualmente una realidad percibida como desorden en el plano cognitivo. O, como dijo la autora inglesa: “Donde hay suciedad, hay sistema” (1976 [1966], p. 50). Así, más allá de cuánto pueda haber de reprobación al culto “a un bandido” o a la creencia en los milagros del muerto como mera “superstición” popular, parece haber también una dificultad de tratar con los objetos *imprevistos* que el ritual de la devoción en diferentes ‘claves’ simbólicas trae para aquel lugar. Botellas de agua mineral en pequeña cantidad pueden pasar desapercibidas, pero no en cantidad suficiente para cubrir toda la tumba.

Como fuera observado por otros investigadores de esos cultos en cementerio (Losonczy, 2001, p. 15), los demás frecuentadores del cementerio manifiestan, de modo asistemático es verdad, cierto descontento, que puede llegar a las quejas efectuadas directamente a los devotos o a los administradores, con la ocupación simbólica y ritual del espacio compartido por sus seres queridos para la realización de prácticas que no comprenden o desaprueban. Esa irritación es visible y manifiesta entre los protestantes, de modo general, aunque ni siquiera entre ellos sea consensual.

Esa ocupación no se da solamente por medio de los objetos que circulan y son expuestos a la vista, sino también por la propia presencia de los frecuentadores que se comportan como devotos, por la ejecución de los

ritos de la oración, por la demostración explícita de la devoción a un personaje no reconocido por alguna de las ortodoxias o instituciones religiosas. Todo esto puede ser percibido como agresión por algunas personas, sobre todo cuando pensado –como siempre es– dentro de un cuadro global, en la relación con las demás tumbas.

Oí con frecuencia comparaciones entre la tumba de Baracho y la tumba olvidada, mucho más lujosa, del cantante Carlos Alexandre, en Natal; y entre el rico mausoleo de familia, donde se encuentran los restos del intendente Rodolfo Fernandes, que lideró la “resistencia” a la invasión de los cangaceiros a Mossoró, completamente vacío y “olvidado por la gente”, y la tumba de Jararaca, el cangaceiro, cercado de personas y de homenajes funerarias, pedidos y pagos de promesas el Día de los Muertos. Los parientes de los muertos comunes y anónimos, muchas veces, también hacen tales comparaciones y parecen sentir los homenajes a esos muertos como una ofensa a sus muertos privados. Volveremos sobre este asunto en la última parte de este artículo.

### Ritos, Memorias e Historias

La tumba puede ser considerada un “lugar de memoria”, para usar la terminología conocida de Pierre Nora (1985), en la medida en que en ella, se va, de a poco, materializando una serie de señales que la diferencian –aunque de manera sutil, en un lugar ya tan cargado de simbolismo como es el cementerio– de los demás. Es el caso de las ofrendas de santos quebrados, abandonados por sus ex dueños allí, junto a su cabecera, o de uno u otro exvoto más viejo que persiste a pesar de las insistentes limpiezas promovidas por la administración del lugar. Pero también de las ofrendas dejadas por los devotos y promeseros en lo cotidiano, rastros de gracias recientemente alcanzadas o del cuidado con el muerto.

Pero se trata de un lugar de memoria también en el sentido de que es allí, en torno a la tumba, que el rito se cumple y, al cumplirse, reelabora toda una versión del pasado del muerto –o, mejor, varias versiones, puestas entonces a dialogar entre sí. Siguiendo con Mary Douglas, podemos afirmar que el ritual incide en la reformulación de la experiencia pasada (1976 [1966], p. 85) y en este caso poco importa de quién sea la experiencia, de sí o de otros, vivida hace poco o algunas décadas atrás. Así, afirma ella, “aquello que debería haber sido prevalece sobre lo que era, la intención permanentemente buena prevalece sobre la aberración temporaria”.

Esto también es realizado por los devotos a través del culto: reformulan la historia del muerto al narrarla; ellos lo “salvan” por medio de esa narración, en la cual escogen temas como el arrepentimiento y el perdón divino, según una lógica cristiana reforzada por la piedad popular intensamente afectiva que caracteriza esos segmentos sociales.<sup>20</sup> Esa afectividad se manifiesta en lo gestual durante los ritos de devoción, en los recortes escogidos para contar la historia, en el tono conmovido de la voz que relata la gracia recibida, en la confianza en que el pedido será atendido.

El Baracho, “asesino de taxistas” o el Jararaca que “mataba niños” fueron aberraciones históricas que esas personas procuran reinventar por medio de las tramas del ritual y de la narrativa, a partir de posibilidades inscriptas en las estructuras simbólicas a partir de la cual leen el mundo y sus acontecimientos *raros*, improbables o “indigestos”. Allí entra el mito del buen bandido, el Robin Hood del desierto o de la periferia urbana pobre –el vengador de la literatura de cordel– pero también los paradigmas cristianos más caros a la piedad popular, como la Pasión de Cristo, con sus humillaciones y sufrimientos impuestos por los poderosos, así como la creencia en el poder del perdón, en la cura (espiritual, siempre) y en la conversión-salvación.

Se puede distinguir, en el culto, los relatos sobre el pasado, ora pretendan relatar acontecimientos, ora transmitan contenidos tradicionales siempre repetidos (cada caso tiene su *folclore* ya conocido por todos), y los relatos sobre los milagros póstumos. Estos últimos son relatos del tipo declaraciones y testimonios, pero algunas también asumen una connotación de cuento, de leyenda. No es necesario ni productivo oponer relatos factuales a cuentos maravillosos, puesto que en toda narrativa sobre milagro, a pesar de su extrema *naturalidad*, siempre hay algo de maravilloso.

El relato del devoto, al narrar el milagro alcanzado, principalmente bajo la forma de testimonio directo de aquello que vivió, no sólo comenta *sobre* el culto, sino que lo sostiene. Sostiene la creencia en su eficacia y contribuye a su reproducción social, su permanencia. *El propio relato que anuncia el milagro parece ser milagroso*, en cuanto siembra la fe en el corazón del paseante incrédulo o indiferente. La circulación oral de las declaraciones y testimonios de los devotos, “de la boca al oído”, trae nuevos devotos al pie de la tumba y contribuye en la creación de una red de informaciones entre devotos, que, si no llega a formar grupos estables y claramente definibles, no por eso deja de tener efectos sociales. Principalmente cuando se trata de gracias alcanzadas, las personas que llegan para pagar una promesa y depositan allí, sobre la

tumba, un pié de madera, una cabeza de piedra o hasta una nota en un pedazo de hoja de cuaderno como agradecimiento son observadas con admiración y curiosidad. Si se disponen a contar su historia, es cierto que no faltará quién quiera oírlos con respeto.

No pasa por la cabeza de nadie dudar de la persona que narra, aunque puedan manifestar dudas sobre la explicación del fenómeno (la cura, la solución para el problema). Para unos, puede ser “cosa del demonio, que sabe engañar” con “falsos milagros”; para otros, puede ser efecto de la fe, sí, pero no intervención de Baracho o Jararaca, pues ellos no serían más que muertos comunes. Sin embargo, la mayoría cree en algún papel de mediación ejercido por ellos en la obtención de las gracias relatadas. Al reconocer la veracidad de la gracia, efecto del relato (el reconocimiento), esas personas están simultáneamente reconociendo (o conociendo) la capacidad de intercesión de esos muertos, su calificación como santos.

Así, es posible percibir el efecto que los testimonios directos pueden tener sobre el proceso de aproximación y adhesión (cualquiera que sea el grado) al culto, o por lo menos sobre una primera aproximación, cargada de buena fe, a él. Al atestiguar la eficiencia del santo y legitimar la aproximación del devoto, ellos colaboran para que el culto permanezca, en el eje temporal, que dure y se reproduzca (nuevas adhesiones) a pesar de tantas desconfianzas y recriminaciones que también lo cercan.

Esos testimonios surgen también en las columnas publicadas por los diarios anualmente acerca de la visita a los cementerios en el feriado del 2 de Noviembre. La prensa tiene, por lo tanto, un papel importante en la instauración y continuidad de esos cultos, en la medida en que dialoga de cerca con las representaciones e imágenes forjadas en el seno de las comunicaciones orales y las desarrollan, bajo la forma escrita –pero una escrita característicamente móvil y próxima de la forma hablada, coloquial. Ese movimiento circular tiene efectos sobre los devotos, que se ven retratados por las columnas periodísticas. En el destaque otorgado a los cultos por los diarios, ellos encuentran una fuente legitimadora para sus prácticas de devoción y una confirmación de la *verdad* del fenómeno, objetivamente certificada por declaraciones de gracias alcanzadas, fotos de ex-votos y una intensa presencia de la gente junto a la tumba, exhibidas en la primera página en las columnas sobre el Día de los Muertos.

Se puede ver en el ritual un soporte para la memoria social, confeccionada con las reminiscencias despertadas en la experiencia del diálogo, de la

controversia, de los recuerdos compartidos y de las versiones en conflicto captadas en el espacio público, en las rondas de charlas cotidianas y en los medios de comunicación. Una memoria que se va construyendo artesanalmente, a muchas manos, y de la cual nadie tiene completo control. Una memoria no teleológica; una memoria de narrador, como diría Walter Benjamin (1996, p. 211),<sup>21</sup> breve, consagrada a “muchos hechos difusos”.

Benjamin (1996, p. 206-207) asocia a la cadena de narraciones y narradores que se establecería a lo largo del tiempo una imagen del poeta Paul Valéry, para quien el perfeccionismo lento y calmo del artesano remitiría a una experiencia de convivencia íntima con la muerte, que, según Benjamin, la modernidad habría perdido. Los cambios higiénicos y sociales que tuvieron lugar a partir del siglo XIX en Europa habrían corrido a la muerte hacia el fondo de la escena. Morir habría dejado de ser un acto público<sup>22</sup> y, así, habría perdido su carácter de *ejemplaridad*, que hacía de ella la oportunidad para que el moribundo transmitiese su experiencia, su sabiduría y le confería “aquella autoridad que hasta un pobre diablo posee al morir”. Esta autoridad estaría en el origen mismo de la narrativa. “Es de la muerte que él [el narrador] deriva su autoridad”. Se trata, sí, de mantenerlos, a esos santos del cementerio, vivos por medio del ritual y de establecer los contornos de esa existencia, de esa nueva identidad póstuma de que fueron dotados –en el flujo de la propia narración, aunque se tenga todo un cuerpo de tradiciones, narrativas mitológicas y otros modelos culturales (Sahlins 1990 [1985]), anteriores, como referencia. Además, ¿cómo sería posible no tenerlos?

Las historias de sabor legendario y mitológico, las narrativas “folclóricas” que circulan en el régimen de oralidad, son tan *históricas* cuanto mitológicas o legendarias –no solamente porque de ellas es también posible hacer una historia, de su surgimiento, diseminación, versiones; sino porque ellas mismas se constituyen en otra forma de pensar y narrar la historia, esto es, los acontecimientos locales, las trayectorias e historias de vida de las personas que se volvieron personas públicas, referencias para la comunidad, pero también de la propia comunidad (de la ciudad, de la región, de cierta familia etc.). Y en esto los ritos tendrían un papel fundamental. Vistos generalmente como prácticas tradicionales caracterizadas por la repetición y la previsibilidad, con un papel social de refuerzo de las costumbres y visión del mundo tradicional, los ritos pueden tener, aún, una dimensión creativa por medio de la cual nuevos saberes o saberes reelaborados pueden ser puestos en circulación de manera pública. Por medio de sus mecanismos, los ritos

permiten la invención de nuevos personajes sagrados, con amplio margen para su creación autóctona, sin ninguna necesidad de confirmación o aprobación institucional, sea de institución religiosa, sea del Estado. Y esa invención, oral por definición, se mantiene, como vimos, fluida y abierta a nuevas modificaciones.

Nada en la identidad de los santos del cementerio —o en las narraciones que la constituyen póstumamente— está atado o cerrado, y el “*esboço*” es *mantenido como tal*, y parece ser como tal que interesa a los devotos. No existe una hagiografía acabada, una doctrina, un dogma, ni siquiera un perfil bien definido —sea la identidad póstuma, sea la que es resultado de la construcción de los contemporáneos, del bandido vivo y su biografía. Al contrario de los santos oficiales, tratados como dados, el santo popular parece tener el tratamiento de una “obra abierta”<sup>23</sup> de autoría colectiva, pasible de recibir un sentido siempre negociable, una fisonomía siempre inacabada, que radicaliza la intimidad característica de las relaciones de los devotos con los santos en general. Ellos parecen estar más próximos, puesto que se fue testigo de su nacimiento, o se estuvo cerca de ello; puesto que se tuvo un papel en la propia permanencia de su lugar simbólico como santo en la medida en que se practica la devoción que, como relación, lo instaure en ese lugar. Santo artesanal, hecho a mano —a muchas manos— no necesita una definición consensual para existir,<sup>24</sup> su lugar de existencia es el diálogo y es la controversia, donde emerge en toda a su potencia.

### *Conflictos sociales, marginalidad e invisibilidad*

El culto al santo del cementerio está, de cierta forma, condenado a cierta *invisibilidad* y hasta clandestinidad. En parte, por no estar en el cuadro de una institución —aunque sea asimilable al culto funerario en sí, hasta por hacerse más visible en el Día de los Muertos, y al culto a los santos católicos; sino también por estar subordinado a un espacio social como el cementerio y la prácticas rituales funerarias, ellos mismos, de modo general, marcados por el silencio en nuestra sociedad, por un lugar “escondido”, del que poco se habla en lo cotidiano (como de la propia muerte).

La ausencia de representantes, mediadores o hasta de una sede física más allá de la tumba en el cementerio también contribuye a esa relativa invisibilidad. Sin embargo, esto no nos debe llevar a pensar que no tengan una estructura, o un orden. Solamente que ella está *en otro lado*, no en el plano de la morfología o de la organización social. Ella está en todo un conjunto de

reglas, ideas y valores que están siendo ampliamente compartidos por esos devotos, en la actualización cotidiana (con su apogeo ritual anual) que, al colocarla en riesgo, la reafirma y, en ese proceso, la mantiene viva. Está en la “ética del secreto” que recae sobre la “conversación” con el santo y sobre la promesa a él realizada, en la palabra que narra el milagro en la forma de testimonio, configurando un mecanismo de producción de eficacia y reproducción del ritual y, así, de soporte de la creencia, etc.

Además de estos, otro factor, no menos importante, es el propio carácter controvertido del muerto y del culto a él prestado, sobre todo por tratarse de un muerto de pasado *sucio*: un bandido. Si su marginalidad social y maldad de sus acciones en vida pueden ser relativizadas por los devotos a partir de una lectura religiosa (arrepentimiento, perdón, conversión) y política (abuso de la violencia por los más fuertes fue todavía mayor que la violencia del bandido etc.), ello no elimina las innumerables recriminaciones realizadas por otros segmentos locales y el rechazo al culto en el espacio público que es el cementerio. La mala reputación del bandido contamina la de su devoto, y eso tiene consecuencias sobre el comportamiento de éste e sobre la propia devoción como práctica social.

La primera sospecha que recae sobre el devoto de Baracho y Jararaca es la de ser personas “ignorantes” y “supersticiosas”. La segunda, bastante más grave desde su punto de vista, es la de que el culto, en realidad, se trata de catimbó, esto es, magia negra o brujería. Puede percibirse, en muchos devotos, un diálogo interno con esas acusaciones cuando se muestran defensivos y preparados para justificarse ante cualquier descubrimiento de devoción a Baracho o Jararaca: “No hay nada de catimbó acá”. Este parece ser el motivo por el cual niegan cualquier interés o conocimiento de la devoción para aquellos a quienes no conocen bien, fuera del culto público del Día de Finados, que, de cierta forma, por su legitimidad, como un marco, los protege bajo su extrema visibilidad.

Si la causa de esas sospechas está en el origen, esto es, en el primer eslabón de la cadena, el “bandido”, ellas lo devuelven, en un movimiento circular, a ese mismo origen, póstumamente: al mal y a la marginalidad social. Puesto que sus cultos, ya circunscritos al dominio espacial marginal que es el cementerio en las ciudades de hoy, se vuelve todavía más periférico por la condena al silencio al que son reducidos sus devotos y simpatizantes. Nadie quiere ser “mal visto”, nadie quiere ser objeto de las sospechas de los vecinos, de la familia. Ser acusado de supersticioso no es algo que provoque grandes reacciones, pero ser acusado de brujería es otra cosa.

Esto explicaría, en parte, el velo de silencio que encubre estas devociones, principalmente la de Baracho,<sup>25</sup> y que hace que en principio nadie sea devoto a menos que sea descubierto en el acto de devoción. Es necesario saber oír lo que ese silencio puede estar diciendo, lo que esa negación de existencia –pues si no hay devoto, no hay santo– puede estar indicando. Como afirma Sáez (1996, p. 129), lo no dicho es puesto al margen, pero ese margen es “una reserva de poder simbólico que puede manifestarse en cualquier momento”. Ciertas plantas crecen mejor en la sombra. El silencio y la *invisibilidad* parecen propiciar el ambiente que esas devociones necesitan para persistir en su existencia, en su marginalidad, ya en este caso vista no como cualidad negativa, condición subalterna o periférica, sino como espacio de positividad, espacio instaurador de una realidad *sui generis*.

Los conflictos sociales - sean los que se manifiestan como intercambios de palabras ásperas alrededor de la tumba, entre devotos y sus opositores, sean los que están implícitos cuando un devoto “dialoga” íntimamente con aquellas acusaciones, al apresarse al justificar su adhesión al culto o simpatía por el santo –no son una anomalía. Al contrario, ellos son constitutivos de la forma y del contenido de tales devociones, ya que están intrínsecamente vinculados a la identidad (o identidades) polémica del bandido/ muerto/ santo y a la no menos controversial situación de su muerte. Así, no dejan de colaborar en su refuerzo y permanencia, tanto en el eje temporal como en el de la sincronía: la transmisión oral lleva noticias de esas devociones más allá de los muros de los cementerios y más allá de los invisibles muros sociales que separan un segmento o clase social de otro. Y nada rinde más tema de conversación que una buena pelea, un comentario irónico y las reacciones a ellos.

Además de multiplicar los comentarios, no obstante, esos conflictos también producen efectos sobre el destino de esos cultos y el comportamiento de sus devotos, cada vez más definidos por la negatividad, caracterizada como silencio, clandestinidad y rechazo: no ver/no ser visto, no oír/no ser oído, no conocer, no creer, rezar escondido. Sin embargo, las ofrendas están allá, sobre la tumba –los exvotos, las notas, las velas, el agua– y eso parece contradecir la negación, el ocultamiento. Pero en realidad, ellos son, en su materialidad y precariedad, signos perfectos de esas devociones, pues, como vimos, ellos también son suciedad y no tienen el derecho de estar allí.

## Consideraciones Finales

Los santos del cementerio tienen sentido desde una visión de la historia tal como es narrada por la población local, dentro del régimen de la oralidad que no delimita una frontera rígida entre leyenda, mito e factualidad, sin que sea necesario recurrir, para la emergencia de ese sentido, a cualquier exégesis o afiliación religiosa *strictu sensu*. Sin embargo, esas narrativas se presentan frecuentemente en un lenguaje simbólico, verbal y gestual, que recurre a diferentes paradigmas religiosos —especialmente, en este caso, a figuras caras al catolicismo popular— como la Pasión de Cristo como representación del martirio en nombre de la fe, la fuerza del arrepentimiento como fuerza motriz de la conversión individual etc. —para otorgar inteligibilidad y sentido a la historia que quiere contar. Historia esta que, siendo sobre el muerto-santo, es también sobre cada uno que se arrodilla al lado de su tumba para rezar y pedir gracias y sobre el propio lugar —el cementerio, el barrio, la ciudad— como espacio social investido de significado y memoria.

Entre el vivo y el muerto, el bandido y el santo, existe una continuidad que la muerte violenta y pública, como un rito de pasaje, al fijarlo en su sepultura con su nuevo papel, articula como un término mediador que los ritos póstumos permiten administrar. Esa continuidad reside en la excepcionalidad atribuida al papel social desempeñado en vida y a aquel que pasa a desempeñar en el dominio de los muertos, sea en el plano físico (la sepultura, el cementerio) o espiritual (como mediador con lo divino, auxiliar y protector de los vivos), y no en la “muerte violenta” en sí. Como vimos, el santo del cementerio es, en el presente, un *work in progress*, un santo en construcción, menos un ente que un existente precario. Por ello no parece ser tan importante que no haya sido exactamente un *santo* en vida, tampoco iniciar cualquier campaña pública en pro de su canonización oficial<sup>26</sup> ahora.

Muerto sin “dueño” (sin parientes que le presten cultos funerarios), aunque dotado de una historia y de una fuerte carga simbólica, puede ser, como ha sido, rápidamente apropiado por la comunidad local. Muchos otros quedan, en la muerte solitaria, como indigentes en la fosa común, pero no un bandido legendario; no alguien en quien la colectividad ya invirtió tanto a lo largo de los años.

Hablo de inversión simbólica realizada por los contemporáneos de los bandidos vivos y de los eventos que culminaron en su muerte, puesto que

ambos figuraron, como personajes públicos en aquel dominio entre la leyenda, las conversaciones de la vecindad, los versos del poeta y las crónicas del diario. Pero también hablo de aquello acumulado a lo largo de los años desde entonces. De esas inversiones resultaron las narraciones actuales, en sus varias capas superpuestas y arregladas de diferentes maneras, según el narrador y la situación de la narración, actualizadas alrededor de las tumbas modestas y en las rondas de vecinos, y aún por aquellas mismas vías que contaron sobre el bandido vivo, como la prensa escrita y los programas de radio.

Si en vida él ya era un objeto *bueno para pensar*, en la muerte lo es aún más. Lo que importa es que allí hay bastante espacio para elaborar una memoria social local que lo tome como pretexto; para reformular mitologías antiguas o tomarlas como telón de fondo para los nuevos legendarios que van se constituyendo, allí mismo, en vivo; para adobar una nueva tradición a partir de semillas remotas y buenas, con la tierra única del lugar y de sus testimonios singulares, de aquello que sólo quien vio, escuchó y vivió a partir de cierto lugar social puede saber.

Esos cultos –sobre todo en su dimensión discursiva y, como tal, productiva y eficaz– permiten lidiar con cuadros de conflictos sociales públicos –los del pasado, representados por las situaciones de vida y muerte del bandido, y los de hoy, muchas veces referidos implícitamente en las descripciones y evaluaciones de aquellos. A través del ritual, la comunidad local– y hasta, en mayor escala, otros segmentos sociales –puede manifestar una lectura de la historia divergente de aquella vehiculada por las autoridades públicas de la época y de ahora, por medio de las narraciones del pasado o, aún, de la afirmación de los milagros hoy. Pues, si las versiones oficiales de los acontecimientos que llevaron a la muerte del bandido –ella misma presentando sus divergencias– afirman que quien lo mató fue un héroe –los valientes resistentes de Mossoró o la policía, y políticos, de Natal– las versiones populares responden con su promoción póstuma a la condición de santo o, por lo menos –como diría Peter Brown (1984)– un *muerto muy especial*.

## Notas

<sup>1</sup> La Región Noreste de Brasil tiene 1.558.196 km<sup>2</sup> de superficie y 49.833.207 habitantes, según datos del IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística), correspondientes a 2002. Además de Rio Grande do Norte, abarca los estados de Alagoas, Sergipe, Pernambuco (incluyendo Fernando de Noronha, distrito de este estado), Paraíba, Bahia, Ceará, Maranhão y

Piauí. La sequía, característica del *sertão* —el denominado Polígono de las Sequías, que incluye también el norte del estado de Minas Gerais, y se caracteriza por el clima semiárido— ocasionó grandes olas migratorias para otras regiones de Brasil, principalmente hacia el Sudeste, en los años 60, 70 y 80, y estubo en los principales noticiosos de la prensa y en el orden del día de las discusiones político-económicas desde entonces. Sin embargo, ‘noreste’ no es sinónimo de sequía, miseria y *cangaço*, como puede llevar a creer cierta imagen construida y vehiculada por los medios de comunicación de masas y hasta por la academia. La región es caracterizada por una cultura rica y heterogénea, que varía mucho de un estado al otro, y por una notable belleza natural, que hace del turismo la principal actividad, sobre todo en la costa. No obstante, es aún, de hecho, la región con mayor índice de pobreza del país.

<sup>2</sup> En este sentido, los cultos que trato aquí difieren de otros estudiados por investigadores como Frade (1987), Schneider (2001) y Blanc (1995), que cuentan con la *defensa* de la familia o algún otro mediador (individuo o grupo), que los asumen como una causa.

<sup>3</sup> Según Maria Isaura Pereira de Queiroz (1997), el término *cangaço* ya era utilizado para designar ciertas bandas armadas en el Noreste brasileño a inicios del siglo XIX, o más exactamente en las “vastas *caatingas* [desiertos] áridas que forman el llamado “Polígono de las Sequías”, en el interior de siete estados brasileños” de la región noreste. La *caatinga* es caracterizada por la vegetación constituida por pequeños arbustos, en general espinosas (principalmente cactáceas), y por la sequedad del clima. *Cangaceiro*, por lo tanto, designa una especie de bandido en esa región, también conocido frecuentemente como *cabra* (= *bandido*, *bandolero*). Sin embargo, en el sentido empleado en este artículo, *cangaceiro* refiere a las bandas independientes, no más a aquellas formadas por un jefe político o líder de parentela local, que habitaban en sus tierras y estaban allí para defender sus intereses; éstas existían desde inicios del siglo XIX. Las bandas independientes surgieron a finales del siglo XIX y perduraron hasta 1940 y estaban restringidas a aquella región del noreste (las *caatingas*). Eran lideradas por *cangaceiros* que, aunque pudiesen formar alianzas con los jefes locales, tenían su propia agenda y no se consideraban ni eran vistos como “hombres de” nadie.

<sup>4</sup> La investigación sobre estos cultos fue realizada para la elaboración de mi tesis de doctorado en el Programa de Postgrado en Sociología y Antropología de la UFRJ, en Río de Janeiro. El trabajo de campo fue realizado sistemáticamente entre los años 1999 y 2000 y retomado durante algunos períodos en 2003 y 2004. Ver Freitas 2000 y 2006.

<sup>5</sup> Virgulino, Lampião, nacido en 1900, entró al *cangaço*, en la banda de Sinhô Pereira, en 1917. En 1922, con el alejamiento voluntario del líder, él, que se había convertido en su brazo derecho, asumió la jefatura de la banda, cuya actuación en el desierto del noreste duró hasta 1938, cuando Lampião fue asesinado en una emboscada con su compañera Maria Bonita y otros *cangaceiros* de la banda. Dos años después moriría Corisco, que había pertenecido a su banda, pero que entonces lideraba otra, independiente. El *cangaço*, como movimiento organizado, tuvo allí su fin. Ver Queiroz 1997.

<sup>6</sup> Antiguo poblado de Santa Luzia (su patrona hasta hoy), en 1870 es elevada a la condición de ciudad, ya entonces un emporio comercial, proveedor de mercaderías para una vasta región que incluía parte del desierto de Río Grande do Norte, Paraíba y Ceará. Mossoró está localizada al oeste del estado de Río Grande do Norte, situada entre el litoral semiárido (el litoral salinero) y el desierto de la Chapada do Apodi, que es cortada por el río Apodi-Mossoró. Era, al final de la década del 70 del siglo XIX, la ciudad más rica de la región, lugar para donde las víctimas de la sequía de 1877 corrieron a buscar trabajo, ofreciendo a las salinas, a las obras públicas y a los

demás sectores su mano de obra barata, lo que habría impulsado la economía local. La Mossoró contemporánea sumó a la sal, riqueza emblemática de la ciudad, a la agroindustria (principalmente, el algodón, hasta su crisis en los años 80 debido a una plaga y a la sequía) y a la ganadería, más recientemente, la explotación de petróleo y gas, con la instalación de Petrobrás, y el cultivo de frutas tropicales como el melón y el cajú, posible gracias a las técnicas de irrigación que volvieron propicias las tierras da Chapada do Apodi. A partir de los años 20, no obstante, el lugar ya tenía aires de ciudad industrial, con sus salinas, sus mineras (de gipsita, yeso) y sus unidades agroindustriales que producían materias primas para el Centro-Sur del país, principalmente San Pablo (Felipe, 2001: 79-88, 170-1). Según datos de 2006, Mossoró tiene 229.787 habitantes, más del 90% de ellos en la área urbana y el resto en la zona rural, siendo el segundo municipio más populoso del estado.

<sup>7</sup> Feriado nacional en que se homenajea a los muertos en los cementerios.

<sup>8</sup> Natal se ubica al este del estado y posee una superficie de 170,298 km<sup>2</sup>. Conocida como Ciudad del Sol, ejerce una fuerte atracción turística –cerca de 2 millones de turistas la visitan todos los años, atraídos principalmente por la belleza de sus dunas y playas. El turismo es su principal actividad económica, seguido por el comercio, la industria y la minería. Según el censo realizado por el IBGE en el año 2005, su población era de 778.040 habitantes. La Región Metropolitana de Natal abarca los municipios de Parnamirim, Macaíba, Extremoz, São Gonçalo do Amarante, Ceará-Mirim, Nísia Floresta, São José do Bonito y Monte Alegre. Considerando la población de toda esa región, la población llega a cerca de 1.250.000 habitantes.

<sup>9</sup> Que hoy corresponde en parte al barrio Buen Pastor, donde se sitúa el cementerio en el cual está sepultado.

<sup>10</sup> Y que tal vez tuvieran, entonces, sus propias razones, moldeadas por la situación inmediata, con acento posiblemente sobre otros valores, que no necesariamente son los mismos afirmados por los devotos de la actualidad. No es necesario suponer una continuidad substancial, ni con respecto a las motivaciones para las prestaciones funerarias, ni en relación a las creencias e ideologías.

<sup>11</sup> No estoy afirmando que Jararaca y Baracho no tengan parientes, sino que éstos no ejercieron ningún papel en la situación de su muerte, sepultura o en la instauración de su culto y, aún hoy, solamente aparecen –en el caso de Jararaca– cuando movilizados por el poder público o por la prensa, en función de la notoriedad alcanzada por el caso en la actualidad.

<sup>12</sup> Lo que parece ser coherente con un modelo del buen morir que confina la muerte a la esfera privada y prescribe un comportamiento discreto en relación a todo lo que se le refiere.

<sup>13</sup> Mariz 1997: 56. Cito: “Todo el mal que se vivió antes de la conversión, toda la vida disoluta, es contado sin mucho pudor por los actuales creyentes. En algunos testimonios se describe el mal que se perpetró, con muchos detalles, y tal vez hasta con cierta “exageración”, pues cuanto mayor fue el pecado, mayores fueron la liberación y la gloria del poder de Dios.”

<sup>14</sup> Las batallas, las disputas poéticas y las mutuas trampas entre los cangaceiros Lampião y el diablo están entre las más recurrentes figuras de la literatura de cordel.

<sup>15</sup> “Varias obras en francés antiguo (por ejemplo, *Amadas et Idoine* y *Perlesvaus*) retoman el motivo del cementerio embrujado –el ‘cementerio peligroso’– o de la capilla en la cual reposa un caballero muerto que se yergue en su cajón al aproximarse el héroe. Es su tratamiento romanesco y la forma versificada que distinguen esas obras, pero los temas son reencontrados en los *mirabilia* latinos y hasta, al menos algunos, en los *exempla* de los predicadores.” (Schmitt 1999 [1994]).

<sup>16</sup> Es claro que tengo en mente, aquí, el análisis clásico de Radcliffe-Brown (1973) de cierto sistema de parentesco africano en el cual la actitud prescrita de evasión connotaría respeto por el pariente.

<sup>17</sup> Jean-Claude Schmitt (1999 [1994]: 204), a propósito de la época medieval, dice: “El cementerio está entre los lugares más propicios para las apariciones. Del año 1000 al siglo XVIII, la proximidad entre el espacio de los vivos y el espacio de los muertos es un rasgo muy importante de la historia de las sociedades y de las mentalidades tradicionales de Europa.”

<sup>18</sup> Al contrario de lo que sucede con los santos del Cementerio Central de Bogotá, investigados por Losonczy (2001: 10, 11, 14), que allí ocupan la periferia, lejos de la mirada de los paseantes, que precisarían, entonces, buscarlos. Ellos están próximos a la fosa común de los indigentes, a los difuntos más pobres, a las tumbas mal cuidadas y olvidadas. Sin embargo, observo, allí también lo que llama la atención es justamente el hecho de que no caen en el olvido, sino al contrario: a pesar de la duplicación de su marginalidad social en la propia ubicación que les tocó en el cementerio, sus devotos los rescatan a través del homenaje funerario y de la devoción religiosa que tiene como modelo la devoción a los santos católicos y, más lejos, a los propios difuntos fieles. Esos muertos milagrosos del cementerio de Bogotá son, entre otros, Salomé, La Milagrosa, que ascendió de la fosa común en la periferia pobre del cementerio a una tumba en el ala central considerada noble, y una biografía, o sea, fue individualizada desde que comenzó a divulgarse la noticia de sus milagros; el General Rojas, un político que habría intentado acabar con la ola de violencia que asolaba el país al asumir el poder, pero habría sido destituido y asesinado poco después; y Kopp, un industrial alemán que habría adoptado el modelo de cooperativa en su empresa, construido complejos habitacionales populares, entre otras iniciativas en el mismo sentido, y obtenido así la hostilidad de las clases altas y la simpatía popular como un “buen patrón”.

<sup>19</sup> Entidad de Umbanda, que el sentido común acostumbra a asociar a alguna potencia diabólica. Se trata de una especie de auxiliar y mensajero de los orixás, sus entidades más importantes. (Ver Trindade, 1985a y 1985b). Sáez (1996) también encontró ese tipo de uso de las tumbas viejas y abandonadas en el cementerio de Campinas, donde investigó.

<sup>20</sup> Los devotos son predominantemente del sexo femenino y mayores de 25 años, la mayoría de más de 30, habitantes de la periferia de esas ciudades y oriundas de los sectores populares, casi siempre con instrucción secundaria (generalmente los más jóvenes), primaria y algunos apenas alfabetizados.

<sup>21</sup> En ese ensayo, Benjamin diagnostica la decadencia del arte de la narrativa, causada, a vez, por la desvalorización de la *experiencia*, que sería su fundamento. Y afirma que la musa de la narrativa sería la memoria: “La reminiscencia funda la cadena de la tradición, que transmite los acontecimientos de generación en generación. (...) Ella teje la red que en última instancia todas las historias constituyen entre sí”.

<sup>22</sup> Investigadores de este tema confirman la visión benjaminiana. Ver Áries 1975, 1977, 2003; Reis 1991; Rodrigues 1997.

<sup>23</sup> Para usar la expresión acuñada por Umberto Eco para referirse, entre otros aspectos, a la imposibilidad de determinar una única interpretación correcta para cualquier obra de arte. En este sentido (pero no apenas en este), toda obra de arte sería abierta.

<sup>24</sup> Eade & Sallnow (1991) también hablan sobre una polifonía en el ritual, una multiplicidad de voces y discursos distintos acerca de los sentidos de la peregrinación como práctica ritual. Esa perspectiva también es adoptada por Steil (1996) en su estudio sobre la peregrinación al santuario

de Bom Jesus da Lapa.

<sup>25</sup> Lo que se explicaría por el hecho de Jararaca, como cangaceiro, personaje tradicional de la cultura *nordestina*, pero también de una saga histórica muy cara a la memoria de sus elites políticas, haber sido incorporado a la historia oficial de Mossoró. Su historia, incluyendo referencias a su “santidad” y al culto que le es prestado, consta en los libros, y sus fotos, de la época de su prisión en la ciudad, están expuestas en el Museo del Cangaço. Esto es, Jararaca es un personaje más público que Baracho, de mayor repercusión y en el cual están investidos otros intereses además de los de la población local y anónimos devotos llegados de lejos, como ocurre con Baracho.

<sup>26</sup> Consistente con esta lectura, los únicos santos de cementerio que llegaron a tener algún movimiento público en defensa de su beatificación por la Iglesia católica fueron aquellos cuyas familias se empeñaron personalmente en ello y organizaron una estructura mínima para ordenar el culto que, así, habría perdido en parte su *espontaneidad* y su rendimiento social en el sentido aquí sugerido.

## Referencias

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'Histoire de la Mort em Occident: du Moyen Âge a nos Jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. *História da Morte no Ocidente da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003 [1975].

\_\_\_\_\_. *O Homem Diante da Morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982 [1977].

BARROS, Luitgarde Cavalcanti. *A Derradeira Gesta: Lampião e Nazarenos Guerreando no Sertão*. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov. In: *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996 [1936].

BLANC, Elisabeth. Hélène, la sainte du cimetière. *Terrain*, Mission du Patrimoine Ethnologique. Paris, n° 24, pp. 33-42, Março de 1995.

BROWN, Peter. *Le culte des saints*. Son Essor et sa Fonction dans la Chrétienté Latine. Paris: Le Cerf, 1984.

CHANDLER, Billy Jaynes. *Lampião, o Rei dos Cangaceiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1966].

EADE, John; SALLNOW, M. J. (orgs.). *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Londres: Routledge, 1991.

ECO, Umberto. *Obra Aberta*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- FELIPE, José Lacerda Alves. *A (Re)Invenção do Lugar*: Os Rosados e o “País de Mossoró”. João Pessoa: Grafset, 2001.
- FRADE, Maria de Cásia do Nascimento. *Santa de Casa*: A devoção à Odetinha no cemitério São João Batista. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.
- FREITAS, Eliane Tânia M. *Memória, Ritos Funerários e Canonizações Populares em dois Cemitérios no Rio Grande do Norte*. Tese (Doutorado em Antropologia) PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. Violência e sagrado: o que no criminoso anuncia o santo? *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, Ano 2, Nº 2, Setembro de 2000.
- LEACH, Edmund. Ritualization in Man: Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: HUXLEY, J. (org.). *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, Biological Sciences, London, 251, p. 403-408, 1966.
- LOSONCZY, Anne-Marie. Santificación popular de los muertos em cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 37, p. 6-23, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: Birman P. (org.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1997.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. *Guerreiros do Sol*: Violência e Banditismo no Nordeste do Brasil. São Paulo: A Girafa, 2004.
- NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1985.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *História do Cangaço*. São Paulo, Global, 1997.
- RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- REIS, João José. *A Morte é uma Festa*: Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos*: Tradições e Transformações Fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/DGDIC, 1997.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas Falados*: Mitos e Mortos no Campo Religioso Brasileiro. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1996.
- SAHLINS, Marshall. *Ilbas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1985].
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1994].
- SCHNEIDER, Marília. *Memória e História*: Antoninho da Rocha Marmo. São Paulo: T. A. Queiroz/Fapesp, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TAMBIAH, Stanley J. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Ásia*. Berkeley: University of California Press, 1996.

*Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

TRINDADE, Liana. *Exu: Poder e Perigo*. São Paulo: Icone, 1985a.

\_\_\_\_\_. *Exu: Símbolo e Função*. São Paulo: FFLCH/USP, Centro de Estudos de Religião (Coleção Religião e Sociedade), 1985b.