

La muerte santificada: el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México

En la lejanía, y a salvo de ser convidados a participar en la “danza macabra”, el comediante y actor Jof describe a Mia —su joven y cándida esposa, quien sostiene a su pequeño hijo en brazos— una de sus privilegiadas y más afortunadas visiones (ya que los tres miembros de la familia no participan en ella): a la cabeza va la muerte, vestida con larga túnica negra y asiendo con una de sus manos la guadaña que corta —como la Parca griega hiciera con sus tijeras— los hilos de la vida; con la otra mano sujeta con decisión el brazo del “caballero”, quien es el primero de una hilera de personajes —la dama, el escudero, el herrero cornudo, la esposa infiel, el bufón— que, como él, son obligados a bailar tras el lúgubre personaje la última de sus danzas. Jof dice así a Mia:

Mia, puedo verlos, Mia. Allá, bajo los cielos cargados por la tormenta. Todos están allá. El herrero y Lisa, el caballero y Raval, Jöns y Skat [...] y el Siniestro Señor, la Muerte, los invita a bailar. Quiere que se tomen de las manos y bailen en una larga fila. Y el Siniestro Señor la encabeza con guadaña y reloj de arena [...] Se alejan, se alejan del amanecer en una danza solemne, hacia el país oscuro.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, D. F. Correo electrónico: perlafragoso28@yahoo.com.mx

En esta secuencia de la película *El séptimo sello* de Ingmar Bergman, se encuentra representada la visión paradigmática que compartía la comunidad católica de la Europa medieval —jerarcas de la Iglesia, señores feudales, campesinos y artesanos— acerca de la muerte y su triunfo sobre la humanidad por intervención de uno de sus más efectivos instrumentos: la peste. En contraste con tal horizonte —en el que el hombre sólo da la mano a la muerte obligado por su incapacidad para evadir su destino—, en el culto contemporáneo a la consagrada —si bien de manera extraoficial— Santa Muerte, los creyentes extienden sus brazos y su fe hacia la imagen descarnada con la esperanza de que ella les brinde protección, bienestar material, físico y emocional, así como, por paradójico que parezca, la prolongación de su encuentro definitivo con la santa que veneran.

El presente escrito tiene como fin describir de manera general el culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México. La pregunta que lo guía no es tanto la del origen de la devoción como la de las posibles motivaciones de la permanencia, expansión y vigencia de ésta en los últimos años en todo el territorio nacional e, incluso, allende sus fronteras, en el sur de Estados Unidos, pero concentrándose de manera significativa en la capital mexicana y su zona metropolitana. Para contestar a esta interrogante, en primer lugar se dedicará un breve espacio a establecer las premisas teóricas —en lo referente a una antropología cultural de la religión— que sirven de sostén a la investigación aquí desarrollada. Enseguida, además de la descripción del culto en sus dos vertientes —una que podría caracterizarse como “religiosidad popular” y otra más que denomino “heterodoxia institucionalizada”, la cual se inserta en el marco de la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos—, se aborda el problema que significa referirse y caracterizar a los fieles de esta singular santa. A continuación se exponen las dos interpretaciones centrales que pretenden explicar el culto a la Santa Muerte: la primera, establecida por el escritor michoacano Homero Aridjis, quien lo entiende básicamente como la práctica resultante de una serie de reminiscencias del sincretismo prehispánico y colonial; la segunda, defendida por las antropólogas Elsa Malvido y Katia Perdigón, quienes rechazan la idea del sincretismo y sostienen que la “inspiración” del culto actual a la Santa Muerte está estrechamente vinculada a la historia de las prácticas y la doctrina católica, así como a la predicación de la Iglesia en torno de la Buena Muerte, de tal manera que la fuente del culto es eminentemente occidental y no precolombina.

Finalmente, se presenta una propuesta de interpretación del culto como “hecho social” y se ensaya la idea que pretende responder a la pregunta central del texto; es decir, por qué el culto a la Santa Muerte se ha extendido y consolidado en las prácticas religiosas de importantes sectores populares y no-populares en el México contemporáneo.

■ Para una antropología cultural de las religiones

“[...] las formas elementales de comportamiento motivadas por factores religiosos o mágicos están orientadas hacia *este mundo*”.

Max Weber, *La sociología de la religión*¹

Uno de los grandes debates intelectuales que se suscitaron en la segunda mitad del siglo XX, y que tiene continuidad en esta primera década del XXI, es el que se gestó entre la postura que defiende el materialismo de raigambre marxista —a través del estructuralismo y el posestructuralismo— y aquella que es partidaria de la hermenéutica cuyas raíces más profundas pueden ubicarse en el historicismo de Dilthey, aunque su expresión contemporánea más radical haya desembocado en una suerte de relativismo posmoderno. En el presente ensayo se intenta realizar una síntesis de ambas posiciones teóricas para recuperar los elementos explicativos que, de cada una, mejor ayudan a entender fenómenos como el que aquí se pretende estudiar, es decir, el culto a la Santa Muerte.

En este sentido, no se piensa en un materialismo según el cual las expresiones religiosas se consideran simples epifenómenos de procesos sociales que se suponen más fundamentales, o manifestación de intereses puramente económicos, o bien racionalización de necesidades psicológicas. Siguiendo al sociólogo Bryan S. Turner, resulta necesario ubicar a la religión “en el centro de la producción y reproducción sociales”.² Con lo anterior se quiere afirmar que este enfoque busca las motivaciones y las consecuencias sociales que la religión tiene en una cultura que no es homogénea

¹ Max Weber, *La sociología de la religión*, México, Ediciones Coyoacán, 1997, p. 1 (el subrayado es mío).

² Bryan S. Turner, *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica (Secc. Obras de Sociología), 2005 (2a. reimp.), p. 13.

o bipartita (alta y baja cultura, por ejemplo), sino que contiene una serie de relaciones de poder de distintos órdenes: de clases, entre el Estado y las instituciones religiosas (cuando estas dos entidades están diferenciadas), entre el individuo y la comunidad, etc. Al mismo tiempo, esta perspectiva nos recuerda, como el epígrafe arriba citado de *La sociología de la religión* de Weber, que el contenido metafísico de las religiones está orientado en gran medida a resolver los conflictos del mundo material, con los que está imbricado en la compleja red social.

Por otra parte, dentro de la corriente hermenéutica antropológica, Clifford Geertz —quien define la cultura como un conjunto que “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”—³ centra su atención en el estudio de las estructuras simbólicas religiosas que condensan el “*ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión”.⁴ De esta manera, Geertz vincula la cuestión simbólica con la material, pues —tal como el propio Marshall Sahlins lo hace, siguiendo a Boas, al pensar la cultura como un “esquema conceptual” que media la relación entre la praxis (acción) y las prácticas—⁵ considera que los símbolos religiosos no tienen una función únicamente superestructural, sino que también “formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más de la veces implícita), y así cada instancia se sostiene con autoridad tomada de la otra”.⁶

Las premisas aquí expuestas resultan de gran utilidad en la constitución de un marco analítico que permita estudiar las religiones desde una perspectiva antropológica. En el caso concreto de esta pequeña investigación sobre el culto a la Santa Muerte es de especial importancia pensar esta práctica religiosa en los dos sentidos antes formulados: incrustada en la materialidad de lo social y expresada en el plano simbólico (cultural) de esta realidad.

³ Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural”, en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 (13a. reimp.), p. 88.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 70-78.

⁶ Geertz, *ibid.*

■ Sobre el culto y el negocio: imágenes, altares y fieles

“Mi Gran Señora, en ti confío, tú eres mi amparo.”
Red Santa Muerte⁷

El icono es elocuente: cubierta por una larga túnica desde el cráneo hasta los pies, una figura cadavérica —cuencas vacías y oscuras, dentadura impecable que se muestra dibujando una suerte de sonrisa tétrica— sostiene en uno de sus brazos una guadaña y, en el otro, unas veces una balanza, algunas un globo terráqueo y otras más un reloj de arena. A la Santa Muerte —también conocida entre sus fieles como la “Niña Blanca”, “La Santísima”, la “Señora Blanca” y la “Niña Santa”— se le representa en estampas y cuadros, pero sobre todo en figuras de bulto de distintos materiales —pasta, yeso, fibra de vidrio— y dimensiones. El color de su túnica varía de acuerdo con las distintas invocaciones de que es objeto, y va desde el blanco de la purificación o el azul de la sabiduría, pasando por el rojo, el dorado y el verde del amor, la prosperidad y la justicia, respectivamente, hasta el negro de la protección total contra todo daño.

Katia Perdigón, antropóloga del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), señala que los elementos simbólicos que porta la Santa Muerte tienen su origen en la tradición occidental: la túnica es griega, lo mismo que la guadaña —que también es un atributo del dios Cronos, quien la usaba para cortar el tiempo—; la balanza, de extracción caldea, simboliza la justicia; el reloj de arena representa la inversión y las relaciones entre el mundo superior e inferior, a la vez que indica el transcurrir del tiempo y el hecho de que la vida del hombre es limitada; finalmente, el globo terráqueo que lleva en la palma de la mano es una alegoría del triunfo de la muerte sobre el mundo, muy común en la Edad Media.⁸

⁷ Red Santa Muerte, página web: www.santamuerte.galeon.com.

⁸ Laura Castellanos, “La Santa de los desesperados”, artículo publicado en el suplemento *Masiosare*, núm. 333, del periódico *La Jornada*, el domingo 9 de mayo de 2004. Resulta interesante señalar que estos elementos simbólicos han sido resignificados por los fieles de la Santa Muerte, de modo que, si se consulta la página web Red de la Santa Muerte —o bien otras obras que difunden el culto, como la de Oriana Velázquez, *La Santa Muerte. Milagros, ofrendas, oraciones y otros temas*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2006—, se encontrará que se les atribuyen sentidos distintos; por ejemplo, se afirma que la guadaña, “como arma, se emplea simbólicamente para cortar las malas energías de nuestros enemigos” (Velázquez, *op. cit.*, p. 20).



La Iglesia católica no reconoce esta devoción; de hecho la rechaza y continuamente recuerda a sus fieles que venerar esta imagen es un acto sacrílego, pues, argumenta, la muerte no puede ser personificada, sólo representa una etapa de paso, un tiempo transitorio hacia la vida trascendental del espíritu. En el semanario de la Arquidiócesis de México, *Desde la fe*, se puede leer:

Dios creó la vida, pero la vida del hombre es pasajera y limitada. Cuando ésta termina, se declara a la persona muerta. Por lo tanto, la muerte no es un ser o personaje existente. Por el pecado el hombre muere, pero por la resurrección de Cristo el hombre tiene la vida eterna. Los cristianos no buscamos la muerte, sino la Vida que Dios nos ofrece [...] La muerte, para los católicos, es consecuencia del pecado; por lo tanto, un católico sensato no debe venerar como “santa” a la muerte.⁹

⁹ Artículo titulado “Lo que debes saber sobre la Santa Muerte”, escrito por el padre José de Jesús Aguilar y publicado (<http://www.desdelafe.com.mx>) el 27 de marzo de 2006.

Así, la imagen de la Santa Muerte no está presente en los templos católicos; sus altares son instalados por los fieles en sus casas, en espacios reservados especialmente para colocar la figura o el cuadro de La Santísima, que acompañan con veladoras, flores y otras ofrendas como dulces y manzanas.

Otro espacio que los devotos han privilegiado para levantar sus altares es el de la calle. Justamente los altares callejeros son un rasgo característico, aunque no exclusivo, de este culto. Quizá tal peculiaridad pueda explicar, en cierta medida, la expansión de esta devoción en la última década, puesto que la presencia pública de la imagen de la Santa Muerte en los lugares donde cotidianamente transita la gente seguramente ha favorecido que muchos fieles la conozcan y se sientan atraídos por ella. En la Ciudad de México existen varios altares callejeros dedicados a la Niña Blanca, en la mayoría de los cuales, dentro de una vitrina, se coloca una figura de bulto de la santa, de uno o dos metros de altura. El más antiguo data de 2001 y está ubicado en Tepito, en el núm. 12 de la calle de Alfarería, entre Mineros y Panaderos, al cuidado de la señora Enriqueta Romero. Además de éste se hallan otros, como el de la calle de Dolores, en el Barrio Chino, en un local comercial abierto al público, en el cual se ofrecen servicios de consejería espiritual; o el de “La Santa Muerte de los Tres Deseos” (pues evoca la salud, el dinero y el amor), que está en la calle Cairo núm. 163, en la colonia Romero Rubio.¹⁰

En la calle de Alfarería, el altar está constituido por un portal de láminas rodeado de toda clase de ofrendas florales y frutales, exvotos, veladoras, dulces, billetes, monedas, bebidas alcohólicas, cigarros y puros, los cuales, afirman los fieles, son los predilectos de su santa. La escultura de la Señora Blanca mide dos metros; doña Enriqueta Romero —quien, a decir de ella misma, tiene cerca de cuarenta y nueve años rindiéndole culto—¹¹ y su familia la visten de Virgen o catrina y con ropaje de distintos colores, dependiendo de la temporada y las demandas de los fieles. El primer día de cada mes, la Santa Muerte estrena vestimentas. De su ropaje cuelgan pulseras de perlas o de oro o plata con incrustaciones de piedras preciosas; son ofrendas o exvotos de quienes le agradecen algún milagro o favor concedido.

¹⁰ Además existen otros altares callejeros: el de Matamoros esquina con Peralvillo; en la Villa de Guadalupe, en la llamada Plaza del Peregrino; en la calle Canarias 16 y en la calle Retrograbados 352, colonia 20 de Noviembre. Cf. Roberto García Zavala, “El culto a la Santa Muerte”, *Regiones. Suplemento de Antropología*, año II, núm. 12, martes 8 de noviembre de 2005, pp. v-vi.

¹¹ Enriqueta Romero heredó este culto de su tía Leonor Paredes y lo empezó a practicar en 1962. Véase Velázquez, *op. cit.*, p. 10.

A la Niña Blanca se le celebra el Día de Muertos, el primero de noviembre, aunque en el altar de Alfarería, desde la noche anterior, se le reza un rosario y se le viste de blanco, como a una novia. De igual manera, el día primero de cada mes se le rezan rosarios nocturnos, al final de los cuales se bendicen las imágenes que llevan sus fieles: desde estatuillas y escapularios hasta tatuajes. Los creyentes que visitan el altar de la santa se persignan, rezan, le piden favores y le hacen ofrendas. Según doña Queta —y esto lo puede confirmar cualquier asistente asiduo a los rosarios—, el número de fieles aumenta día tras día, de manera que es necesario cerrar las calles aledañas a Alfarería cuando se rezan los rosarios mensuales.¹²

EL ALTAR DE LA CALLE DE ALFARERÍA EN TEPITO. FOTOGRAFÍA: JOSÉ MANUEL FLORES



Como se apunta arriba, en Alfarería la administración del culto está a cargo de doña Enriqueta Romero, quien no funge tanto como sacerdotisa sino como organizadora y administradora de los rosarios, la fiesta patronal de la Santa Muerte y todo acto litúrgico que en este espacio se lleva a cabo. En todas estas actividades existe una

¹² *Ibid.*

organización logística eficiente, en la que participan tres o cuatro personas —que portan una camiseta con la leyenda “Coordinador de la Santa Muerte”— encargadas de ordenar y vigilar el espacio, así como de distribuir a los asistentes. Doña Queta es la autoridad máxima en este espacio y los devotos reconocen su estatus de fundadora y consejera espiritual. El prestigio que doña Enriqueta tiene entre los fieles de la Santa Muerte también es patente entre sus vecinos, especialmente entre los jóvenes, que parecen tenerle un respeto adicional por su edad (59 años) y por su condición de matriarca.

■ DOÑA ENRIQUETA ROMERO EN EL ALTAR DE ALFARERÍA. FOTOGRAFÍA: JOSÉ MANUEL FLORES



Al mismo tiempo, doña Queta es muy querida por los fieles, pues parte de los ingresos que obtiene de la devoción por la Santa —en su tienda de artículos religiosos y por las limosnas que los fieles depositan— la usa en ocasiones para ayudar a quienes se acercan a pedirle auxilio para saldar una deuda, pagar una fianza, solventar los gastos de una operación o la curación de algún familiar. Por otra parte, el altar de doña Queta ha servido como “modelo” para altares que otras personas, sobre todo mujeres, han levantado en colonias cercanas y no tan próximas a Tepito, como la colonia Martín Carrera o Ciudad Nezahualcóyotl, en el Estado de México. Ellas han

erigido sus propios sagrarios y en ellos organizan rosarios en días y horas distintos de los de Alfarería, así como peregrinaciones desde tales puntos hasta el altar de Tepito. Estas personas parecen ser las promotoras del culto en distintas colonias de la Ciudad de México y la periferia. Así, pues, aunque algunos autores como Alfonso Hernández¹³ establecen una relación de identificación cabal entre el culto y la propia identidad barrial tepiteña, los fieles de la Niña Blanca no son únicamente los oriundos de Tepito o los actuales habitantes de ese barrio, muchos de ellos llegan desde Chimalhuacán, Ciudad Nezahualcóyotl, el Valle de Chalco, la colonia Martín Carrera, Río Consulado y la colonia Gabriel Hernández —e incluso de otros estados como Querétaro y Puebla— a visitar a la Flaca.

DEVOTOS EN EL ALTAR CALLEJERO DE ALFARERÍA. FOTOGRAFÍA: JOSÉ MANUEL FLORES



En el altar de Alfarería es posible apreciar una expresión de religiosidad popular católica en su sentido más estricto,¹⁴ pues, aunque doña Queta, su familia y sus

¹³ Alfonso Hernández, autodenominado “hojalatero social”, es el cronista de Tepito y fundador del Centro de Estudios Tepiteños (Cetepi). Cf. Hernández, “El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas”, ponencia presentada en el marco del VII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, p. 3.

¹⁴ Se recupera la definición de religiosidad popular, entendida como una producción de los grupos subalternos de la sociedad, que hace Noemí Quezada: “La religiosidad popular, conceptualizada como la expresión religiosa del pueblo

allegados organizan y coordinan los rezos, no han fundado una nueva religión en torno del culto a la Santa Muerte. Como la gran mayoría de los devotos, ellos se consideran católicos y creen en Dios, la Virgen y los santos, pero a su fe en Cristo han incorporado su fe en La Santísima.

Por otro lado, parece que las redes sociales y de solidaridad tejidas en este espacio son muy importantes para los devotos, especialmente entre aquellos que han asistido de forma regular durante años a los rosarios, así como entre los creyentes y doña Queta. Muchos de ellos ya tienen espacios asignados de manera permanente para colocar sus altares, por lo que se conocen y organizan para hacer ofrendas conjuntas a la santa. Precisamente, el intercambio de ofrendas (desde bombones, manzanas y estampas hasta pulseras y “colgijes” con la imagen de la Santa) es una actividad central en el ritual previo y posterior a los rosarios, pues facilita el contacto y el intercambio de objetos y “energía” entre los fieles.

En contraste con esta modalidad del culto a la Niña Blanca se encuentra una vertiente a la que puede reconocerse como “heterodoxia institucionalizada”,¹⁵ ya que ha sido incorporada a una institución religiosa y eclesiástica que se autodenomina “católica” pero no “vaticana”: la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos. En la Parroquia de la Misericordia —sede de esta Iglesia— se fundó el Santuario Nacional de la Santa Muerte, ubicado en calle Bravo núm. 35, colonia Morelos. Lo dirige Mons. David Romo Guillén, el líder espiritual de la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, Misioneros del Sagrado Corazón y San Felipe de Jesús. El santuario fue erigido dentro de la parroquia puesto que, se cuenta entre los creyentes, la Santa Muerte se manifestó en ese sitio para que allí se levantara su centro de adoración; la prueba de esta revelación está inscrita en una de las paredes en que se

al que cohesionan y da identidad, está conformada históricamente con elementos de diferentes tradiciones culturales; en México, la indígena, la hispana y la africana”. Véase Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular. México-Cuba*, UNAM-Plaza y Valdés Editores, México, 2004, p. 9. En concordancia con Cristian Parker, resulta pertinente indicar que “Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan, a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes”. Véase Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 60.

¹⁵ José Aranguren señala que la heterodoxia se refiere a una posición o *doxa* “otra” o diferente de la tradición y de la posición “supuestamente recta u ortodoxa”. Así, la “heterodoxia institucionalizada” puede definirse como un diferir que se estructura en una nueva organización que, no obstante, reconoce elementos sustanciales de la tradición que, en ciertos puntos, rechaza. Cf. José Luis Aranguren, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid, 1981.

encuentra la imagen de la santa. En el interior de la iglesia se halla el altar principal dedicado al Sagrado Corazón de Jesús; a un costado está ubicado el de la Santa Muerte, donde se aprecian varias imágenes de la misma, cada una con su nombre (por ejemplo, Fe, Caridad, Milagros).

La liturgia, el mito de origen y los símbolos utilizados en la Iglesia Católica Tradicional están estrechamente ligados al universo de significación y las prácticas del catolicismo; no obstante, el papa no es reconocido como autoridad máxima y se niegan las reformas promovidas por el Segundo Concilio Vaticano. Por otra parte, esta Iglesia acepta que los sacerdotes contraigan matrimonio,¹⁶ promueve el uso del condón femenino y masculino, el de la píldora de emergencia, acepta el aborto en casos de violación y se manifiesta en contra del mito de la virginidad. Además, abre las puertas a homosexuales y travestis; sin embargo, hay un punto en el que esta Iglesia demuestra las limitaciones de su apertura: el rechazo a la posibilidad de que una mujer sea ordenada.

Si bien a lo largo de la misa se mantiene la misma estructura que en la Iglesia Apostólica Romana, el “Yo pecador” y el “Padre nuestro” se dicen en latín, además de que la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo se realizan de frente al altar y de espaldas a los feligreses. Durante la ceremonia, la Santa Muerte es mencionada en la primera lectura del sermón y en el Evangelio; fuera de ellos, Cristo es el elemento principal del acto ritual.¹⁷

Dentro de la Iglesia Católica Tradicional existen dos vertientes que explican la presencia de la Santa Muerte en el mundo espiritual de la doctrina católica. La primera de éstas la ubica en algunos pasajes bíblicos: Génesis 2:17; Génesis 3:19 y Ezequiel 37. La segunda vertiente explica la veneración de la Santa Muerte a partir del sincretismo religioso resultante de las prácticas prehispánicas de los antiguos mexicas y las de la propia religión católica en la Colonia, durante la cual, se plantea, las procesiones de Semana Santa eran encabezadas por la Muerte sentada en un trono, coronada y portando una guadaña, lo cual representaba la victoria momentánea de ésta sobre Cristo.

En abril de 2005 se le retiró el registro como asociación religiosa a la Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos. Según la Subsecretaría de Asuntos Re-

¹⁶ David Romo Guillén tiene esposa y cinco hijos.

¹⁷ García Zavala, *op. cit.*, p. v.

ligiosos de la Secretaría de Gobernación, dicha asociación cambió su objeto religioso de catolicismo tradicional con culto tridentino por la advocación a la Santa Muerte, violando el artículo 29 de la Ley de Asociaciones Religiosas. Al respecto, David Romo Guillén sostiene que Gobernación ha cedido a las presiones de la jerarquía católica, para la cual el culto a la Santa Muerte ha impedido se posicione con éxito el de san Juan Diego como referencia central entre campesinos, indígenas y sectores populares. El sociólogo de las religiones Bernardo Barranco escribe: “Preocupada por la pobre recepción del indio del Tepeyac, la Iglesia católica busca minar el culto hasta ahora vigoroso y dinámico por la Santa Muerte. Según Romo Guillén, se pretende perpetuar las devociones guadalupanas para regir los sentimientos religiosos del pueblo mexicano”,¹⁸

A raíz de este hecho, los fieles de La Santísima, encabezados por Romo, se volcaron en procesión por las calles la Ciudad de México para demostrar su descontento. Así, el desconocimiento oficial del culto a la Niña Blanca no disminuyó su práctica efectiva. Romo Guillén, además de encabezar el Santuario Nacional, preside ceremonias en honor de la santa en algunos altares del Distrito Federal.

En este sentido, tanto doña Queta como Romo han establecido redes de altares en colonias cercanas a Tepito y a la colonia Morelos¹⁹. Ambos han extendido su influencia en distintos puntos. El conflicto entre estos dos líderes es evidente: doña Enriqueta desconfía de Romo por considerar que lucra con la fe de la gente y porque ha hecho de la devoción por la Niña un negocio; por su parte, Romo se enorgullece de presidir el Santuario Nacional y por haber institucionalizado el culto, y asegura que los rosarios de Alfarería no se comparan con las misas que él oficia.

Lo cierto es que tanto a Alfarería como a Bravo acuden cientos de fieles todas las semanas, y que algunos van o han ido a los dos altares. Incluso el culto se ha extendido —pues hay muchos fieles emigrantes— a Los Ángeles y Nueva York.²⁰ De igual manera, fuera del Distrito Federal se rinde culto a la santa, y se pueden encontrar altares en su honor en los estados de Hidalgo, Morelos, Guerrero, Veracruz, Tamaulipas, Campeche, Nuevo León y Chihuahua.

¹⁸ Bernardo Barranco, “La Santa Muerte”, *La Jornada* (México), miércoles 1 de junio de 2005.

¹⁹ Delegaciones Cuauhtémoc y Venustiano Carranza, respectivamente.

²⁰ García Zavala, *op. cit.*, p. vi. Elsa Malvido apunta: “[...] para 2004 se habían registrado 20 sitios de veneración; hoy se está formando una asociación civil y son 120 en el Valle de México”. Véase Elsa Malvido, “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 76, noviembre-diciembre de 2005, p. 26.

En este sentido, la adoración de la Santa Muerte rebasa el alcance de la Iglesia tradicionalista de Romo Guillén o de cualquier altar local, pues las inclinaciones hacia la santa son heterogéneas y van desde las proclives a la comercialización y las santeras hasta las manifiestamente demoniacas. El mismo Barranco señala: “La identidad de la Santa Muerte es heterogénea y ambigua porque esta deidad refleja y es expresión de sectores excluidos por la sociedad como es el mundo de la economía informal”.²¹ La base social del culto está integrada por personas que comparten una condición de fragilidad o vulnerabilidad social y son excluidas de los mercados formales de la economía, de la seguridad social, del sistema jurídico y del acceso a la educación, o que forman parte de un amplio sector urbano y semirural empobrecido. Homero Aridjis, en su novela *La Santa Muerte*,²² afirma que en este culto se hacen evidentes los dos Méxicos que concurren ante el fenómeno: “El de la gente que pide favores o milagros para tener trabajo, salud, comida, y el de los hombres del poder económico, político o criminal, quienes curiosamente le solicitan venganzas o muertes”.²³

ALGUNOS DEVOTOS SUELEN TATUARSE LA IMAGEN DE LA SANTA. FOTOGRAFÍA: PERLA FRAGOSO



²¹ Barranco, *op. cit.*

²² Homero Aridjis, *La Santa Muerte: Sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte*, México, Alfaguara, 2003.

²³ Citado en Barranco, *op. cit.*

La plurifuncionalidad religiosa de la santa es reconocida por sus estudiosos. Por un lado, los sujetos que viven al margen de la ley se han posesionado de la dimensión simbólica de la deidad. Periodistas como Sergio González Rodríguez han denunciado que la devoción por la Santa Muerte sustenta religiosamente a aquellos sectores delictuosos dominantes, creando códigos propios de organización y de poder simbólico que los legitima en ciertos sectores de la sociedad.²⁴ Por ejemplo, en la región norte del país, el culto va acompañado de la veneración a Jesús Malverde, el “santo de los narcos”, cuyas imágenes aparecen continuamente en los domicilios que catean las autoridades cuando detiene a grupos por tráfico de drogas. En la propia Ciudad de México, a unos cuantos metros del edificio de la Procuraduría del Distrito Federal, en la colonia Doctores, se encuentra un altar dedicado a tres santos, dos de ellos no reconocidos por la Iglesia católica: en el centro está Malverde, a su izquierda se halla San Judas Tadeo y, a su derecha, la Santa Muerte. Del mismo modo, grupos como la Mara Salvatrucha se han refugiado en la adoración de la Santa Muerte, imagen que los representa y protege.

No obstante, la hipótesis que sostiene la mayoría de los autores y periodistas respecto de que el culto se inició entre los grupos fuera de la ley y de manera clandestina, y que luego se extendió entre “jóvenes, niños, comerciantes, madres solteras, y personas de la tercera edad, convirtiéndose en una devoción pública y familiar”²⁵ parece debatible. Claudio Lomnitz señala que esta devoción se generó entre los narcotraficantes, quienes no se identifican ni con Dios ni con el Estado y sí con la Santa Muerte, que está por encima de ambos, pues es “la soberana última, el árbitro sin mediadores”. El antropólogo agrega que, “a pesar de todo lo anterior, en los años recientes encontramos un énfasis creciente en el culto como algo diferente a lo criminal y diabólico”.²⁶

Sin embargo, en entrevistas realizadas a los devotos por quien esto escribe,²⁷ éstos comentan que son fieles al culto de la Niña Blanca desde hace quince o veinte

²⁴ Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama, 2002. Véase especialmente el capítulo 5, “Cuentos crueles”, donde se narra que uno de los secuestradores más peligrosos de México en la década de los noventa, Daniel Arizmendi López, adora a la Santa Muerte.

²⁵ Hernández, *op. cit.*, p. 3.

²⁶ Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 465-466.

²⁷ Entrevistas realizadas en trabajo de campo por la autora del presente artículo durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2006.

años; por su parte, doña Queta sostiene que heredó la fe de su tía y que es creyente desde niña; de modo que resulta interesante cuestionarse si el proceso que Hernández y Lomnitz formulan no se habrá desarrollado de manera inversa: fue primero un culto familiar que luego se extendió a los ámbitos criminales y que actualmente, al difundirse, se ha consolidado como una devoción popular y familiar. Por otra parte, todos los devotos me han manifestado creer en Dios y reconocerlo como el primero en la jerarquía de lo sagrado; incluso, antes de iniciar el rosario, le piden permiso para invocar a la Santa Muerte y, al finalizar, le agradecen tal autorización. De modo que la idea de pensar en La Santísima como contrapuesta a Dios y al Estado parece, al menos en el caso de los devotos de los sectores vulnerables, poco plausible.

Dado que el culto a la Santa Muerte ha sido abordado y difundido mucho más por periodistas o literatos que por científicos sociales, el énfasis se ha puesto en los devotos cuyas actividades son delictivas, se ha buscado así explotar el carácter “exótico” o perturbador de la devoción en detrimento de un análisis del “hecho social”, cuyos elementos constitutivos abarcan más que la cuestión religiosa y se vinculan con fenómenos de orden económico y cultural. En este sentido, resulta necesario un análisis centrado en los devotos que pertenecen a lo que podría denominarse “sectores vulnerables”, caracterizados no tanto por su pertenencia a una clase social o por padecer una situación económica específica, sino porque su identidad está dada por el hecho de compartir un estado de vulnerabilidad peculiar y propio de una sociedad que, como la mexicana, se puede ubicar en la experiencia de una *modernidad distinta o irregular*.

Se propone la categoría de “vulnerabilidad social” para denominar a estos grupos, puesto que éste es un término más abarcador que el de pobreza e, incluso, que el de marginalidad o exclusión. El concepto de vulnerabilidad no se identifica de manera exclusiva ni necesaria con el de pobreza, sino, más bien, con el de riesgo, concretamente con “una escasa capacidad para resolver situaciones de riesgo o situaciones adversas”;²⁸ por ejemplo, los migrantes, obreros, comerciantes informales, trabajadores independientes —como los taxistas—, homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delincuentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas,

²⁸ Rubén Kaztman y Fernando Filgueira, “Las normas como bien público y como bien privado: reflexiones en las fronteras del enfoque AVEO”, ms., p. 5.

etc. De esta propuesta de investigación sobre el culto a la Santa Muerte se hablará más adelante con mayor detalle.

En esta dirección, Barranco apunta que “no se trata solamente de la devoción popular de sectores tradicionalmente marginados de la sociedad, sino de actores emergentes de la exclusión social”,²⁹ como migrantes y comerciantes informales. No obstante, Elsa Malvido también señala que, más allá de las colonias pobres y consideradas “conflictivas”, el culto a La Santísima se ha extendido a otras partes de la ciudad “y hoy se encuentra en la Condesa, Coyoacán, Mixcoac o la Del Valle”.³⁰

Al mismo tiempo que en estos últimos quince años se han multiplicado los centros de veneración y las casas y templos callejeros, se ha incrementado el consumo de artículos relacionados con imágenes y representaciones que se venden en mercados populares, como el de Sonora en la Ciudad de México. En ellos se pueden comprar yerbas, veladoras, lociones, figurillas, amuletos, joyería, libros de rezos y toda clase de artículos relacionados con el culto a la Santa Muerte. También existe un sitio oficial del culto y una revista semanal, que se distribuye en puestos de periódicos y centros comerciales como Walmart y Sanborns, donde se ofrecen testimonios de las manifestaciones y milagros de la santa, así como oraciones y ritos.³¹ Los libros y folletos que abordan la misma temática, como el ya citado de Oriana Velázquez, son igualmente abundantes. De este modo, el culto a la Santa Muerte también se ha convertido en un próspero negocio.

■ Tradición prehispánica vs. tradición colonial: de los orígenes del culto

Homero Aridjis formuló una de las hipótesis en torno del culto a la Santa Muerte, cuyo origen situó en la tradición prehispánica. En primera instancia, para Aridjis el culto estaba fuertemente relacionado con las prácticas religiosas de los mexicas y su profunda veneración por la muerte. Según el poeta, periodista y escritor michoacano, los antecedentes de La Santísima podían ser ubicados en las deidades nahuas del inframundo: Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl. En principio, muchos de los fieles de

²⁹ Barranco, *op. cit.*

³⁰ Malvido, *op. cit.*, p. 26.

³¹ Por ejemplo, *Revista La Santísima, una religión* (México, Editorial Mango), y *Devoción a la Santa Muerte* (México, Mina Editores).

la Niña Blanca han seguido esta versión defendida por Aridjis, de manera tal que, en torno de su veneración por esta santa, también han construido un discurso nacionalista que busca el purismo de lo mexicano en la raíz prehispánica y que Katia Perdigón crítica agriamente como un mexicanismo tipo “Adelita venceremos”.³²

Aunque, tiempo después de haber formulado esta hipótesis de manera un tanto liviana, el propio Aridjis reconoció que la continuidad prehispánica pura era imposible, y entonces corrigió sus conjeturas argumentando la importancia del sincretismo entre este núcleo prehispánico de veneración precolombina por la muerte y las prácticas católicas de la Colonia, muchos fieles justifican su creencia como una continuidad de la tradición precortesiana. De este modo, en la Red de la Santa Muerte, en el apartado que se refiere a la etiología del culto, se escribe: “Con la llegada de los españoles parecía que todo el culto a la muerte iba a quedar en el olvido, pero no fue así. Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, sobre todo esta última, permanecieron ocultos y muchos de sus devotos los siguieron”.

Por su parte, las antropólogas Elsa Malvido y Katia Perdigón sostienen una postura contraria. Perdigón afirma que se desconoce el culto prehispánico a los muertos porque las pandemias mataron a 80% de los indígenas, y los sobrevivientes fueron diezmados por los caciques en tal grado que de los ritos de la muerte que ellos practicaban sólo quedan reminiscencias. La antropóloga ha documentado que, a la llegada de los españoles, se instauró el primero de noviembre como día de la “Adoración del Hueso”, ceremonia en la que sacaban los huesos de los santos y mártires de sus criptas para oficiarles misa y rezarles. De esta práctica hay muestras pictóricas en Taxco, Zacatecas y Toluca.³³

En esta misma dirección, Elsa Malvido, titular del Taller de Estudios sobre la Muerte en la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), agrega que, desde la Edad Media, la Iglesia católica convidó a todos sus devotos a estar preparados cada día en espera de la inevitable muerte, de manera que, en torno de la posibilidad de salvar el alma, se instituyeron Cofradías de la Buena Muerte que se extendieron en el tiempo y el espacio durante la Colonia novohispana, del mismo modo que otras prácticas como aquella en que, el

³² Castellanos, *op. cit.*

³³ *Idem.*

Viernes Santo, la escultura de la Santa Muerte o Buena Muerte abría la procesión.³⁴ Malvido señala que las celebraciones públicas del antecedente colonial de la Santa Muerte perdieron continuidad debido a hechos históricos como las Leyes de Reforma y, más tarde, la política anticlerical de Plutarco Elías Calles. Aunque Malvido reconoce la supervivencia de iconos cadavéricos de la Colonia adorados en distintos estados de la República —como el de “Nuestra Señora, la Muerte” en Yanhuiltán, Oaxaca, o la de San Pascualito Rey en Tuxtla Gutiérrez—,³⁵ afirma que el culto contemporáneo a la Santa Muerte surgió en la década de los cincuenta a través de estampas que de manera casi clandestina se vendían en el mercado Sonora, en el centro de la capital. La antropóloga ignora cómo salieron a la luz pública; lo que sí señala es que fue en la Ciudad de México “con gente que estaba muy cerca de la muerte, como policías, basureros y sexoservidoras”.

Ambas antropólogas coinciden en que varios hechos coyunturales —“la crisis económica al final del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, la inseguridad pública que ésta conllevó, y el declive de la religión católica”—³⁶ provocaron un sentimiento de vulnerabilidad entre la población y la necesidad de una protección más poderosa que la de los santos convencionales, de modo que aumentó la demanda de la Santa Muerte. Las investigadoras agregan que, gracias a que la Iglesia Católica Tradicional integró e institucionalizó el culto a la Santa Muerte, imprimiéndole el carácter de una renovación cristiana, el culto cobró mayor fuerza entre los sectores populares católicos. Lo anterior, añaden, “provocó la furia de la jerarquía católica romana que desconoce los rituales antiguos de su propia religión”.³⁷

Aunque la explicación esbozada por Perdígón y Malvido esclarece en cierta medida el surgimiento y fortalecimiento del culto a la Niña Blanca entre los sectores populares —especialmente los vinculados con la Iglesia de Romo—, resulta un tanto cándida para el caso de otros grupos, como aquellos que pertenecen al ámbito delictivo. Por su parte, Homero Aridjis no realizó una investigación profunda para

³⁴ Malvido, *op. cit.*, pp. 23-25. Del mismo modo, Malvido asegura que el Día de los Muertos no tiene raíz prehispánica, sino que es una invención cultural que conjuga costumbres católicas y romanas, además de expresiones estadounidenses e irlandesas, que fue redescubierta durante el gobierno de Lázaro Cárdenas por intelectuales, comunistas, anticlericales y masones que querían subrayar la identidad prehispánica de los mexicanos.

³⁵ Carlos Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, UNAM-FCPyS, 1982.

³⁶ Castellanos, *op. cit.*

³⁷ *Idem.*

escribir su narración literaria, contribuyendo con ello a estigmatizar a los practicantes del culto como criminales, de modo que es mejor considerar su obra más como una ficción o una visión parcial en torno de esta devoción.

En relación con este debate llama profundamente la atención que, hasta el momento, nadie haya hecho referencia a la vinculación estrecha que existe entre la devoción por la Niña Blanca y la santería, así como con la práctica de la magia. Ésta es una dimensión que exige ser explorada, ya que algunos de los devotos también asisten a ceremonias vinculadas con la santería y otras prácticas espiritistas y de magia blanca.

■ Propuesta de investigación para interpretar el culto a la Santa Muerte

El estudio de la devoción por la Santa Muerte plantea problemas de gran interés para los antropólogos y los sociólogos. A continuación se presenta una propuesta de investigación para abordar este fenómeno y ensayar una interpretación del mismo que rebase la descripción exhaustiva del culto en los distintos altares de la Ciudad de México,³⁸ esto es, que, tal como lo señala Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, busque comprender el “hecho social” de la devoción.

Aunque se reconoce la existencia de grupos delictivos organizados, así como de sectas satánicas e, incluso, de políticos que veneran a la Santa Muerte para conjurar a las fuerzas negativas o “malignas” que ésta puede evocar, la presente propuesta de investigación tiene como interés concentrarse en el “uso positivo” o pragmático que los sectores vulnerables hacen de su fe, para acercarse a la devoción por la Santa Muerte desde una perspectiva que no ha sido suficientemente explorada en los estudios cualitativos del campo religioso en México: la relación entre una condición social de vulnerabilidad y la religiosidad que en este marco se construye, así como el modo en que la configuración cultural religiosa incide en la manera en que se experimenta tal estado de fragilidad social. La fe en la Santa Muerte se presenta como un fenómeno idóneo para analizar tales vínculos y correlaciones, puesto que,

³⁸ Esta tarea parece haber sido emprendida años atrás por investigadores como Alejandro Alarcón, Rodolfo Montes Castro y Jesús Chamorro, quienes han elaborado o están elaborando sus tesis de posgrado en la ENAH sobre el culto aquí estudiado. A tales investigaciones aún no he tenido acceso, pero será necesario leerlas y tenerlas como obras de referencia y de contraste.

por el carácter peculiar de la imagen del culto, se puede vislumbrar que los devotos pertenecen a sectores que bien pueden ser caracterizados como “vulnerables”.

En este sentido, los sectores sociales vulnerables son aquellos que carecen de las *protecciones sociales* —derecho efectivo a las instituciones de salud, a la educación, a situaciones laborales estables, etc.— que el Estado debería garantizar, lo cual ocurre en el contexto nacional. Precisamente, la categoría de vulnerabilidad resulta adecuada para incorporarla a este estudio, ya que no hace referencia a los atributos concretos de una persona o familia —como lo haría el término “pobreza”— sino “al carácter de las estructuras e instituciones económico-sociales y al impacto que éstas producen en comunidades, familias y personas en distintas dimensiones de la vida social”.³⁹ Por ello es que la situación de vulnerabilidad social apunta a una estructura mínima de oportunidades (de acceso a bienes y servicios). Como afirma Robert Castel: es un “estar en la inseguridad permanente [...] no poder ni dominar el presente ni anticipar positivamente el porvenir”.⁴⁰

El debate central, dentro del cual se puede insertar la propuesta aquí descrita, se refiere a la relación entre modernidad y religión. La teoría clásica de la modernidad —que define a ésta como una etapa histórica en la que el triunfo de la razón, la industrialización y el avance tecnológico, así como el sistema económico capitalista, harán libres, felices y prósperos a los individuos—⁴¹ consideró el proceso de “secularización” como una consecuencia lógica del desarrollo de las sociedades modernas. Siguiendo a Max Weber, la modernidad se puede definir por la racionalización de la vida y la manifiesta ruptura con el espíritu religioso. En este sentido, Alain Touraine señala que “La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada”.⁴²

³⁹ Castellanos, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁰ Robert Castel, *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2003, p. 40.

⁴¹ “La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción —cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración—, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones. ¿En qué se basa esta correspondencia de una cultura científica, de una sociedad ordenada y de individuos libres si no es en el triunfo de la *razón*? [...] La humanidad, al obrar según las leyes de la razón, avanza a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad” (Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 9).

⁴² *Ibid.*, p. 17.

La historia contemporánea de los países europeos da cuenta de que el proceso de secularización se realizó de manera efectiva en ellos; no obstante, resulta necesario cuestionar la validez de este fenómeno en un ámbito como el latinoamericano, en el que los procesos modernizadores no se han desarrollado de manera mecánica de igual modo que en la realidad europea. Siguiendo a Peter Berger, el sociólogo chileno Cristian Parker apunta que “las instituciones modernizantes por excelencia han sido el *moderno capitalismo industrial* y el *moderno Estado burocrático* [...] [de manera que es] posible distinguir a ciertos portadores primarios de la modernización y a ciertos portadores secundarios. Los primeros, el mundo industrial, el aparato burocrático del Estado y la tecnología. Entre los segundos encontramos a la urbanización, a la escolarización y a los medios de comunicación, entre otros”.⁴³ Sin embargo, tales vehículos de la modernidad en América Latina no se han estructurado ni consolidado de manera idéntica a su etiología europea. Por ejemplo, el Estado burocrático reproduce lazos y prácticas tradicionales, como el clientelismo, el caciquismo y el compadrazgo.

De la misma manera, los procesos de urbanización e industrialización en los países latinoamericanos son distintos; el primero se caracteriza por el crecimiento demográfico acelerado de las aglomeraciones sociales y la segregación espacial en una estructura social desigual, de modo que existe una clara disparidad entre un nivel y un ritmo relativamente elevados de urbanización, frente a un ritmo de industrialización inferior y dependiente, que no se genera mediante el aumento del empleo industrial, de modo que el sistema no puede absorber la mano de obra que emigra del campo expulsada por la crisis, la falta de oportunidades y el estancamiento de la estructura productiva rural.

De tal suerte, la economía capitalista en países como México propicia la generación de una *heterogeneidad estructural*⁴⁴ en la que ésta coexiste con una economía informal conformada por actividades de tipo secundario y, especialmente, terciarias independientes, de reparación, negocios y comercialización. Al respecto, Cristian Parker escribe que los sujetos insertos en el campo de la economía informal

se insertan en el mercado de trabajo de manera muy diferenciada, constituyendo segmentos heterogéneos que conforman, tanto el autoempleo de bajos

⁴³ Parker, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

ingresos como también una pluralidad de formas de organización social del trabajo donde predominan unidades productivas no institucionalizadas, es decir, localizadas fuera del sector productivo formal capitalista [...] Individuos y familias, organizados en microunidades económicas que ocupan los intersticios del sistema y desempeñan actividades económicas desdénadas por el núcleo capitalista moderno, componen una fracción significativa de la fuerza de trabajo casi en todos los países de América Latina.⁴⁵

La conformación de una sociedad que no se reconoce como plenamente moderna y que, por tanto, construye su realidad de manera particular es consecuencia de la desigualdad estructural en los países cuyo desarrollo no está equilibrado y existe un acceso diferencial a los bienes escasos del poder, el capital, la propiedad y el prestigio. Así, mientras que en las sociedades europeas una gran masa campesina se convirtió en proletariado urbano y perdió contacto paulatino con sus formas tradicionales de vida y sustituyó su religiosidad por preceptos ideológicos, en los países latinoamericanos la reestructuración del mundo en la *semimodernidad* de los sectores populares no parece haber propiciado la extinción de la religiosidad sino que la ha revitalizado y recreado.

Frente a la imagen de una sociedad moderna y urbana secularizada, presentada por autores como Danièle Hervieu-Léger,⁴⁶ es posible considerar que la veneración de la Santa Muerte en la Ciudad de México evidencia que los individuos urbanos no necesariamente abandonan las prácticas religiosas, aunque sí las redefinen y, en muchas ocasiones, las “desinstitucionalizan”. Así, coincido con Gilberto Giménez en su aseveración de que, “Contrariamente a lo que ocurre en Europa, en México las mutaciones religiosas estarían estrechamente conectadas con las conmociones económicas y sociales, debido a la “poca modernidad de la sociedad mexicana, es decir, a su escasa diferenciación funcional”.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁴⁶ Danièle Hervieu-Léger, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *ibid.*, pp. 23-45.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

Los sectores sociales, productos de la modernidad periférica⁴⁸ frente a un orden en el que la incertidumbre y la desigualdad son las constantes, buscan reordenar su experiencia de una manera significativa. La religión juega un papel central en esta tarea, especialmente si se piensa en ella como “una empresa colectiva de producción de sentidos”.⁴⁹ En *El dosel sagrado*, Peter Berger destaca la función de la religión como una instancia de “construcción del mundo” mediante la cual, en los momentos de transformación cultural —ya que todos los mundos sociales son innatamente precarios—, los seres humanos pueden imponer un nuevo orden significativo a la realidad.⁵⁰ En esta misma dirección, Clifford Geertz agrega que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo forja sobre la realidad, sus ideas más abarcativas [*sic*] acerca del orden”.⁵¹

Con base en las afirmaciones de Berger y Geertz, es posible proponer la importancia de explorar de qué modo los sujetos sociales devotos de la Santa Muerte —que, me aventuro a afirmar, pertenecen a un conjunto complejo y diversificado que es posible agrupar a partir de su condición de vulnerabilidad más que de pobreza (migrantes, obreros, comerciantes informales, trabajadores independientes [taxistas, por ejemplo], homosexuales, policías, soldados, jóvenes marginados, delincuentes, amas de casa de barrios populares, prostitutas)—⁵² enfrentan las consecuencias de la semimodernidad y su posición estructural endeble. En este sentido, el objetivo central de una investigación en torno del culto podría ser intentar establecer —de modo relacional— de qué manera esta devoción revela un determinado estilo de vida o una condición social común a todos sus devotos, así como cuáles son los sentidos que sus fieles le atribuyen y, al mismo tiempo, de qué modo la idea de una devoción por la muerte santificada estructura el *nomos* de su cotidianidad.

⁴⁸ Aunque se emplea el término wallersteniano de “modernidad periférica”, no se recupera de manera cabal el contenido de este concepto, que tiene una fuerte carga evolucionista e, incluso, eurocéntrica; más bien se usa como un término que ayuda a contrastar la modernidad peculiar de América Latina con a una suerte de tipo ideal encarnado en el referente de la “modernidad del centro”, cuyos rasgos son paradigmáticos.

⁴⁹ Parker, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁰ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Editorial Kairós, 1996, pp. 41-44.

⁵¹ Geertz, *op. cit.*, p. 89.

⁵² Sectores subempleados, con escasa calificación, no-sindicalizados, sin seguridad social, sin estabilidad laboral o que se ocupan en actividades de alto riesgo.

Por otra parte, la naturaleza antropológica de una investigación de esta índole resultaría fundamental para confrontar las visiones sociológicas dominantes acerca de la relación modernidad-religión. Ésta puede ser una contribución importante al debate planteado, pues la mayoría de los sociólogos, aun el propio Gilberto Giménez, sostienen como principal hipótesis que la reconfiguración religiosa “es una de las respuestas posibles a la situación de privación y anomia provocada por la penetración violenta de la modernización capitalista [...]”.⁵³ Desde la antropología, a través del contacto directo con los actores sociales y recuperando la perspectiva de los creyentes, quizá pueda rebatirse esta idea y plantear que los creyentes son actores creativos y críticos, que en muchas ocasiones cuestionan la fe debido a coyunturas críticas, pero que la transformación en el interior de la religión no se debe exclusivamente a razones de anomia social, sino a la necesidad de reestructurar las relaciones entre los individuos y su cotidianidad material y espiritual. Retomando a Peter Berger, si la religión contribuye a estructurar y consolidar un orden específico, entonces las prácticas religiosas se configuran antes que la anomia se presente; si en el medio secular, por ejemplo, la política es la ordenadora de lo social y sus etapas críticas, en el ámbito de la espiritualidad tal función es propia de la religión.

Así, la originalidad del estudio propuesto podría hallarse no sólo en el horizonte de los estudios socioantropológicos de la religión en México, sino también en el de los estudios relacionados con la exclusión o la marginalidad, que en muy pocos casos consideran a la religión como un recurso espiritual de las clases vulnerables para enfrentar las contingencias de su precariedad.⁵⁴

En el siguiente y último de los apartados, a manera de epílogo, se ensaya brevemente la idea de por qué el culto a la Santa Muerte en el México de hoy se ha extendido con tanta fuerza en los contornos, no sólo de los espacios considerados populares, sino también de aquellas esferas de las que forman parte los grupos sociales emergentes —como el del comercio informal— y las asociaciones delictivas vinculadas con el narcotráfico.

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, Larissa A. de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1975.

■ A manera de epílogo. Vigencia y fortalecimiento del culto a la Santa Muerte

Turner escribe: “Si las muertes medievales eran típicamente públicas, rutinarias y domésticas, las muertes modernas son característicamente privadas, institucionalizadas y están bajo el control de profesionales [...] La muerte moderna, en contraste con la monstruosa figura que obsesionaba la imaginación secular de los talladores de sepulcros reales en el siglo XVI, ha sido eficazmente expulsada del mundo cotidiano del hombre industrial [...] [de tal modo que] el problema de la muerte se ha resuelto, no por convicción religiosa sino por un sistema de prácticas seculares que neutralizan el horror de la muerte física”.⁵⁵ El estado de la cuestión que presenta Turner no es posible aplicarlo de manera cabal a la sociedad mexicana, especialmente a la población vulnerable o a los sectores que se dedican a actividades riesgosas, pues para ellos la muerte sí resulta rutinaria y pública, de modo que, lejos de desincrustarla del marco de las creencias religiosas, la reubican y reinventan. Ya que la presencia de la muerte es constante en sus vidas, buscan aliarse con ella para ser favorecidos por sus gracias y poderes, seguramente superiores a los de los santos convencionales. Por otra parte, debido a la plurisignificación de la Santa Muerte, sectores delictivos, vinculados de manera tradicional con prácticas satánicas, también han hecho suya la veneración de este icono que abre amplias expectativas de protección y ayuda.

Barranco asevera: “Narcotraficantes, ambulantes, taxistas, vendedores de productos pirata, niños de la calle, prostitutas, carteristas y bandas delictivas [...] Crean y recrean sus propias particularidades religiosas con códigos y símbolos que nutren su existencia, identidad y prácticas; la Santa Muerte es una deidad funcional pues los protege en una vida en la que la violencia, vida y muerte están estrechamente unidas”.⁵⁶

Como ya se dijo en las consideraciones teóricas, la religión es, entre otras cosas, expresión de la vida cotidiana. Las creencias revelan de manera nítida las diversas manifestaciones culturales, políticas y la organización social vivida o deseada. El culto a la Santa Muerte da cuenta del tipo de país de contrastes que es México, al tiempo que demuestra que la religiosidad no es pura ortodoxia y en ella caben la disidencia y la

⁵⁵ Turner, *op. cit.*, pp. 297-300.

⁵⁶ Barranco, *op. cit.*

expresión de distintos sectores que pueden llegar a compartir prácticas y fe, aunque no siempre motivados por las mismas razones ni en busca de idénticas aspiraciones. La cultura, aun en el seno de una comunidad nacional o religiosa aparentemente homogénea, está construida también con base en la diferencia y la discordancia.

■ Bibliografía y hemerografía

- ARANGUREN, José Luis, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid, 1981.
- ARIDJIS, Homero, *La Santa Muerte: Sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte*, México, Alfaguara, 2003.
- BARRANCO, Bernardo, “La Santa Muerte”, *La Jornada* (México), miércoles 1 de junio de 2005.
- BERGER, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Editorial Kairós, 1996.
- CASTEL, Robert, *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2003.
- CASTELLANOS, Laura, “La Santa de los desesperados”, suplemento *Masiosare*, núm. 333, *La Jornada*, domingo 9 de mayo de 2004.
- DE LA TORRE, Renée, “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”, *Metapolítica*, vol. 5, enero-marzo de 2001, pp. 98-117. *Devoción a la Santa Muerte* (México, Mina Editores).
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- GARCÍA ZAVALA, Roberto, “El culto a la Santa Muerte”, *Regiones. Suplemento de Antropología*, año II, núm. 12, martes 8 de noviembre de 2005, pp. v-vi.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 (13a. reimp.).
- , “La religión como sistema cultural”, en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 (13a. reimp.), p. 88.
- GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1994.
- GIMÉNEZ, Gilberto (coord.), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., 1978.

- , *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina, 1996.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Sergio, *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Cristian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 23-45.
- KAZTMAN, Rubén y Fernando Filgueira, “Las normas como bien público y como bien privado: reflexiones en las fronteras del enfoque AVEO”, ms.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LOMNITZ, Larissa A. de, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1975.
- MAFFESOLLI, Michel, *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo XXI, 2005.
- MALVIDO, Elsa, “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 76, noviembre-diciembre de 2005, pp. 20-27.
- NAVARRETE, Carlos, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, UNAM-FCPys, 1982.
- PARKER, Cristian, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- PIZARRO, Roberto, “La vulnerabilidad social y sus desafíos: Una mirada desde América Latina”, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL o ECLAC, por sus siglas en inglés) (Serie Estudios Estadísticos y Prospectivos, 6), 2001.
- QUEZADA, Noemí (ed.), *Religiosidad popular. México-Cuba*, México, UNAM-Plaza y Valdés Editores, 2004.
- Revista La Santísima* (México, Editorial Mango).
- SAHLINS, Marshall, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 70-78.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- TURNER, Bryan S., *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica (Secc. Obras de Sociología), 2005 (2a. reimp.).

VELÁZQUEZ, Oriana, *La Santa Muerte. Milagros, ofrendas, oraciones y otros temas*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2006.

WEBER, Max, *La sociología de la religión*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

Ponencias

HERNÁNDEZ, Alfonso, “El culto a la Santa Muerte en Tepito y anexas”, ponencia presentada en el marco del VIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, realizado en el Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara, los días 26 y 27 de mayo de 2005.

Páginas web

AGUILAR, José de Jesús, “Lo que debes saber sobre la Santa Muerte”, *Desde la Fe* (semanario de la Arquidiócesis de México): <http://www.desdelafe.com.mx> (artículo publicado el 27 de marzo de 2006).

Red Santa Muerte: www.santamuerte.galeon.com.