

**Sociedad,
cultura y literatura**

Carlos Arcos Cabrera, compilador

Sociedad, cultura y literatura



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-207-5

Cuidado de la edición: Bolívar Lucio y Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Rispergraf

Quito, Ecuador, 2009

1ª. edición: junio 2009

Índice

Presentación	9
Introducción	11
PARTE I	
Martins Pena e o dilema de uma sensibilidade popular numa sociedade escravista	43
Antonio Herculano Lopes	
Humberto Salvador y la entrada de Sigmund Freud en las letras ecuatorianas	55
Fernando Balseca	
El problema de la subjetividad en <i>Autorretrato de memoria</i> de Gonzalo Millán	73
Biviana Hernández	
Cuerpo, sensualidad y erotismo: espacio de resistencia desde el cual las narradoras centroamericanas impugnan los mandatos simbólico-culturales	89
Consuelo Meza Márquez	
Diferenças culturais e dilemas da representação	105
Diana I. Klinger	

Opiniones cruzadas sobre veinte años de narcotráfico en Colombia	121
Gabriela Pólit Dueñas	
Entre un tapete persa, un Cadillac y Walden. <i>Las Hojas Muertas</i> de Bárbara Jacobs	135
Hélène Ratner Zaragoza	
“Caracas, ciudad multicultural de los noventa en las novelas: <i>La Última Cena</i> de Stefanía Mosca (1957) y <i>Trance</i> de Isabel González (1963)”	151
Laura Febres de Ayala	
<i>Hasta no verte Jesús mío</i> (1969) de Elena Poniatowska: ¿testimonio o Literatura contestataria?	169
María Miele de Guerra	
Dimensões sensíveis da brasilidade modernista; eboços de uma genealogia literária	179
Mônica Pimenta Velloso	
Desde la sumisión a la rebeldía: El deseo de sujeto femenino y su negación como estrategia de subversión en la obra de María Carolina Geel	193
Pamela Baeza Acevedo	
Cinco imágenes, un ensayo y su propia refutación	211
Ramiro Noriega Fernández	
Letras judaicas americanas: diálogo norte/sur en las autobiografías de Ariel Dorfman e Ilan Stavans	229
Rodrigo Cánovas	
Reordenando el margen discursivo de la violencia. <i>Los Santos Malandros</i> : una nueva representación simbólica/medial en Venezuela	243
Danuska González	

La construcción del sujeto cultural en el discurso y metadiscurso poético y visual mapuche 255
Sonia Betancour

El modelo mito-poético del mundo en la cultura quechua durante el Tahuantín Suyu 271
Ileana Almeida

Estrategias del discurso artístico mapuche como proyecto de autonomía estético-cultural 283
Mabel García Barrera

Traducción y literatura chicana: ¿cuán efectiva puede ser la adaptación? 303
Judith Hernández

PARTE 2

Cine, performatividad y resistencia. Apuntes para la crítica del documental indigenista en Ecuador 321
Christian León

Modernismo brasileiro e mídias audiovisuais: antropofagia globalizada 337
Sonia Cristina Lino

¿Recuerdas Juan?: el rastro del olvido en una película de J. Carlos Rulfo 351
Sua Dabeida Baquero

Energúmenos, best-sellers y cintas de vídeo: mal y subdesarrollo en El exorcista y Satanás 365
Emilio José Gallardo Saborido

PARTE 3

<i>Entre la ira y la esperanza:</i> una escritura y lectura desde la interdisciplinariedad	385
Michael Handelsman	
La polémica periodística y la formación de la inteligencia en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX	399
Germán Alexander Porras Vanegas	
Tradição e Modernidade no Brasil Rural de Maria Isaura Pereira de Queiroz	409
Aline Marinho Lopes	
El barroco y la modernidad latinoamericana. Una lectura a la obra de Bolívar Echeverría	421
Gustavo Morello	
Pensamento crítico latino-americano e os projetos de sociedade na visão dos uruguaio Rodó e Vaz Ferreira e do peruano Mariátegui	437
Sonia Ranincheski	
Sociología, literatura e fome: um retrato da intolerância	453
Tânia Elias Magno da Silva	

Reordenando el margen discursivo de la violencia. Los *Santos Malandros*: una nueva representación simbólica/medial en Venezuela

Daniuska González González*

*Oh, salve reina, María Lionza,
por Venezuela bajo su onza y cuidando está
iba velando a su tierra entera*

[...]

*Ella es la reina que el pueblo adora
Ella es la diosa más popular*

[...]

*Flores para tu altar
Doña María te voy a llevar*

[...]

*Con tabaco y aguardiente
la ceremonia ya va a empezar*

(“María Lionza”, canción de Rubén Blades)

El video *Azotes de barrio en Petare*, una filmación casera sobre la violencia en uno de los barrios periféricos de Caracas. En un paneo a una de las viviendas, de precaria estructura, un altar pequeño, la mayoría figuras toscas, talladas en un yeso sin el acabado final. Entre las imágenes, la de un hombre con pantalón azul, *sweater* morado y lentes oscuros. Revólver en la cintura, el rostro cortado por numerosas cicatrices. La cámara se mueve muy rápido, alguien podría pensar que es una figura colocada al azar entre los íconos cristianos. Pero no: el panteón sincrético venezolano ha incluido nuevos santos: los Santos Malandros, delincuentes en vida ahora convertidos en santos con su muerte, *santos no tan santos*.

* Universidad Simón Bolívar

Introducción

En estos momentos, Caracas tiene el índice más alto de violencia urbana en Latinoamérica¹: “300 muertes violentas en los primeros 75 días del año, un muerto cada media hora. Con respecto al año 1998, la cifra de homicidios por la acción de la violencia se incrementó en 215%, 100 000 asesinatos en los últimos años, una cifra que supera en muertos a la guerra en Afganistán (33 000 muertos) y a la de Chechenia (50 000 muertos)”².

Sobre la violencia urbana se sobreexponen múltiples variables, las más, acusativas de la pobreza en los grandes guetos, la denominada “ranchería”. Se trata de un cinturón de miseria alrededor de todas las zonas de urbanizaciones caraqueñas y que muestra, a primera impresión, el fracaso de un modelo de gobierno que se extendió por cuarenta años y que aún hoy continúa.

A esto se suma el discurso oficial acerca de la conmiseración que debe exhibir la sociedad de mayores y medianos recursos frente a los pobres; quienes, por no contar con la suficiente capacidad económica, se ven obligados a delinquir, argumento que se cae por sí mismo cuando los delincuentes, *malandros* en la jerga venezolana, más que robar, se dedican a dañar a la víctima del secuestro o robo, a quien torturan y asesinan.

Como señala Monsiváis (En Vásquez, 1998: 275-280), la violencia urbana está atravesada por superficies que se engranan las unas sobre las otras y entre ellas: 1) el vínculo cotidiano con las representaciones de la violencia en los medios electrónicos; 2) los alcances de la delincuencia, propiciados por la descomposición de los cuerpos policiacos, los desastres de la economía popular y la confianza en la impunidad; 3) los productos de las presiones de la ciudad; 4) la violación de los derechos humanos a cargo, fundamentalmente, de la Policía y de un poder judicial cuya corrupción alcanza niveles orgánicos.

1 Según los datos analizados por el criminólogo Marcos Tarre Briceño (“Develando el secreto de las estadísticas delictivas”, en: *El Nacional*, Caracas, lunes 19 de junio de 2006, B23).

2 Cifras aportadas por el informe del alcalde del municipio metropolitano Chacao, Leopoldo López (En: García Mora, Luis. “Cráteres”, *El Nacional*, Caracas, domingo 18 de junio de 2006, A9).

Estos circuitos que señala Monsiváis, trazan una cartografía de la violencia urbana y sus condiciones más evidentes que, en el caso venezolano, apunta a un margen fijo y recurrente de exacerbación: una violencia frente a la cual no se escatima una marca de reconocimiento; desde bandas musicales que montan como escenarios de sus vídeos la violencia en los barrios periféricos (el músico Zapata 666 y su video *Bala Perdida*); filmes (lo que en Brasil se denomina *favela fiction*) como *Azotes de barrio en Petare* que cuenta la historia de un delincuente adolescente en una de las zonas más violentas de Caracas y cuya venta registró índices inimaginables; hasta grupos familiares que penetran en las cárceles y se declaran en huelga para que liberen a su pariente preso por algún delito. En los primeros, se trata de una representación medial, lo que Monsiváis delimita por el “vínculo cotidiano”, de las imágenes de la violencia; el último corresponde a la “descomposición” del sistema policial/ judicial. Ambos, desde zonas que, en otra perspectiva, no se tocarían, legitiman la violencia como un objeto discursivo más.

Pero esta violencia paraleliza otra arista, quizá la más fundamental: la figura del delincuente, que se obtura desde diferentes ángulos, como el del odio, el resentimiento, la impotencia o, en cierto momento, la heroicidad. Más allá de las simples preguntas del porqué de su actuación, qué le conduce hasta ella o cómo sobrevive; la elaboración tiene que ver con “agujeros de representación” a nivel social y medial; con una particular *sociedad de discurso* –utilizando el término de Foucault– que ha originado; con una jerga ajustada a su praxis³ y, finalmente, con los constantes desplazamientos y subrepciones bajo los que se oculta.

Sin embargo, cada vez con más frecuencia, el delincuente dinamita el discurso hegemónico sobre la violencia, al incrustar nuevas y fluctuantes construcciones. Es el caso del fenómeno, aún sin un estudio precedente, de la *Corte de los Santos Malandros* o *Corte Calé*. Cualquier reflexión sobre esta corte está atravesada por una mirada hacia la violencia urbana como un espacio incesante que inunda y reorganiza simbólica y físicamente a la sociedad venezolana. Entre 1998 y 2005, murieron asesinadas más de

3 Dentro del lenguaje, las denominaciones con las que se conoce al delincuente lo ejemplifican con claridad: *malandro* o *azote de barrio*. En Venezuela, a nivel lingüístico, se utiliza con menos frecuencia la palabra delincuente.

65 000 personas. Contrariamente, *actuar la violencia* supone un ejercicio tan extremo que solo puede buscarse protección en quienes la ejecutaron antes, como si sus “espíritus” se encontraran más abiertos a la comprensión y el resguardo de los actuales delincuentes.

Así, este panteón simbólico, cada vez más común en la representación mediática visual del delincuente, se ha construido con las figuras de docenas de malandros muertos en actos de violencia, desde enfrentamientos con la Policía hasta ajuste de cuentas. *Ismaelito, Isabelita, Freddy, Malandro Ratón, Miguelito, Pez Gordo o Jhonny*, entre otros, presentan un pronuario delictivo frente al cual se evidencia la violencia como única gestualidad de vida. Lo que se apuntaba en un principio: “santos no muy santos”.

“María Lionza hazme un milagrito y un ramo de flores te voy a llevar”⁴

El mito fundacional de María Lionza temporaliza subjetividades al margen de la fe cristiana. Su historia⁵ (Salazar: 1998) se remonta al siglo XV aproximadamente, cuando los españoles comenzaron a colonizar tierras venezolanas. Su nombre indígena, Yara, fue cambiado por el de María del Prado de la Talavera de Niva; pero, como la acompañaba una onza, sobre la que cabalgaba, empezó a llamársele María la de la Onza. Con el transcurrir el tiempo, el lenguaje popular la transformó en María Lionza. Deidad de las montañas de Sorte, en el estado Yaracuy, a 272 kilómetros de Caracas, su culto cuenta con un gran número de devotos, quienes le ofician “trabajos” de santería al pie de la montaña.

Hasta el momento en que aparece la Corte Malandra, junto con el mito de María Lionza se compactaban dos cortes. Estas formaban, en total, un trío alternativo al de la Santísima Trinidad: el cacique Guaicai-puro, un indio del que se desconoce si existió históricamente, pues solo el cronista Oviedo y Baños dio constancia de sus hazañas, pero la historia

4 Verso de la canción “María Lionza” de Rubén Blades.

5 Debido a las múltiples versiones sobre la vida de María Lionza, se suscribirá el texto *La historia de María Lionza*, Salazar (1998: 182) Venezuela: Editorial El Aragüeño.

épica nacional lo ha tomado por su gran coraje frente a los conquistadores españoles y, de otra parte, el Negro Felipe o Negro Primero, el único negro con rango oficial en el ejército de Simón Bolívar, quien, herido de muerte en la Batalla de Carabobo. En la actualidad, como parte de la Corte marialioncera, en su nivel más bajo, está la *Corte de los Santos Malandros o Corte Calé*. “Calé” porque los delincuentes hasta ahora “canonizados” pertenecieron a una época (años sesenta y setenta del siglo XX) en la que la juventud hablaba una jerga denominada *calé*.

A diferencia de otros fenómenos relacionados con la violencia –por ejemplo, el intersticio del lenguaje delincuencial en el habla popular venezolano– el de la Corte de los Santos Malandros se ha construido soterradamente. De ahí que su estudio se encuentre con vacíos y encrucijadas que se niegan las unas a las otras, sobre todo en lo referido a las historias de vidas de los delincuentes sacralizados.

Por ejemplo, el padre de la Corte, *Ismaelito*. Su existencia está atravesada por relatos divergentes, todos temporalidades de una violencia ilimitada. El halcón encima de una motocicleta que exhibía como tatuaje, ha quedado como el símbolo de los devotos de la corte. Su nombre verdadero se desconoce: para algunos, Juan Francisco Carrillo, para otros, Ismael Sánchez; murió apuñalado en el “23 de enero”, una de las parroquias más violentas de Caracas y dirigía una banda en “El Guarataro”, otro de los puntos referenciales de la violencia urbana capitalina, responsable de robos a bancos y saqueos a establecimientos comerciales. *Isabelita*, figura emblemática de la Corte, cuya vida violenta la llevó a la muerte: violada a los 12 años, provenía de una familia rica de la cual se alejó por las drogas y su amistad con delincuentes. Era rubia y blanca y se casó con un hombre negro de Barlovento que la engañó –dato importante debido a la separación de clases, todavía vigente, en el país: resulta impensable que una joven rica y blanca de las urbanizaciones caraqueñas se relacione sentimentalmente con un negro de Barlovento, una zona sumamente pobre–. A partir de ese momento, se vengó de los hombres hasta que fue asesinada a los 25 años de edad.

Existe un enclave para comprender el fenómeno de los Santos Malandros: la elaboración iconográfica de sus estatuillas coincide con la vestimenta actual de los delincuentes; los santos se crearon a su imagen: tie-

nen camisas y gorras de la NBA (cuyo precio en el mercado venezolano resulta costoso, solo asequible a los jóvenes delincuentes con el dinero producto de sus acciones), lentes oscuros y revólveres. Escuchan sus canciones favoritas, “La Cárcel”, del Sexteto Juventud, por ejemplo, una suerte de himno que no cesa de escucharse en los barrios caraqueños y necesitan ofrendas que provienen, precisamente, de los espacios que los perdieron en vida: drogas, alcohol y tabaco.

Al respecto, algunas consideraciones apuntan a otros registros. Constantemente, la sociedad venezolana ha refundado la demarcación de sus espacios, con énfasis en los simbólicos y mediales. Dividida en dos vórtices contrastantes, Caracas se define a partir del “siluetaje” físico del este y el oeste. En el primero se agrupa la clase con mayores posibilidades económicas, que irradia un poder alegórico y también real hacia el resto del entramado social. Para quien habita en los suburbios del oeste, el sujeto que se le elabora enfrente, en el este, detenta cultura, belleza y dinero; cánones, por cierto, muy discutibles en el caso venezolano, sobre todo si se toma en cuenta la carencia de un referente cultural sostenido en la mayoría de quienes poseen recursos económicos. Ahora bien, en la zona contraria se representa la violencia, la suciedad y la pobreza, los “monos”, como se les llama a los pobladores de ese territorio. Este término, para Mario Sanoja e Iraida Vargas-Arenas (2003), conforma una cosmogonía de discriminación y aislamiento:

[los] monos habita[n] en míseras y efímeras viviendas desprovistas de atención sanitaria u hospitalaria, mayormente sin agua ni vías de comunicación y principalmente sin formación laboral, sin derecho a tener esperanza de lograr, alguna vez, una vida sin amarguras y sufrimientos (2003: 5).

Con lo anterior, ¿a dónde se pretende llegar? Durante décadas, la violencia urbana ha estado demarcada de un solo lado de la sociedad, sobre lo cual ha incidido la superpoblación pobre que allí se agrupa, cercada por “el estallido perpetuo –económico, social y demográfico de las ciudades” (Monsiváis: 1997: 275). Entonces, se necesitan representaciones simbólicas/ mediales propias de ese contexto, que lo afiancen como superficie legitimada.

La figura del malandro solo puede establecer un vínculo con un símbolo afín. En un contexto de tanta violencia como el de los barrios caraqueños, donde el ajuste de cuentas, el tráfico de drogas, la impunidad y el atropello convierten la cotidianidad en un simulacro de sobrevivencia, los márgenes para el ruego por la vida y la conexión con el “más allá” se sustentan en una igualdad de conocimientos y actuaciones: quien delinquirió, “escucha” mejor las súplicas del sujeto quien se encuentra ahora en su lugar.

Paralelamente, detrás de la Corte de los Santos Malandros converge una marca identificativa de la sociedad venezolana: su sincretismo. Aquí entran consideraciones de tipo social. Se está en presencia de una cultura indefinida, subrayada por la mezcla de grupos étnicos y por esa zona abierta, construida por el petróleo (en el sentido de lo fugaz que se entreteje con este). En Venezuela definir ideologías o religiones se transforma en un ejercicio con un referente imposible de unicidad. En el panteón religioso venezolano se integran por igual Shangó, para la santería, o Santa Bárbara, para el cristianismo; José Gregorio Hernández, María Lionza y *Petróleo Crudo*, este último un delincuente famoso en los años cuarenta, asimilado dentro de la Corte de los Santos Malandros. Un sincretismo que todo lo inunda y corroe y que origina un mapa religioso fluctuante y heterogéneo.

Este sincretismo se cartografía, fundamentalmente, en las barriadas más populares de la capital venezolana, coincidentes con los índices más altos de violencia. Uno de los espacios donde aparece con más recurrencia, *se baja* y se representa la Corte de los Santos Malandros, es en el barrio José Félix Ribas, en Petare, considerada zona roja. No se trata de una convergencia azarosa. En medio de la descomunal violencia urbana, se necesita aferrarse a un símbolo elaborado con esa propia violencia, con sus actos y sus transgresiones. Uno de los santos que más aparece en las sesiones de espiritismo, Armando Cárdenas, fue el malandro más buscado de su época en el barrio donde residía.

“En el barrio [...] cuidado en la acera, cuidado
camará que el que no corre, vuela”⁶

De las consideraciones anteriores se desprende que nos encontramos frente a una nueva expresión discursiva de la violencia, un nuevo espacio medial, toda vez que ya está apareciendo como superficie de representación, desde la propia iconografía que ha creado hasta su inclusión en vídeos y documentales que no integran el espacio discursivo hegemónico acerca de la violencia, lo que coloca en escena una subjetividad particular de entenderla y problematizarla. No viene de un análisis académico, sociológico o generado por los medios legitimados de comunicación, sino del mismo centro donde se genera, del propio vórtice desde el cual fluye hacia la sociedad.

Al menos en Venezuela, los discursos acerca de la violencia urbana están sometidos a operaciones de silenciamiento o justificación. Para el actual Gobierno, la violencia resulta un desagüe frente a la carencia que exhibe la mayoría de la población. Contrariamente, algunos analistas de oposición piensan que la falta de políticas adecuadas en el manejo del problema urbano, se ha respondido con el incremento de la violencia, que se pretende acallar o encarar desde márgenes, paradójicamente, violentos, como el de los grupos de exterminio⁷.

Sin lugar a dudas, la *Corte de los Santos Malandros* enuncia dos nuevos dispositivos para examinarla: el primero relacionado con el espacio religioso, existe en el delincuente una ruptura hacia la solicitud de protección por parte de los Santos católicos, a los que ha *desplazado* con esta corte convergente con su gestualidad social: como él, ellos fueron delincuentes, robaron y asesinaron⁸ y ahora aparecen en un panteón espiritual, en un nivel elevado pero más cercano al del creyente, más humano en el sentido de más afín y reconocible. Esto conduce directamente a una suerte de

6 Verso de “Pedro Navaja”, canción de Rubén Blades.

7 Entre 2004 y 2005, se produjo en Caracas el exterminio de mendigos o *recogelatas*, como se les llama popularmente. Estos crímenes nunca se resolvieron, pero a su alrededor se creó un discurso que tenía que ver con la urgencia de una profilaxis social y con la ineptitud del sistema político y policial.

8 La autora no comparte la idea esbozada en algunos de los escasos trabajos que se encuentran sobre el tema con respecto a que los Santos Malandros eran especies de Robin Hood caraqueños. Con solo leer sus biografías, se anula este argumento.

negación de la culpabilidad: contrario a los Santos católicos, los Santos Malandros no tienen que perdonar porque se encuentran en una zona idéntica de interacción con la del delincuente que los venera.

Así, uno de los santos de esta Corte de nombre Tomasito, murió de 132 tiros durante un intento frustrado de robo a un banco. Al terminar la balacera, solo quedó su cuerpo abatido sobre la calle, pues sus cómplices se dieron a la fuga. ¿Qué lugar simbólico puede fundar el rezo y el pedido de protección a este santo muerto en un enfrentamiento con la Policía sino en el del reconocimiento al igual? Por tanto, su violencia (que se manifiesta en idéntico formato a la del actual delincuente) refiere una subjetividad sublime, toda vez que penetra el territorio de lo espiritual⁹ y del sobrecogimiento, este último en la dirección que refirió Kant: “un objeto [...] que prepara el espíritu para pensar la imposibilidad de llegar a la naturaleza en tanto presentación de las ideas” (en Lyotard: 1997: 69).

El segundo dispositivo se desprende del anterior y coloca la violencia –uno de los espacios que el pensamiento occidental ha delimitado dentro de los estatutos del mal– en una *zona contraria de valorización*. En otras palabras, se ha creado una superficie representativa del bien, porque se ha elevado como objeto sagrado, compactado con los valores piadosos, de bondad y fe, para Baudrillard en *La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos*, distintivos del discurso, “que se sustenta en una creencia iluminista en la atracción natural del Bien” (1997: 95).

Ahora bien, si se toma en cuenta uno de los conceptos de violencia, se lee la siguiente conceptualización:

La violencia es una especie de *fuerza*: [...] energía, poder, potencia...

Lo específico [...], lo definitorio de ella, es el ser fuerza indómita, extrema, implacable, avasalladora, poder de oposición y transgresión. Ella es solo uno de los recursos de la fuerza humana, el más primitivo, impulsivo, rudimentario y brutal. Es inseparable de la agresividad, de la destrucción y se halla siempre asociada a la guerra, al odio, a la dominación y a la opresión.

9 Tradicionalmente, el término de lo espiritual se ha vinculado con la pureza. Por el contrario, la *Corte de los Santos Malandros* existe al margen de esta mirada y de cualquier reconocimiento religioso, inclusive no ha sido aceptada dentro de la santería, ya de por sí execrada. Lo que se refiere solo se vincula al hecho espiritual en sí mismo, construido como discursividad dadora del bien.

[...] la violencia tiene todos los rasgos de un fenómeno axiológicamente negativo. La violencia es el terror, como quiera que éste se manifieste. Implica [...] retorno a fuerzas impulsivas, irracionales y premorales. (González: 1998: 139-140).

De acuerdo con esta cita, la violencia solo puede comprenderse en tanto impulso negativo y destructor. Es un punto de tensión que devuelve con igual intensidad su propia fuerza, de ahí que, al convertirse en objeto sacralizado, como sucede con la Corte de los Santos Malandros, se infiera de ese significado que, para González, solo expone un *impulso*, un *poder de oposición* y un *odio*. Pero, al mismo tiempo, como fenómeno que implica negatividad, mantiene y regurgita la propia sustancia violenta, tan extrema en muchas ocasiones que solo con la creación de elaboraciones simbólicas como la de los Santos Malandros consigue aplacarse, porque, en el fondo, ¿qué representa sino esta corte?

Regresando al espacio de la Corte Calé, la figura de Ismael Sánchez sedimenta un culto muy primitivo, el ritual por sí mismo construye una zona irresuelta, en el sentido de asentar con más fuerza la violencia, cuando, en realidad, se trata de un espacio que debería disolverse. En el Cementerio General del Sur, sobre su tumba, primero “se le hace la señal de la cruz con el puño sobre el sepulcro” (Tabuas: 2005: B22). “Cerrar el puño”, gesto conductual de la violencia, expresión corporal que denota ira. Luego, se le fuma encima de la lápida y se le riega la bebida por excelencia de las clases con menos recursos, anís Cartujo, con lo cual se está señalando una preferencia social de consumo muy determinada; a este acto puede conllevar el uso de drogas. La población de adoradores fluctúa rápidamente: uno tras otro mueren en acciones delictivas. Según el testimonio de un devoto, después de rogarle a Ismael Sánchez por su protección, todos sus enemigos, que “Tenía muchos, (...) los han ido matando uno a uno” (Tabuas: 22).

En esta nueva subjetividad se produce una *reversión de valores* con respecto a la concepción del ruego y la bendición a los santos cristianos: con los malandros, se opera en la dimensión de las variables que, en su gran mayoría, originan la violencia: el alcohol y las drogas. La iconografía simbólica de los Santos Malandros coloca sobre escena un discurso específico

sobre la violencia urbana, que implota la palabra oficial y cuyo *episteme* se construye desde la propia intersección de la práctica de esa violencia con sus ejecutores. Bajo ningún sentido, se trata de un subespacio discursivo; en este momento, constituye uno de los ejes simbólico/ medial fundamental para entender/ analizar el problema de la violencia urbana en Venezuela.

Acotando: “Matón de esquina, quien a hierro mata a hierro termina”¹⁰

Los resultados de la violencia urbana en Caracas han alcanzado idénticas dimensiones a los de una guerra civil: las últimas cifras revelan 65 000 asesinatos en 6 años. Frente a un fenómeno cada vez más incontrolable y cotidiano, han aparecido representaciones simbólicas que se construyen como mediales que reelaboran esta violencia. Siempre como operaciones al margen del discurso hegemónico sobre la violencia, centrado, por una parte, en la pobreza y la falta de oportunidades de vida para más del 80% de la población y, por otra, en la disolución de los valores debido a una política gubernamental agresiva y populista o a una ideología de perfilaxis por parte de grupos de ultraderecha.

Complejo y fluctuante, el problema de la violencia se regenera constantemente a través de las zonas que sus gestores consideran más representativas, más afines a sí mismos, como el fenómeno particular de la Corte de los Santos Malandros, con su iconografía sincrética, que obtura la perspectiva sobre la violencia a partir de una cartografía perforada por más violencia, más sangre, más ejercicio del daño.

Tan violenta que, a principios de este año, apareció asesinada “La niña”, una de las guardianas de la Corte Calé en el Cementerio General del Sur, en Caracas. Con evidentes signos de abuso, también fue quemada y arrojada en una fosa. Años atrás, la joven había recibido un tiro en la cabeza y, según lo afirmaba, de su estado de gravedad la habían salvado los Santos Malandros, a los que luego se consagró al convertirse en la cuidadora de sus tumbas. Es que, ante los delincuentes de la realidad, los santos del cristianismo, con sus poderes etéreos, parecen no conseguir mu-

10 También verso de *Pedro Navaja*

cho. De la violencia, cualquier pedido se pierde entre el eco real de las balas, en sus zumbidos intermitentes sobre una ciudad encerrada en el miedo cortante de su violencia. Ese que también se descubre en la mirada de los Santos Malandros con sus armas de yeso, tras el escenario de un vídeo, tan impotentes como cualquier ciudadano frente a las genuinas nueve milímetros de sus suplicantes y victimarios adoradores.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean (1997). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- García Mora, Luis (2006). “Cráteres”, en: *El Nacional*, domingo 18 de junio, Caracas, A9.
- González, Juliana (1998). “Ética y Violencia (La *vis* de la virtud frente a la *vis* de la violencia)”. En: Adolfo Sánchez Vázquez (Ed.). *El mundo de la violencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Liotard, Jean-François (1997). *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona: Gedisa.
- Miranda, Rossana (2005). “Corte Calé. Santos Malandros de Caracas”. En: *analitica.com*, domingo 10 de abril.
- Monsiváis, Carlos (1998) “La violencia urbana”, en: Adolfo Sánchez (Ed.). *El mundo de la violencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, Homero (1998). *La historia de María Lionza*. Venezuela: Editorial El Aragüeño.
- Sanoja Obediente, Mario y Vargas-Arenas, Iraidá (2003) “Un necesario análisis antropológico de nuestra sociedad. El origen de monos y escuálidos”. En: *Question*, Octubre, Caracas: 4-5.
- S/A (2004) “Malandros muertos protegen del mal en Venezuela”: En: *2001.com.ve*, 11 de Octubre, Caracas.
- Tabuas, Mireya (2005) “También hay santos malandros”. En: *El Nacional*, domingo 13 de noviembre, Caracas, B22.
- Tarre Bricenío, Marcos (2006). “Develando el secreto de las estadísticas delictivas”. En: *El Nacional*, lunes 19 de junio, Caracas, B23.