

**EL CULTO A LA SANTA MUERTE Y EL RE-DIBUJAMIENTO DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA
DIFERENCIADA**

María Concepción Lara Mireles
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México
mclara@uaslp.mx



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, (2006-2008). Directora de la Región México ante FELAFACS (2007-2009). Actualmente Presidenta del CONEICC (2009-2012) y Profesora Investigadora de la ECC de la UASLP. Coautora de: *Comunicación Publicitaria*, Ed. Trillas, México, 2002. . “El entorno tecnocultural y la interacción comunicativa”, en *Anuario IX de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, México, 2002. Coautora de “Espacio, tiempo y discursividad”, en *Anuario XIII de la Comunicación*, CONEICC, México, 2006. “El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad del riesgo”, en *Anuario XV de Investigación de la Comunicación*, CONEICC, México, 2008. Coautora de *Nosotros y los otros: la comunicación humana como fundamento de la vida social*. Editoras Los Miércoles, México, 2009.

Resumen

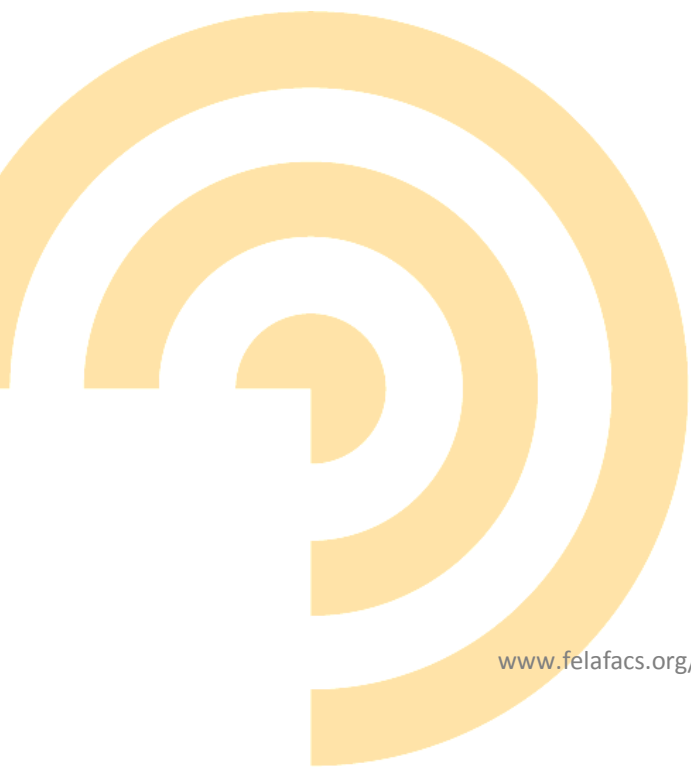
Las creencias religiosas y las prácticas culturales no son solamente objeto de estudio de la historia de las religiones o de las religiones comparadas. Son fenómenos que hoy en día están siendo analizados desde la perspectiva socio-comunicativa-cultural. La creciente atención académica que se le está prestando al discurso de la diversidad religiosa se debe en parte a la modificación profunda del tejido social, que se manifiesta también a través de la proliferación de fenómenos de resacralización, como el surgimiento de movimientos que combinan tradiciones espirituales de oriente y de occidente, que mezclan religiosidad tradicional con holismos ecológicos, terapias alternativas con creencias astrales. Prácticas que paradójicamente atraviesan hoy el escenario actual de la sociedad del conocimiento.

En México, uno de estos movimientos es precisamente el culto a la Santa Muerte, práctica heterodoxa y sincrética, que se ha ido conformando desde la base, a través de una ritualidad libre e imaginativa.

El propósito general de este trabajo, aún en construcción, 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 acerpamiento 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:

Santa Muerte. Indefensión ciudadana. Iconografía escatológica. Sacralización del miedo. Experiencia religiosa intersubjetiva e identidad.



Una comunidad de sentido

Berger y Luckmann en su estudio sobre *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997) al tratar de la producción, transmisión y recepción de sentido, hablan de las instituciones intermedias, que son aquellas que “miran ‘hacia arriba’ en dirección a las grandes instituciones, y ‘hacia abajo’, en dirección a la existencia del individuo” (p. 124). Se trata, según ellos, de mediaciones que son las que en este momento histórico pueden garantizar que los individuos no se sientan atomizados y que se propicie al mismo tiempo la identidad de la persona individual y la coherencia intersubjetiva de la sociedad, ya que hoy en día “los centros teológicos, políticos y epistemológicos, que han servido como referencias privilegiadas de sentido, son objeto de un descentramiento, de una diferenciación, la conciencia colectiva aparece diferenciada, fragmentada”. (Beriain, 2005: 260).

Nosotros pensamos que una comunidad cultural como la que estamos estudiando, bien puede ser vista como una “institución intermedia” que permite re-dibujar identidades colectivas diferenciadas. Por lo tanto, la premisa que sustenta nuestro trabajo es la consideración de que la práctica religiosa —en este caso el culto a la Santa Muerte— se construye socialmente en la intersubjetividad, es decir en las interacciones comunicativas y culturales de sujetos entre sujetos, relaciones que los llevan a configurar un *yo grupal*, un *nosotros*, un universo de significación compartido; contexto que remite a determinadas representaciones sociales, las cuales les dan cohesión e identidad en el mundo que construyen, al tiempo que les permiten establecer relaciones de diferencia con *los otros*, es decir, con aquellos que no comparten sus valores, que ven el mundo de otra manera, que son diferentes.

Desde este paradigma, las prácticas culturales que estudiaremos, las consideraremos dentro de una esfera simbólica, como procesos de significación intersubjetiva (Berger y Luckmann, 2001) y como tales, las analizaremos e interpretaremos en el entramado simbólico de un universo cultural específico, ya que, como dice 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: 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.

Así llegamos a la configuración de nuestro objeto de estudio: El culto a 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.

El camino metodológico que delineamos abarca el análisis de los siguientes procesos de producción de significación:

- Las prácticas rituales que comparten los seguidores de la Santa Muerte.
- Las interrelaciones comunicativas que se crean entre ellos al compartir el mismo objeto de culto y veneración.
- 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.
- 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.

El diseño metodológico de nuestro proyecto incluye:

- El trabajo etnográfico en mercados, vecindades, templos y altares domésticos.
- La observación participante en peregrinaciones hacia santuarios de la Santa Muerte y en la celebración de sus liturgias.
- El manejo de entrevistas en profundidad e historias de vida, .
- El análisis del discurso de libros y revistas devocionales, es decir, diseminadores del culto a la Santa Muerte.
- La interpretación de la iconografía escatológica desde la semiótica de la cultura.

A continuación presentamos un reporte de los principales avances del proyecto. Por la naturaleza compleja del fenómeno y la perspectiva interdisciplinaria de análisis que hemos asumido, no estamos aplicando las técnicas de investigación de manera lineal y consecutiva, sino que más bien estamos procediendo, por decirlo de alguna manera, en forma de espiral ascendente, lo cual nos permite pasar de niveles más simples a otros más complejos, pero sin perder de vista la integralidad del fenómeno y de la mirada.

Hallazgo: la difusión del culto a la Santa Muerte

La devoción a la Santa Muerte es una práctica religiosa que 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.

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.¹

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.²

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 México³, 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 encontramos 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 tráfigo de la megalópolis.

¹ El estudio etnográfico de la capilla de Malverde forma parte de nuestro trabajo.

² Por lo que se refiere al Estado de San Luis Potosí, hasta ahora hemos hecho el mapeo etno-religioso de algunas poblaciones del altiplano potosino, tales como Matehuala y puntos circunvecinos; otras de la Zona Media como Rioverde y Ciudad Fernández y por último en la Huasteca Potosina, que tiene una rica tradición cultural autóctona, la investigación de campo la estamos llevando a cabo en las poblaciones de Tanquián y Tampamolón.

³ David Romo Guillén es el arzobispo de la Iglesia Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos que propaga el culto a la Santa Muerte.

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. 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 offician 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 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”. En colonias populares de la ciudad de San Luis Potosí hemos encontrado las paredes externas de una vieja vecindad con pinturas murales de la Santa Muerte a manera de graffiti. Algunos de los altares hogareños que los fieles dedican a la “Niña” dan hacia una ventana externa, para que los vecinos puedan verla e invocarla al pasar.

Una costumbre muy arraigada del catolicismo 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.

Hallazgo: Comercialización de objetos rituales

Otro fenómeno que ha crecido a la par de la creencia en la Santa Muerte es el comercio que se ha desplegado de artículos devocionales. 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: los hábiles comerciantes pregonan los productos y sus bondades: la estatuilla, la loción, el listón, la pócima; y entonces los clientes se acercan en busca de la promesa de sanación y felicidad que la Santa Muerte les ofrece, a través de los objetos más disímbolos.⁴

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.

Hallazgo: la relación entre la simbología escatológica cristiana y la iconografía de la Santa Muerte.

A través de una larga tradición cultural se fue conformando en Europa, y después en América, a través del proceso de la conquista y de la colonización, un código de significación o sistema de signos en torno a la muerte desde la visión epistemológica de la iglesia católica. El resultado fue la simbología escatológica cristiana.

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 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.

⁴ Resultados de la investigación realizada en el 2005 sobre “El mercado República, espacio de sanación”, con un grupo de alumnos de 6º. Semestre de la ECC de la UASLP

Como nos ilustra Elsa Malvado, fue a través de la pintura, de la escultura, de la música, del teatro, que se buscó siempre representar ante los creyentes la mortalidad de la humanidad, la transitoriedad de la vida terrenal y la esperanza en una vida futura de plenitud perenne o de condenación eterna. 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 católicos, 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 a la hora del tránsito final y que además les garantizaban *post mortem* las oraciones de todos los cofrades para la salvación de su alma.

Ahora bien, 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. Por eso es recurrente en la iconografía religiosa la representación de los santos heremitas que meditan sobre la fugacidad de la vida sosteniendo una cruz y una calavera en sus manos. Tenemos también las pinturas llamadas *vanitas*, que representan la fragilidad de la gloria humana.

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.

Hallazgo: Resemantización y reconfiguración colectiva de la oferta religiosa del cristianismo

El culto a “La Santísima” representa un eclecticismo piadoso, un *pastiche*⁵ 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. Están presentes también prácticas de chamanismo y de santería, como también reproducción de prácticas devocionales tradicionales, por ejemplo el colocar flores y velas en los altares de los santos y manifestar en los ex votos la gratitud por los milagros obtenidos. Los seguidores de la Santa Muerte en un eclecticismo desbordante, integran y resemanizan esas diferentes ofertas religiosas, las recrean y se apropian de ellas dándoles un nuevo sentido y construyendo su objeto de 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.

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 la crisis de las grandes 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. 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 que emocionalizan sus creencias y sus prácticas. Son movimientos desestructurados, libres, eclécticos y fragmentados.

Para entender mejor el despertar de las espiritualidades y las nuevas demandas de identidad, es interesante acudir a Lipovetsky, autor que analiza nuestro momento actual y habla de una transición de la era “pos”, a la era “hiper” En la hipermodernidad, que según él supera ya la etapa presentista de la

⁵ El *pastiche*, según Jameson (1991: 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: 41).

posmodernidad, se dan los renacimientos religiosos, los *revivals* étnicos, se vigorizan los sistemas de referencia que remiten al pasado y se refuerzan las preocupaciones por tener raíces y memoria.

Si la globalización técnica y comercial –dice Lipovetsky –instaura una temporalidad homogénea, lo hace acompañada por un proceso de fragmentación cultural y religiosa que moviliza mitos y relatos fundadores, patrimonios simbólicos, valores históricos y tradicionales. (2006: 97).

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) que se disputan la representación legítima de los sentidos sociales de la vida.

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 es “individualmente experimentado, socialmente construido y culturalmente compartido. (2000: 43).

10

Referencias bibliográficas

- Berger, P.L. y Luckmann T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Cornejo Portugal, I. (2003). *Texturas urbanas: Comunicación y Cultura*. México: Fundación Manuel Buendía y CONACYT.
- Fiske, J. (1984). *Introducción al estudio de la comunicación*. Bogotá: Norma.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. y Turner, J. (2000). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Lipovetsky, G. y Charles, Sébastien (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- 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.

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.