

# *El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo*

*María Concepción Lara Mireles\**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

Actualmente hay un interés científico por el estudio de la diversidad religiosa, desde la perspectiva socio-comunicativa-cultural. Se considera que el discurso de la religiosidad se construye socialmente en la intersubjetividad, es decir, en las prácticas comunicativas y culturales a través de las cuales los usuarios configuran las representaciones sociales que les dan cohesión e identidad en el mundo que construyen. En esta línea se encuentra el presente proyecto de investigación, aún en construcción.

El propósito general de este trabajo es tratar de hacer visible cómo se está configurando una narrativa social emergente o compleja trama de relaciones entre actores –seguidores de la Santa Muerte– que crean redes de interacción comunicativa incorporando prácticas rituales sincréticas, redes de construcción identitaria con formas ya tradicionales de acuerpamiento social, como también apropiándose de la Web y transformándola en espacio de expresión, en templo “desespacializado”, en lugar de sociabilidad digital y de acuerdo intersubjetivo.

Palabras clave: *Sociedad del riesgo. Santa Muerte. Iconografía escatológica. Experiencia intersubjetiva. Reencantamiento de lo secular.*

\* Dra. Ciencias de la Comunicación Social, U. de la Habana. Esp. Historia del Arte Mexicano, UASLP. Lic. Ciencias de la Comunicación, UAM-X. Lic. Filosofía, Collegio Internazionale S. Paolo, Roma. Miembro de AMIC y del SNI nivel I. Directora de la Región México ante FELAFACS (2007-2009). Actualmente, Profesora Investigadora y Jefa del Centro de Investigación de la ECC de la UASLP. Coautora de: *Comunicación Publicitaria*, Ed. Trillas, 2002.. “El entorno tecnocultural y la interacción comunicativa”, en *Anuario IX de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, 2002. Coautora de “Espacio, tiempo y discursividad”, en *Anuario XIII de la Comunicación*, CONEICC, 2006. Correo electrónico: mclara@uaslp.mx

*Currently there is a scientific interest about religious diversity studies, from a social-communicative-cultural perspective. It is consider that the religious speech is socially constructed in inter subjectivity, in other words, in the communicative and cultural practices, trough which users, shape the social representations that give cohesion and identity in the world they are building. In this line we encounter the present investigation project, still under construction.*

*The overall purpose is to try to shade light on how it is shaping a social emerging narrative or a complex web of relationship among actors, followers of Santa Muerte, that created networks of communicative interaction, incorporating syncretic ritual practices, networks of identity construction with traditional forms of social bodybuilding, as well as appropriating the Web and transforming it into an expression space, in a temple "without space", instead of digital sociability and inter subjective agreement.*

*Keywords:* Society of risk. Santa Muerte. Scatological Iconography. Inter subjective experience. Re enchantment of Secular.

#### PERSPECTIVA DE ESTUDIO: LA PRÁCTICA CULTURAL DE LA SANTA MUERTE COMO CONSTRUCCIÓN E INTERCAMBIO DE SIGNIFICADOS

Las prácticas culturales deben ser vistas, analizadas e interpretadas en el entramado simbólico de un universo cultural específico. De acuerdo a Inés Cornejo Portugal, los objetos culturales son significados compartidos representados de alguna forma, son expresiones socialmente significativas, visibles, tangibles, públicas e integradas en el circuito del discurso de un grupo. (2003, p. 295). En este sentido, Cornejo sigue el pensamiento semiótico de John Fiske (1984) sobre la comunicación como proceso de producción social de sentido. De hecho, los procesos comunicativos son constitutivos de la vida social, en el sentido que Giddens otorga a la capacidad de "agencia" del individuo y del grupo.

En consonancia con esta premisa, el camino metodológico será el análisis de la práctica cultural de la Santa Muerte como construcción e intercambio de significados por parte de una comunidad dinámica integrada por un lado, por los creadores culturales, que son los promotores del culto; y por el otro, por los receptores culturales, aquellos que integran a su propia experiencia cotidiana la propuesta, se apropian de ella y a su vez se convierten en productores culturales.

Trataremos de entender cómo se está configurando una narrativa social emergente, a través del análisis de los siguientes procesos de producción simbólica:

- a) Las prácticas rituales que comparten los seguidores de la Santa Muerte;
- b) Las interrelaciones comunicativas que se crean entre ellos al compartir el mismo objeto de culto y veneración;
- c) Las innovaciones de sentido –que colectivamente van construyendo– de los símbolos ancestrales, resultado de la simbiosis histórica entre las herencias del mundo prehispánico y el universo europeo cristiano;
- d) Y como escenario de este movimiento constructor de una estructura identitaria cultural y religiosa, el entramado de una época de crisis, de incertidumbre y de miedo.

En este intento transdisciplinario, que trata de articular diferentes textualidades por la multidimensionalidad de los procesos comunicativos, nos acercaremos conceptual y metodológicamente a Clifford Geertz y su antropología simbólica, así como a Berger y Luckmann en su análisis fenomenológico de la realidad de la vida cotidiana. Mardones y su búsqueda del hacia dónde de la religión en la postmodernidad, será también un punto de referencia fundamental.

El diseño metodológico de nuestro proyecto incluye:

- El trabajo etnográfico de mercados y templos.
- El manejo de historias de vida, que permite la reivindicación de lo cotidiano y la subjetividad.
- El análisis del discurso de libros y revistas devocionales, es decir, promotoras del culto a la Santa Muerte.
- Desde la semiótica de la cultura se abordará la interpretación de la iconografía escatológica.
- Una aproximación a cierta corriente de la novelística contemporánea que da cuenta del fenómeno cultural ubicado en escenarios urbanos violentos.

Como se dijo inicialmente, se trata de un trabajo que no ha sido concluido. La brevedad del espacio asignado en el Anuario, nos ha llevado a optar por configurar los principales avances en un artículo con apartados recortados, es cierto, inconclusos, pero que permiten al lector una primera e interesante aproximación al culto a la Santa Muerte, como objeto de estudio.

La devoción a la Santa Muerte es una práctica religiosa que hace unos 10 o 12 años empezó a difundirse a gran escala en México.<sup>1</sup> Inicialmente estuvo ligada al narcotráfico y al secuestro: Sus seguidores, que vivían de la violencia y día con día enfrentaban el riesgo de la muerte, paradójicamente a ella se encomendaban para obtener su protección. Los noticieros televisivos nacionales se encargaron de mostrarnos pequeños íconos de la Santa Muerte encontrados en las “casas de seguridad” de los plagiarios.

Este anclaje no se ha perdido. Sigue presente particularmente en algunas regiones conflictivas del país. En la ciudad de Culiacán, Sinaloa, en la capilla dedicada a Malverde, el “santo” de los narcos, se venera también a la Santa Muerte; en los muros se exponen a manera de ex votos, testimonios personales y familiares grabados en placas de metal o de mármol, fotografías de los devotos acompañadas de tarjetas o simples hojas de cuaderno, con peticiones y expresiones de agradecimiento dirigidas a ambos entes sagrados.<sup>2</sup> La Mara Salvatrucha, también se ha refugiado en la Santa Muerte, “porque es una deidad funcional, acorde con sus actividades, ya que violencia, vida y muerte están estrechamente unidas” (Carranco, 2005).

Pero más allá de esa dimensión que la asocia con la ilegalidad y el delito, la devoción a la Santa Muerte se está convirtiendo en un culto popular, en una creencia que sostienen personas de diferentes edades, dedicadas a los oficios más diversos y pertenecientes a varias clases sociales, particularmente de los barrios populosos en las ciudades y hasta en comunidades más pequeñas, como algunas poblaciones de la Huasteca Potosina, que tienen una rica tradición cultural autóctona.<sup>3</sup> “La identidad de la Santa Muerte, afirma Bernardo Carranco (2005), 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.”

<sup>1</sup> Ya en la obra de Oscar Lewis., *Los hijos de Sánchez*, se encuentra una alusión a la Santa Muerte: “Cuando mi hermana Antonia me contó en un principio lo de Crispín, me dijo que cuando los maridos andan de enamorados, se le reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las 12 de la noche, con una vela de sebo y el retrato de él. Y me dijo que antes de la novena noche, viene la persona que uno ha llamado” (1961, p. 29).

<sup>2</sup> El estudio etnográfico de la capilla de Malverde forma parte de nuestro trabajo.

<sup>3</sup> Parte de la investigación de campo la estamos llevando a cabo en las poblaciones de Tanquián y Tampamolón. Estamos en una etapa exploratoria.

Ha surgido ya una organización con ministros y un templo donde se le venera, el llamado Santuario de la Santa Muerte o parroquia de la Misericordia, ubicada en la Colonia Morelos de la Ciudad de México<sup>4</sup>, pero este rasgo de institucionalización de su culto no impide que sus imágenes de bulto estén más bien expuestas a la veneración pública en los mercados tradicionales entre puestos y mercancías, o en los corredores compartiendo a veces el espacio con la Virgen de Guadalupe o San Judas Tadeo, en una especie de “coexistencia pacífica” que se antoja un retablo surrealista.

A “La Santísima” la hemos encontrados también en algunas transitadas y comerciales avenidas de la ciudad de México, como por ejemplo el eje Lázaro Cárdenas, donde está colocada en una vitrina en una esquina al lado de Malverde, entre flores y objetos rituales, presidiendo el tráfico de la megalópolis.

En las goteras de Nuevo Laredo, Tamaulipas, pasando el cruce de las carreteras de Monterrey y Reynosa, constatamos que se ha construido en una explanada una especie de “multisantuario” a la Santa Muerte. Se trata de 15 pequeñas capillas, una al lado de la otra, que albergan imágenes de “la Santísima” como objeto de culto. Al frente de las capillas hay dos grandes esculturas de la “Gran Señora” hechas de concreto: Una sedente empuñando una guadaña pintada parcialmente de rojo simulando sangre y otra de pie. Ambas sostienen entre los dientes varios cigarros a medio consumir. Sus fieles seguidores han ataviado a la escultura erguida con una túnica de colores y dos mantos sobrepuestos, uno blanco y el otro dorado; su cuello está adornado con varios collares.

La estatua sedente está revestida con el sayal franciscano, pintado de dorado, pero también ha sido ataviada con un mantel que hace las veces de manto. A los pies de ambas esculturas se han colocado manzanas, botellas de aguardiente y de refresco, latas de cerveza, veladoras y flores. Observamos como varios automóviles y camionetas que estaban por pasar la frontera hacia USA – lo cual siempre es una pesadilla – se detenían y sus ocupantes bajaban, recorrían las capillas, depositaban ofrendas ante las imágenes, oraban silenciosamente.

Los espacios más numerosos donde “La Señora Blanca” sienta sus reales es en abigarrados altares domésticos, “centros de adoración a la Muerte”. Santuarios improvisados donde los mismos creyentes ofician sus singulares liturgias creadas por ellos mismos, recreando elementos simbólicos que extraen del almacén de las representaciones sociales de religiosidad cristiana que han heredado; o

<sup>4</sup>David Romo Guillén es el arzobispo de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos que propaga el culto a la Santa Muerte.

bien, siguiendo las indicaciones de los que llevan ya varios años de filiación, chamanes que en las revistas especializadas dedicadas a difundir el culto a “La Flaquita” comparten sus experiencias “místicas”.

Parte de la religiosidad popular es llevar un escapulario o una medalla al cuello, como signos de la fe cristiana que se profesa. Los seguidores de la Santa Muerte reproducen a su manera esta práctica: portan medallas o pequeñas estatuillas de oro de “La Señora”; también la llevan consigo como compañera del ir y venir cotidiano en anillos, o en pequeñas estampas con oraciones dentro del bolso o la cartera, y hasta en pulseras con advocaciones, pidiendo su protección.

#### LA COMERCIALIZACIÓN DE OBJETOS RITUALES Y LAS PROMESAS DE SANACIÓN Y FELICIDAD

Otro fenómeno que ha crecido a la par de esta creencia es el comercio que se ha desplegado de artículos devocionales sobre ella. Es ya común encontrar en el comercio popular imágenes de la Santa Muerte al lado de imágenes de santos reconocidos y venerados por los católicos. La variedad de productos para el culto se diversifica con la creatividad de los vendedores al servicio de las peticiones y necesidades de los clientes-devotos: estatuillas de diferentes colores y vestimenta, según el tipo de favores que se solicitan, veladoras, escapularios, estampas, oraciones, triduos y novenarios, amuletos, lociones, jabones, yerbas, listones, flores de plástico.

El mercado Sonora de la Ciudad de México es quizá el más importante espacio donde se comercializa todo lo concerniente a la Santa Muerte, pero esto se repite en varias ciudades del país, por ejemplo en el mercado República de San Luis Potosí que conocemos desde hace mucho tiempo: En los puestos de los Yerberos antes se expendían yerbas curativas tradicionales, pero desde hace unos cuatro años se han convertido en lo que se les llama lugares de sanación: mezcla de herbolaria, medicina alternativa y esoterismo. Las mayores ventas se refieren a artículos relacionados con la Santa Muerte; es muy común por las tardes ver a grupitos de colegialas adolescentes, con uniforme y mochila, a desempleados, a decepcionados amorosos, que primero hacen un recorrido por los puestos, las colegialas con risitas nerviosas, los desempleados un poco retraídos y los que sufren males de amor con cierta desconfianza; pero luego son atraídos por los hábiles comerciantes que pregonan sus productos y sus bondades: la estatuilla, la loción, el listón, la pócima, y entonces se acercan en

busca de la promesa de sanación y felicidad que la Santa Muerte les ofrece, a través de los objetos más disímbolos.<sup>5</sup>

Con asombro hemos visto cómo se venden los objetos rituales de la Santa Muerte inclusive en los mercados que rodean los dos santuarios católicos de peregrinación más importantes del centro del país: el Santuario de Plateros en el estado de Zacatecas dedicado al Santo Niño de Atocha y la basílica de la Virgen de San Juan de los Lagos, en el estado de Jalisco.

#### LA ICONOGRAFÍA ESCATOLÓGICA Y SU RESEMANTIZACIÓN EN EL CULTO A LA SANTA MUERTE

Después de desplegar una panorámica sobre el surgimiento y la difusión de esta devoción, nuestro estudio se orienta a analizar la relación entre la simbología escatológica cristiana y la iconografía de la Santa Muerte.

En la variada imaginaria de la Santa Muerte, hay a veces alusiones a figuras y deidades prehispánicas, pero los rasgos predominantes tienen que ver con elementos iconográficos de las representaciones y atributos de los santos y de la Virgen: De hecho se le representa como un ser desencarnado, con un sayal fraileesco y la capucha cubriéndole el cráneo, pero también con la clásica vestimenta de las advocaciones marianas: túnica, manto, velo, corona, un rosario entre las manos, o bien engalanada como novia, toda de blanco. Aparece a veces de pie, otras sentada en una especie de trono o sobre el globo terráqueo. Alegorías del término de la vida tales como la rueca y la guadaña, que han sido utilizadas en el discurso occidental visual y escrito de diferentes épocas, están también presentes en sus manifestaciones.

Todo esto crea confusión y ambigüedad. El planteamiento es: Si nos encontramos ante sistemas de signos semejantes ¿estaremos también frente a los mismos significados? La similitud iconográfica, ¿refleja un *continuum* de producción de sentido entre el universo de la simbología cristiana gestada a través de una larga tradición cultural y la representación social recién construida o en vías de configuración de “La Gran Señora”?

Elsa Malvido (2005), Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, nos presenta un erudito estudio sobre la iconografía de la muerte en el arte escatológico sacro y su simbolismo. La autora trata de los diferentes signos

<sup>5</sup> Resultados de la investigación realizada en el 2005 sobre “El mercado República, espacio de sanación”, con un grupo de alumnos de 6°. Semestre de la ECC de la UASLP

relacionados con la muerte, que a lo largo de varios siglos se fueron integrando para adoctrinar o ilustrar didácticamente pasajes de la Escritura y verdades de fe, o bien para incitar a vivir de acuerdo con la moral cristiana.

Con base en los datos que nos proporciona Elsa Malvido podemos decir que a lo largo del tiempo se fue conformando un código de significación o sistema de signos en torno a la muerte desde una determinada visión epistemológica: la de la iglesia católica. Su mensaje fue siempre “la representación de la mortalidad de la humanidad creyente, sin importar el modelo utilizado: pintado, esculpido, escrito, teatralizado o musicalizado” (Malvido, 2005, p. 22).

Así por ejemplo, la calavera cruzada por dos fémures representa a Adán y con él la mortalidad de todos los seres humanos. Este icono, colocado en la base de la cruz, adquiere una significación más compleja, pues en la teología cristiana Cristo es el segundo Adán que con su muerte y resurrección nos libera de la herencia de muerte del primer Adán, por lo tanto estamos ante un signo de “el triunfo de la Santa Cruz sobre la muerte”.

Otra significación que adquiere la figura de la muerte es cuando se le representa como una calavera que acompaña a los santos ermitaños. Se trata de un símbolo de la reflexión, de la meditación continua que ellos hacían sobre la vanidad y fugacidad de la vida.

Un esqueleto completo con la guadaña en la mano (instrumento de cosecha o destrucción) significa que al final de nuestra vida, cada quien cosecharemos lo sembrado, es decir recogeremos el resultado de nuestras obras.<sup>6</sup>

Las representaciones pictóricas en el siglo XVI de los “triumfos de la Muerte” fueron el resultado de las pestes que acabaron con el 80% de la población europea. “Las danzas macabras” plasmadas en frescos, en las que la Muerte descarnada bailaba con personajes de todas las clases sociales, para terminar llevándoselos a todos a la tumba, se relacionaban también con períodos de enfermedades. (Malvido, 2005. pp. 22-25).

En el siglo XVIII –dice Malvido– la peste-muerte terminó sintetizando a la muerte misma y mantuvo algunos de sus atributos más característicos: el reloj de arena, la guadaña, el mundo, la capa y el hábito franciscano, la vela –que hoy exhibe la Santa Muerte– y otros como arco, flecha, mosquetón, azadón e incluso instrumentos musicales, etc. , todos con profundo contenido semiótico. (2005, p. 24).

<sup>6</sup> La cosecha es una metáfora del discurso cristiano sobre la unicidad de la vida y la responsabilidad moral personal.



En el testamento de Felipe II se lee: “No hay cosa más cierta que la muerte. Ni más incierta que la hora de ella”. Esta frase compendia el ánimo de los creyentes, que esperaban tener una “buena muerte” y para ello vivían preparados. Inclusive formaron cofradías de la Buena Muerte, asociaciones que asistían a sus miembros para que pudieran recibir los sacramentos en peligro de muerte y que además les garantizaban *post mortem* las oraciones de todos los cofrades para la salvación de su alma. (Malvido (2005, pp. 21-22).

Lo que permitió en siglos pasados que floreciera el arte escatológico fue un mundo sacralizado, en el cual la religión dominaba las diferentes manifestaciones de la vida social. Esos signos se fueron transformando a lo largo de los siglos y nuevamente hoy son retomados, pero resemantizados y con fines culturales: La adoración de la Santa Muerte. Estamos entonces frente a dos discursos diferentes: En la tradición católica el signo de la muerte con sus diferentes representaciones iconográficas era símbolo de la mortalidad, de la finitud de la vida humana, la figura de la muerte no era objeto de veneración, el pedir y esperar una “buena muerte” no era ni invocar a la muerte, ni encomendarse a ella. El fenómeno contemporáneo del culto a la Santa Muerte en vez, nos habla de creencias y prácticas de religiosidad en torno a la imagen de la muerte, a quien se le invoca, en quien se confía, a quien se acude en busca de ayuda y a quien se le coloca en un altar.

#### EL *PASTICHE* DE LA SANTA MUERTE Y EL HORIZONTE DE LA POSTMODERNIDAD

El culto a “La Santísima” representa un eclecticismo piadoso, un *pastiche*<sup>7</sup> entre reminiscencias prehispánicas, rituales tomados del catolicismo popular como oraciones y advocaciones donde algunas veces son solamente los nombres de San Judas o de Santa Rita o de la Virgen María los que se sustituyen; prácticas de chamanismo y de santería, pero también reproducción de prácticas devocionales tradicionales como el colocar flores y velas en los altares de los santos y manifestar en los ex votos la gratitud por los milagros obtenidos. Sus seguidores integran y resemantizan esas diferentes ofertas religiosas, las recrean

<sup>7</sup> El *pastiche*, según Jameson (1991, p. 41s), es una característica dominante del arte y la cultura en la postmodernidad y consiste en una mezcla de técnicas y estilos, preferentemente del pasado, haciendo énfasis en la propia recreación de ciertas retóricas y técnicas artísticas. Mardones aplica el término a varias tendencias religiosas populares que resurgen en la postmodernidad. (1996, p. 41).

y se apropian de ellas dándoles un nuevo sentido y construyendo un objeto de su devoción: “La Niña Blanca”.

Las creencias se encuentran asociadas indudablemente a la forma en que un grupo social percibe y construye la realidad. Por eso consideramos que el camino pertinente para continuar el análisis de la fe en la Santa Muerte es ubicándola en la textura cultural, como parte de un entramado social que pone al descubierto la época de crisis, de violencia, de desesperanza y de incertidumbre, que atravesamos. “Es la santa – dice Katia Perdigón (2004) – de los ladrones y los asesinos, cierto, pero también de muchísima gente común que le pide el milagro de hallar un empleo. La santa de aquellos que se cansaron de rogarle San Judas Tadeo”.

La modificación del tejido social lleva a buscar reconfigurar la propia identidad religiosa, a buscar una espiritualidad más propia, más doméstica, más funcional. Aquellos que dicen que se cansaron de rezarle a San Judas Tadeo, evidencian un rasgo de la postmodernidad, que es la crisis de las religiones institucionales, que no encuentran eco en las expectativas y necesidades de muchos actores sociales, por lo que éstos empiezan a transitar hacia la búsqueda de nuevas expresiones y discursos religiosos heterodoxos y sincréticos, que se han ido configurando desde la base, desde la práctica cultural libre e imaginativa, apoyados en el carácter emotivo propio de la religiosidad popular como la mexicana. Son nuevas narrativas sociales centradas en la práctica cultural, sin un corpus doctrinal sólido que las sustente, ni un código de comportamiento para sus seguidores, ni una jerarquía central que codifique y marque las pautas rituales, sino que éstas son resultado de la creación colectiva, del fervor de los adeptos. Son movimientos desestructurados, libres, eclécticos y fragmentados.

Esta visión de un contexto social violento y vulnerable es compartida por Regnar Kristensen y Claudia Adeath (2007) que han analizado el fenómeno en el barrio de Tepito. A su vez, Fernando Camacho Servín, en *La Jornada* del 1 de noviembre de 2007, da cuenta de ello y escribe:

Esta fe popular sin liturgia establecida cuenta entre sus adeptos lo mismo a amas de casa, que a niños, delincuentes, prostitutas, policías y darks, así como a danzantes mexicanistas, santeros cubanos y comerciantes, quienes sobreviven en riesgo continuo con economías informales y clandestinas.

Del análisis hecho nos resulta que se trata de un fenómeno que nos manifiesta de alguna manera la búsqueda de certidumbre y la indefensión de ciertos grupos, cuyas necesidades y expectativas rebasan las propuestas de las grandes

instituciones, políticas y religiosas y por lo tanto se orientan hacia nuevas ofertas de esperanza.

De la Torre dice –apoyada en Berger y Luckmann – que las instituciones tienen su fuerza, no sólo en su capacidad de coerción como lo proclamaba Althusser, sino que dependen más que nada de la legitimidad y el consenso. O sea, su razón de ser está ligada a las expectativas, motivaciones y valores de los actores sociales y por lo tanto, si no logran ajustarse a ellos, pueden desaparecer. (1995, p. 26). Desde esta premisa, entendemos por qué la des-institucionalización de la religión cristiana va aparejada en nuestros días con los nuevos misticismos, esoterismos, pietismos y la sacralización o reencantamiento de lo secular. (Mardones, 1996).

Estamos frente a la reivindicación de la experiencia intersubjetiva en los procesos de apropiación social de sentido. Todo esto, exacerbado por una estructura de desigualdad y de exclusión de nuestros escenarios urbanos y por una atmósfera donde el miedo, dice Rossana Reguillo a propósito de las grandes ciudades, es “individualmente experimentado, socialmente construido y culturalmente compartido. (2000, p. 43).

#### LA SANTA MUERTE EN LA NARRATIVA DEL NARCOTRÁFICO, LA VIOLENCIA Y LA MARGINALIDAD

La novelística mexicana actual ha recogido este horizonte posmoderno del riesgo al dar cuenta del fenómeno de la Santa Muerte. La “Santísima” aparece en los relatos de narcotráfico, violencia y traición como objeto de culto y sus seguidores o devotos la consideran la madrina, la protectora en la vorágine del delito, de la desesperanza, de la incertidumbre, del riesgo. A veces son hombres de poder económico, político o criminal, practicantes de un culto secreto sellado con sangre. “La Santa Muerte – dice Homero Aridjis – era un personaje envuelto en ropajes blancos, rojos y negros, representando sus tres atributos: el poder violento, la agresión artera y el asesinato cruel”. (2005, p. 127).

Victor Ronquillo (2006) nos presenta lo que se ha llamado un caso emblemático de la violencia urbana: La oscura biografía de Juana Barraza Samperio, la “Mataviejitas”. Personaje clandestino, asesina serial, pero también mujer vulnerable al igual que sus víctimas, que padece la injusticia y la marginación. Juana es la “Dama del silencio” en la arena de la lucha libre. Juana es la devota de la Santa Muerte a la que se encomienda frente a su altar doméstico antes de husmear, asechar, poner las trampas, atacar a sus presas y, una vez terminado su

“trabajo”, depositar incorpóreamente los despojos de las ancianas en los brazos descarnados de “la Señora de las sombras”.

En el cuento “Plegarias silenciosas”, parte de la antología *Parábolas del silencio* (2006), Eduardo Antonio Parra nos hace entrar una noche en el cuarto-vivienda de dos seres marginales: Tadeo, ratero y recién metido a traficante de mariguana y Milagros, su madre ciega. Entre los dos, habían convertido en capilla la pequeña vivienda, dedicada a la Santa Muerte, a Malverde, a San Judas y al Niño Fidencio.

Al amanecer, Tadeo pregunta a su madre por qué le puso velas nuevas sólo a dos de los santos, la Santa Muerte y Malverde.

La muerte, oronda de su poder, apoltronada sobre el mundo como si lo empollara, mostraba a Tadeo su doble hilera de dientes. Malverde parecía sonreír bajo el fino bigote y en sus pupilas relampagueaba de cuando en cuando el reflejo de las llamas. (p. 163).

Milagros, con sus ojos que parecían los fragmentos de un espejo roto, contesta: “Porque a los otros no tengo nada que agradecerles”. (p.163).

Al poco rato, Tadeo se entera de que los dos judiciales que lo habían torturado varias veces y lo perseguían, y a quienes él había robado la droga que habían decomisado para luego traficarla, han sido encontrados ejecutados, a la orilla del río. Sus “santos” le han concedido a él y a su madre, todo lo que les habían pedido.

#### DE LA SOCIALIZACIÓN DEL MIEDO A LA SACRALIZACIÓN DEL MIEDO

Rossana Reguillo acuñó una formulación sobre los miedos, que son, dice, “individualmente experimentados, socialmente contruidos y culturalmente compartidos”. Ella manejó por primera vez esta perspectiva en el año 2000 y nuevamente la retoma en su artículo sobre “Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros.” (2006).

En su planteamiento ella incorpora tres elementos: “el individuo, la sociedad en su dimensión activa y modelante y el tejido simbólico que anuda la relación entre ellos.” (2006, p. 32).

En el culto a la Santa Muerte estos tres elementos se entrelazan y condicionan mutuamente para construir la sociabilidad del miedo: La dimensión simbólica de la muerte es manejada hábilmente por los seguidores para adquirir también ellos o participar más bien con ella, del poderío que representa hasta llegar a la sacralización del miedo.

La sociedad del riesgo nos modela a todos, pero particularmente a los grupos vulnerables, a los que pertenecen mayoritariamente los devotos de la Santa Muerte:

La base social del culto está integrada por personas de escasos recursos, excluidas de los mercados formales de la economía, de la seguridad social, del sistema jurídico y del acceso a la educación, además de un amplio sector social urbano y semirrural empobrecido. (Carranco, 2005).

La abundante literatura devocional sobre la Santa Muerte que hemos muestreado y analizado<sup>8</sup>, nos lleva precisamente a sacar las siguientes inferencias sobre la tensión entre el sujeto cultural y el objeto cultural, a través de la ritualización del miedo:

Ante el temor, la desesperanza, la inseguridad, la angustia se acude a un icono, se vuelve la mirada a una representación que inicialmente da escalofríos, que provoca repulsión porque representa a la muerte, pues el miedo universal y de todos los tiempos es ante todo el miedo a la muerte. Pero poco a poco empieza a sentirse la fascinación por el misterio, por lo oscuro, por lo milagroso. Entonces, en la ritualización del miedo hay un acercamiento a la “Señora de las sombras”, se le empieza a ver de frente, se le comienza a “domesticar”, es decir, se le empieza a controlar, a tener “poder” sobre ella a través de las prácticas rituales, ya hasta se le llama “Flaquita” o “Niña Blanca”.

Si hay catálogos de oraciones y rituales infalibles, ya no es de temer, ya es una aliada, en el trato cotidiano (el altar en la casa, su efigie al cuello, un amuleto propiciatorio en la bolsa) se le descubre como amiga, como protectora, pero – nunca se sabe – hay quien dice que es vengativa y por eso no hay que perderle el respeto, hay que cumplirle, siempre hay que estarla propiciando, aplacando, como a los dioses antiguos, para que “la Santísima” no desate su ira contra uno, sino más bien a través del conjuro canalizar su poder destructor contra el otro, contra el enemigo.

Al final, los fieles servidores no sólo tienen una aliada, dadora de favores, sino que a través de la fuerza de la ritualidad, de la variedad de celebraciones y de ofrendas comparten su poder, se convierten en sacerdotes, en chamanes, en mediadores de la “Gran Señora”, participando ellos mismos del proceso mitificador y sacralizador de la muerte, liberador del miedo.

<sup>8</sup> En el 2004 surge la revista *Devoción a la Santa Muerte* editada en México por Mina Editores. Inicialmente se publicaba mensualmente, pero luego se convirtió en quincenal. Mensualmente la misma revista presenta la *Colección de oro* llamada: *Altares a la Santa Muerte*.

## REFERENCIAS

- Aridjis, H. (2005). *La Santa Muerte*. México: Alfaguara y CONACULTA.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Carranco, B. (2005). "La Santa Muerte", en *La Jornada*. 1 de junio, México, Consultado en [www.jornada.unam.mx/2005/06/01/024a1eco](http://www.jornada.unam.mx/2005/06/01/024a1eco)
- Cornejo Portugal, I. (2003). *Texturas urbanas: Comunicación y Cultura*. México: Fundación Manuel Buendía y CONACYT.
- De la Torre, R. (1995). *Los hijos de la luz: Discurso, identidad y poder en la luz del mundo*. Guadalajara, México: ITESO.
- De la Torre, R. (2005) *Devoción a la Santa Muerte*. N. 17, mayo. México: Mina Editores.
- Fiske, J. (1984). *Introducción al estudio de la comunicación*. Bogotá: Norma.
- Giddens, A. & Turner J. (2000). *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kristensen, R. & Adeath, C. (2007). *La Muerte de tu lado*. México: Espacio Cultural Casa Vecina.
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de Sánchez*. México: Grijalbo.
- Malvido, E. (2005). "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, n. 76, noviembre-diciembre. México: Editorial Raíces.
- Mardones, J. M. (1996). *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO.
- Parra, E. A. (2006). "Plegarias silenciosas". En *Parábolas del silencio*. México: Ediciones Era, 149-166.
- Perdigón, K. citada por Castellanos, L. (2004). "La Santa de los Desesperados". Suplemento *Masiosare*, n. 333 de *La Jornada*, 9 de mayo., México. Consultado en [www.jornada.unam.mx/2004/05/09/mas-cara](http://www.jornada.unam.mx/2004/05/09/mas-cara)
- Reguillo, R. (2000). "Ciudad y comunicación. La investigación posible", en G. Orozco. *Lo viejo y lo nuevo. Investigar la comunicación en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones de la Torre, 33-49.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros", en Pereira, J. M. y Villadiego, M. (Editores académicos), *Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 25-54.
- Ronquillo, V. (2006). *Ruda de corazón. El blues de la mataviejitas*. México: Ediciones B.