



México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico

ISSN 2193-9756



III. POP.MEX – FACETAS DE LA CULTURA POPULAR MEXICANA

2013/1, año 2, n°3, 131 pp.

Editor: **Frank Leinen**

DOI: 10.23692/iMex.3

Devoción satanizada: La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México

(pp. 97-107; DOI: 10.23692/iMex.3.7)

Anne Huffschmid

(Freie Universität Berlin)

Abstract:

Santa Muerte, a new urban cult that took to the streets of Mexico a little over a decade ago, is often seen as a symptom of the loss of ethical and cultural values, or as an expression of a new criminal religiosity. The media usually embellish their reports on crime and narco-violence with the image of Santa Muerte, the churches are scandalized by its popularity. This brief essay (also visual) proposes to look, without pre-judging, at the emerging world of this new urban religiosity, distinctly popular and radically syncretic. At the center is the "hypervisibility" of this stigmatized belief, death incarnated as the highest spiritual authority, which went from the domestic sphere through the prisons to culminate in the now famous sanctuary of the Tepito neighborhood. Some possible reading clues are suggested, such as the diversification of religious markets and the new social traumas, products of the precariousness of daily life. What seems to distinguish the cult is its inclusive character, which does not demand any kind of renunciation or repentance from the devotee, offering "shelter" to all kinds of "helpless people".

Keywords: urban culture, public space, photography, popular religiosity, Santa Muerte



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

Website:

www.imex-revista.com

Editores iMex:

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

Redacción iMex:

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

Devoción satanizada:

La Muerte como nuevo culto callejero en la Ciudad de México

Anne Huffschmid

(Instituto de Estudios Latinoamericanos, Freie Universität Berlin)

No, la Santa Muerte no se parece a aquella Catrina, la muerte hecha diva, el esqueleto vestido de gala, de rebozo y sombrero de dama, coqueta y seductora. Y tampoco a las calaveritas de azúcar coloridas, que llevan el nombre de algún ser querido, ingrediente básico de la cultura popular mexicana y sobreviviente de todas las invasiones, incluida la del *Halloween*. No, ésta otra, aunque también viene vestida, no tiene nada de dulce ni de seductora: es puro hueso, de mirada negra, es lo que queda después de la suavidad de ojos y carne, sin concesiones. Suelen interpretarla como síntoma de lo siniestro, de la pérdida vertiginosa de valores éticos y culturales, o como muestra de que los delincuentes también tienen devoción: le dicen la narco-santa, los reportes mediáticos del crimen acostumbran adornarse con la imagen de la Santa Muerte; las iglesias, de cualquier índole, se escandalizan. Este breve ensayo propone asomarse por unos instantes, y sin juzgar de antemano, al mundo emergente de una nueva religiosidad urbana, netamente popular y de un sincretismo radical. No para revelar su esencia, pues no podría hacerlo, sino sólo para plantear algunas pistas de lectura de un hecho probablemente más cultural que religioso, en todo caso producto de nuestra precaria modernidad.

El mercado religioso: nuevas ofertas y demandas

Hace algo más de cuatro décadas el catolicismo hegemónico en América Latina experimentó su más fuerte sacudida, una relectura del evangelio como clave de transformación social, la biblia como una suerte de manual para liberar a los oprimidos y de combate a la desigualdad: emergió una 'teología de la liberación', una praxis de reflexión que acompañaba y teorizaba la acción política que ponía en su centro, como 'lugar teológico' al pobre y oprimido, caldo de cultivo para muchos de los movimientos urbano populares.¹ Hoy en día, según expertos y actores consultados,

¹ El legado y la vigencia de la teología de liberación así como las nuevas religiosidades populares en dos megaciudades latinoamericanas fueron los temas de un pequeño estudio de caso coordinado por la autora en el marco del proyecto *global prayers* (globalprayers.info). Véase para el significado y la actualidad de la teología de la liberación la entrevista con Enrique Dussel en el tomo *metroZones* (2011).

la noción de "liberación" es más compleja que nunca, porque ya no se refiere solamente a las ataduras materiales del mundo exterior, explotación y opresión, sino que abarca cada vez más las necesidades de afecto, sentido y celebración. Lo religioso parece haberse diversificado de múltiples maneras: de la profecía de un futuro mejor, más justo, hacia las necesidades del día al día, del materialismo histórico al milagro cotidiano.

En este desplazamiento, el catolicismo en general perdió su monopolio, en algunas regiones bajó al 75 por ciento de 'cobertura', y en algunas regiones los nuevos cristianismos –el pentecostalismo entre ellos– se han vuelto tan populares que ocupan hasta el diez por ciento de las preferencias religiosas. Lo que interesa para el contexto de este pequeño texto no es tanto el boom pentecostal, muy trabajado ya por otros autores², sino la emergencia de los cultos díscolos, indicio de una diversificación radical del "mercado religioso" (Suárez 2010), por ejemplo en una megaciudad tan mestiza como lo es la Ciudad de México. Lo mestizo en la vida cotidiana de la capital mexicana es inseparable de lo que se conoce como el vasto y cambiante terreno de la cultura popular; ésta, a su vez, no se concibe sin el ingrediente de la religiosidad callejera, un catolicismo arraigado en lo popular que trasciende por mucho el mundo eclesial. Lo encarna en primer lugar, por supuesto, la Virgen de Guadalupe, santa patrona hasta de los menos creyentes, lo guadalupano se concibe como signo de pertenencia, no tanto como credo religioso. Lo encarnan también los santos canónicos, cada vez más populares entre los jóvenes de la capital, como constata, los días 28 de cada mes, la misa multitudinaria y juvenil para San Judas Tadeo, en un templo famoso del centro histórico. Sin embargo, todos ellos ya no parecen satisfacer las nuevas demandas de resguardo y protección, y entran en el campo los llamados 'santos sucios', o no canónicos, que se van popularizando sobre todo en las zonas precarias de la urbe. La más popular, en la capital mexicana, es sin duda la Santa Muerte.³

No es casual que nos topemos con ella, casi sin querer, durante nuestra exploración de huellas y residuos de aquella praxis de un cristianismo liberador, en una de sus zonas de mayor influencia durante los años setenta, el 'barrio bravo' de Tepito. Leyenda urbana, célebre tanto por su potente economía pirata, el enorme tianguis que se despliega todos los días en el centro del barrio, como

² Véase por ejemplo el trabajo de Pablo Semán, quien estudió y conceptualizó el pentecostalismo en el marco de religiosidad y cultura popular (Semán 2004 y 2006), así como su contribución al tomo de *metroZones* (2011).

³ Este catolicismo popular-urbano no es exclusivo de la Ciudad de México; encontramos también en Buenos Aires la figura máxima de una virgen (de Luján, en este caso) como también la popularización de un santo católico como San Cayetano; inclusive observamos ahí también la emergencia de una figura no canónica, el culto crecientemente urbano del Gauchito Gil. No obstante, el ensayo para esta revista se limita al fenómeno mexicano.

por su fuerte sello identitario, lo 'tepiteño' en tanto punto de cruce entre la cultura del barrio, la cultura popular y la territorialidad extralegal. Éste había sido, en los sesentas y setentas, el campo de acción de un sacerdote comprometido que promovía cooperativas y el trabajo social con los jóvenes. Hoy en día este legado quedó enterrado y en su lugar nos encontramos, entre una diversidad de cultos y credos⁴, con el más importante santuario público de la Santa Muerte. Se estima que entre públicos y privados se habrían instalado tan solo en la ciudad de México unos 1500 altares⁵. Pero el de Tepito es el que probablemente más ha nutrido la idea e imagen de la *Flaquita*, como le dicen cariñosamente sus seguidores, en tanto culto urbano.

La muerte como 'patrimonio' de lo mexicano

La muerte en sí no es, por supuesto, ninguna novedad en la cultura popular mexicana. El libro de Claudio Lomnitz *Idea de la muerte en México* (2006), que propone una minuciosa reconstrucción antropológica de la inserción de sus representaciones en la cultura mexicana, sobre todo a partir de la Conquista y durante la época colonial, se ha vuelto una referencia obligada para el tema. La iconografía y los festejos del Día de Muertos (declarados Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, por la UNESCO, en 2003) fueron objeto de una compleja "patrimonialización de la Muerte por la cultura nacional", como afirma Juan Antonio Flores Martos (2008: 28), con el debate inherente por su autenticidad cultural, es decir, hasta qué punto el tradicional culto a la Muerte, considerado uno de los máximos sincretismos de la cultura mexicana, tiene o no auténticas raíces prehispánicas⁶.

Independientemente del debate a cerca de sus 'verdaderas' raíces, para Alfonso Hernández, estudioso y cronista de las culturas tepiteñas, este culto tradicional equivaldría a la expresión de una versión domesticada de la muerte, apta, por decirlo de algún modo, para católicos y familias. En México, según Hernández, "la Muerte constituye un núcleo cultural que vincula lo popular tradicional al imaginario histórico, cuyo sincretismo fue domesticando el culto a la Muerte, hasta que su representación quedó significada en la ofrenda familiar a los difuntos" (Hernández en Reyes Ruiz, 2010: 11).

⁴ En palabras del cronista tepiteño, Alfonso Hernández, Tepito equivaldría a una "pequeña olla de presión" en cuanto a la proliferación de religiosidades, pentecostales, santeros, el catolicismo tradicional así como el culto a la Santa Muerte. Las referencias de Hernández provienen de varias entrevistas, realizadas juntos con Clarisa Danae Azura Fonseca, en octubre de 2010.

⁵ Véase Olmos 2010: 18.

⁶ Véase Flores Martos 2008: 31.

En cambio, el sincretismo de la Santa Muerte trasciende cualquier disputa identitaria de lo mexicano, e incluye en su iconografía e investidura referencias tan globalizadas como el cronos, la balanza, el globo terráqueo o la guadaña. No pretende el estatus de una reliquia, prehispánica o colonial, sino más bien se presume abiertamente como culto inventado dónde lo más auténtico y arraigado sea, probablemente, su "manufactura popular" (Flores Martos 2008: 29), de procedencias culturales diversas. Tal vez lo más adecuado sería hablar de una suerte de palimpsesto religioso, superposición de signos y capas de sentido. En todo caso, lo que interesa aquí no es tanto el debate por sus ingredientes sino más bien su desplazamiento hacia la vía pública.

De la creencia doméstica al culto callejero

Ya desde los años cincuenta del siglo veinte se registran indicios de la presencia de la Santa Muerte en territorio capitalino, y más específicamente en el área de Tepito; por ejemplo, se le menciona en *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis, publicado en 1961.⁷ Sin embargo, en este entonces aún se le veneraba en la privacidad de las salas, a escondidas, guardada y transmitida durante décadas como una suerte de secreto familiar; un papel fundamental en esta transmisión lo jugaban, a decir de devotos y expertos, las abuelas. Se mantenía como una suerte de tabú, visible pero no tematizada por temor al 'que dirán' de vecinos o fieles católicos. Es hasta mediados de los años noventa, en plena crisis económica, cuando la Santa Muerte empezó a circular en el espacio público. Su imagen aparece en estampitas, dijes, alfileres, luego también en playeras así como, acaso su escenario más duradero, tatuada en la piel. Son sobre todo los reclusorios y cárceles de menores, en tanto espacios contenedores de los 'excesos' de una sociedad sacudida y vulnerada (por la desigualdad, violencia, ilegalidad e impunidad) que se convierten en lugares de transmisión transgeneracional; ahí, los jóvenes reclusos reciben el apoyo moral de sus familiares, entre ellos todos aquellos que ya desde hace tiempo le rezan a la Santa Muerte. De este modo, la figura semi-secreta entraba a la cárcel, para proveerles resguardo y protección a estos jóvenes, ya en abierta competencia con los íconos católicos. "Antes como preso te tatuabas a la Virgen de Guadalupe en la espalda porque nadie acuchillaría a la virgen de Guadalupe", cuenta la antropóloga Laura Roush, estudiosa del culto desde más de una década.⁸ Una creciente sensación

⁷ Véase Olmos 2010: 61.

⁸ En nuestro estudio de caso, la antropóloga Laura Roush, con quién hubo una serie de intercambios personales, fue

de abandono por las autoridades eclesiásticas lleva a partes de la población tan marginadas, como los reclusos⁹, a buscar otros poderes espirituales.

Fue hasta septiembre de 2001 cuando una comerciante de Tepito y devota veterana de la Santa Muerte, Enriqueta Romo, alias Doña Queta, habría recibido, según relata ella misma¹⁰, de regalo una imagen de bulto tan grande, una figura esquelética de 1,80 metros, que desbordó la propia sala; por ello se resuelve a instalar la estatua en la entrada de la casa, iniciando así un ritual callejero en *crescendo*. Al principio se habrían reunido, de manera espontánea, vecinos del barrio y algunos fieles de otros lados, para ofrendarle flores y veladoras a su santa venerada, expuesta en un nicho protegido por un vidrio. Ante la resonancia inesperada se le ocurre a Doña Queta invitar a un rosario masivo la noche del 31 de octubre, que de por sí da inicio a la tradicional Fiesta de Muertos. Es así como se inaugura en una esquina del barrio de Tepito, en la calle de Alfarerías, la celebración de la Santa Muerte como rito público; hoy en día es considerado el santuario más grande en todo el país, además de haber sido el primero en ser instalado en la vía pública.

Cada 31 de octubre llegan a reunirse aquí muchos miles, no solo del barrio sino de toda la ciudad o incluso desde el Estado de México, para celebrar, con mariachi y marimba, mole y pasteles la muerte encarnada, tan estigmatizada por los medios y el clero oficial y tan observada, a la vez, por visitantes y periodistas extranjeros. Y no sólo cada aniversario, también cada fin de mes se reúnen aquí cientos de devotos para constituir, por el espacio de unas horas, una efímera comunidad de creyentes. Cada mes se le cambia de vestido al esqueleto festejado, la larguísima lista de donadores alcanza ya el 2017, y para su 'cumpleaños' se le viste de novia. Y la fiesta no se agota en la veneración compartida hacia la figura principal, sino conlleva el ritual compartido de pasar de lo doméstico hacia la calle: los devotos sacan los altares privados, las figuras y adornos que tienen en casa, los llevan en el cuerpo o los instalan temporalmente en las banquetas, para 'cargar energía' y recibir la bendición por la máxima autoridad. En algún momento todos levantan a sus Santas, el punto culminante y más fotogénico de una celebración de varias horas, "the moment when they are most self-conscious about being photographed and filmed" (Roush 2012: 186).

una referencia fundamental. Véase también Roush (2012).

⁹ Todas las estimaciones coinciden con que el índice de inocentes o no-procesados en las cárceles mexicanas es muy elevado, se habla hasta de un 95 por ciento. Para el tema se recomienda la película "Presunto culpable" (2008), disponible en Internet.

¹⁰ Relato retomado en diversas fuentes, p.e. en Olmos 2010: 75.

Hipervisibilidad

Es un rito que diluye las fronteras entre lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo. Requiere de la convicción íntima del devoto, cada uno teje sin intermediarios su propio lazo con la Santa Muerte, a pesar del estigma social; pero son también constitutivas su escenificación pública y la formación de una precaria unidad de creyentes, sin llegar a ser, en ningún momento, una comunidad estable o cerrada. Prescinde de cualquier institucionalización, no es ni secta ni iglesia. Sería acaso justamente su carácter amorfo y poco calculable el mayor desafío para su principal competidor, la iglesia católica. Ésta mandó construir, hace un par de años, una pequeña capilla de la Virgen de Guadalupe, justo en la esquina enfrente del santuario. Sin embargo, lo que al principio fuera pensado como mera competencia desemboca hoy en día en pacífica coexistencia espacial, ya que muchos devotos de la Santa Muerte ni siquiera reniegan de su calidad de guadalupanos. En otros planos se desprende, desde el clero oficial, una campaña más agresiva, la de advertir a los fieles de los credos 'satánicos' y 'heréticos'. Pero en vez de hacer descender la popularidad del culto, las 'advertencias' oficiales habrían provocado más bien la defensa de su 'reputación', incluso por quienes no lo habían asumido públicamente.¹¹ Celebran entonces su fe en una puesta en escena que aparece, como afirma Roush, extremadamente consciente de su propia visibilidad. Saben del poder de las visualizaciones, de cómo se les suele asociar con la narco-cultura y una estética del terror, como si su iconografía desbordada, ciertamente explosiva y a veces incluso terrorífica, fuera una suerte de equivalente estético a la hiperviolencia que inunda el país. Ante estas semantizaciones visuales, la celebración ostentativa de Tepito es una contra-ofensiva escénica, con los devotos diseñando su propia imagen, posando sus pieles tatuadas ante los ojos y cámaras de los extraños, exponiéndose ante la mirada y curiosidad del otro, involucrando a los *outsiders* a formar parte del espectáculo: casi, se diría, una suerte de *love parade* de la Santa Muerte.

En pos de de-satanizar la imagen y aumentar la aceptación social del culto, Doña Queta dispuso hace unos años que se adelantaran los festejos de la medianoche a la tarde. Estableció además una serie de normas estrictas, aunque no escritas, en lo que se considera 'su' territorio: no se admite la santería, para no ser confundida con la 'magia negra', ni el baile o el comercio ambulante. Ahí se produce entonces, por disposición de la custodia, un espacio efímero y

¹¹ Véase Roush 2012: 186.

ambivalente, regulado por un lado y claramente transgresor por el otro, donde se suspenden algunas normas legales de la urbe: el aire respira el dulce olor a marihuana, se toma cerveza o mezcal en plena calle, otro consumo estrictamente prohibido en la vía pública de la capital.

Sincretismo

Ya lo decíamos: No hay en los mestizajes urbanos pureza espiritual, la religiosidad popular en sí suele ser puro sincretismo, superposiciones y coexistencia de cultos y creencias. Al parecer, los devotos de la Santa Muerte, en su gran mayoría, no buscan destituir o ni siquiera agredir el catolicismo dominante, sino más bien adaptar e integrar muchos de sus formatos. En un proceso abierto de *trial-and-error*, sin instancias centralizadas, se cristaliza ahí una liturgia propia con evidentes alusiones a la ritualidad católica: los rezos y los rosarios, los padrenuestros y las peticiones, la figura misma del santuario y la peregrinación – algunos peregrinos inclusive vienen, al menos los últimos metros, arrodillados hacia al altar; o también el 'agua bendita' que los niños acercan en pequeñas botellas a las estatuas para calmar la sed de la Santa, sólo que en este caso no es agua sino mezcal.

Se incorporan, además, elementos de otros credos, como la 'cadena de la fuerza' del cristianismo carismático, cuando todos se toman de la mano; o el incienso prehispánico purificador, que en su versión urbana es el humo del puro que va 'pureando' a las efigies. Con todo, muchos dicen reconocer a Jesucristo como máxima autoridad, la Santa solo sería una especie de mediadora; no llaman sacerdotes a los 'facilitadores' que offician la misa, que tampoco nombran misa sino solo rosario, para no ser acusados de blasfemos. "Somos católicos, pero de otro modo", me aclara una devota. Pero no siempre predomina el afán armónico, también circulan actitudes más desafiantes, como la de aquel joven que me habla de una "guerra de culturas y creencias" y me muestra su pierna tatuada: una iglesia en llamas.

Los asombros

Es sabido que acercarse con la mente supuestamente 'en blanco' suele ser una falsa premisa para el trabajo de campo. Vale para cualquier campo, solo que la falsedad de la presuposición se vuelve acaso más evidente en el caso de la Santa Muerte: imposible deshacerse de nuestra configuración previa, formada por imágenes mediáticas asociadas con una estética satánica y, casi siempre, con algún tipo de delincuencia. Lo que sí podemos aspirar a registrar en nuestras

exploraciones etnográficas es el asombro ante lo inesperado, lo que no corresponde a las expectativas preconfiguradas.

A pesar de lo ostentativo, y de algún modo desafiante, del consumo abierto de drogas y también de la iconografía orgullosamente aterradora, el primer asombro refiere a la suavidad de la atmosfera: un ambiente festivo, de una serenidad flotante, un escenario de respeto y amabilidad, un trato afectuoso y atento de los presentes entre ellos, pero también con el o la visitante, el extraño que pronto deja de sentirse como tal. No hay morbo, acaso un dejo de melancolía existencialista, y una necesidad palpable y desbordada de entrega espiritual.

Un escenario que tiene toda la apariencia de mercado, con un sin número de fetiches y *souvenirs* de cualquier tipo, pero nadie tratando de vender, al menos no en la cuadra controlada por Doña Queta. En lugar de compraventa el intercambio de regalos: desconocidos se regalan entre sí, en un flujo constante e ininterrumpido, dulces y estampitas, cadenas, pulseras y otras miniaturas.

No se asoman policías por ninguna parte, o uniformados de otro tipo, ni siquiera en los márgenes del evento. ¿Será un espacio tolerado?

En cambio, los que aparecen por cualquier parte, y nos persiguen constantemente para la foto, son los niños y las niñas, de todas las edades. Hay familias enteras, pero también chiquitos sueltos: con esta seriedad propia de los infantes cargan las imágenes, corren con las botellitas, posan ante las cámaras.

Pero acaso lo más asombroso, por inesperado, fue la presencia de "gente normal", es decir sin ningún rasgo excentrico a la vista, gente de familia, se diría, de clase media para abajo, y no como espectadores sino participantes activos. En todos, la disposición, o incluso deseo, de compartir.

Se me acerca, por ejemplo, Jorge Martínez, un joven robusto de lentes oscuros. Sin pregunta de por medio, pero muy respetuosamente, me presenta su Santa particular, vestido en un insólito estilo mestizo, con penacho azteca, un velo bordado y un poncho indígena, un montón de cadenas y cintas coloridas, pero también pequeños cuchillos, e incluso una virgencita. Le importa, subraya, la "consciencia" de las múltiples raíces de lo mexicano.

En la plática me entero de su vida de farmacéutico en el lejano Estado de México, de que tiene 26 años y ya algunos de ellos entregados a esta causa espiritual. Trata de venir al santuario de Tepito todos los meses, a veces con su hijo de seis años, y espera poder llevar algún día también a

su esposa que "aún le tiene reservas" al culto. Él, a la Santa Muerte la adora, afirma, por su falta de prejuicio y su radical imparcialidad. "La Santa no me juzga, nunca", dice Jorge. "Haga lo que haga, siempre me va a dar su bendición". Incluso al cometer un crimen, quiero saber. Sí, aún en este caso. Incluso en un asesinato, insisto, ya con algo de necedad. Sí, responde pacientemente, aún así la Santa Muerte le ofrece protección. "Ella me cuida siempre", dice y sonrío.

Traumas y amparos

Será éste acaso la clave de la enorme popularidad de la Santa Muerte en épocas de desamparos múltiples, religiosos, legales o sociales: A diferencia de otros credos, la Flaquita recibe sin prejuicio a cualquier pecador. Éste no tiene que pasar por un proceso previo de purificación, de renunciar al vicio o a su modo de vida, requisito indispensable para ingresar, por ejemplo, en alguna de las congregaciones pentecostales. La Santa Muerte en cambio no le exige ningún pacto de exclusividad o de fidelidad, la comunión se hace a partir del deseo de pertenecer, no de excluir o distinguirse. Es la más generosa de todas, en ella no hay juicio ni castigo y no le teme a las causas complicadas: "Los protege de peligros que ellos no pueden discutir con los sacerdotes" (Roush 2012: 183).

Se intuye ahí una suerte de división del trabajo espiritual: mientras que la Virgen de Guadalupe o los santos canónicos se ocupan de los milagros, la misión de la Santa Muerte parece ser de un orden aún más pragmático, ya que a ella se le piden 'paros'¹² o favores. 'Amparo para los desamparados', protección y apoyo para todo tipo de existencias precarias, perseguidos o migrantes, enfermos o peleados con la ley, los hijos en la cárcel o 'con vicios'. Es interesante notar, como señala Roush, que en los rosarios de Doña Queta los más ilegales dentro de estas existencias, que son los transgresores de la ley o los drogadictos, son invocados como terceros, se pide por ellos, los ausentes de la escena, pero no excluidos de la comunidad.¹³

Según la antropóloga, el consuelo espiritual que ofrece la Santa Muerte tendría una función cuasi-terapéutica para los traumatizados de las crisis actuales. No llega a ser comunidad, pero ofrece un espacio afectivo, de contención efímera, ante el estrés de una vida cada vez más desordenada e informal. Y los traumatizados ya no son solamente los más visiblemente excluidos de los mundos de la legalidad y formalidad, habitantes de los submundos urbanos como sexoservidores, travestis o

¹² 'Paro' significa 'favor' en el lenguaje coloquial mexicano.

¹³ "The prayers for the imprisoned keep prisoners in the third person, absent from the scene of praying [...]" (Roush 2012: 184).

consumidores o vendedores de sustancias ilegales. También entran en este espacio temporal cada vez más hombres y mujeres 'comunes', vecinos y comerciantes, adolescentes y ancianos, pertenecientes a las clases vulnerables y vulneradas, que después de haber pasado por múltiples abandonos están necesitados de nuevos horizontes de pertenencia y sentido.

Hace unos años, un periodista estadounidense le llamó *NAFTA-saint* a la Santa Muerte, producto de una creciente sensación de desprotección generalizada, ante el desorden radical de la vida económica del país, sin garantías de ningún tipo¹⁴, ni laborales, legales o políticas. Esta informalización de la vida social y la simultánea percepción de las constantes de corrupción e impunidad, perfectamente institucionalizadas, recientemente se ven complementadas por una grave crisis de gobernabilidad: la violencia ostentativa, que se está convirtiendo en *modus vivendi* en amplias regiones del país.

Parece pertinente entonces leer la Santa Muerte como síntoma, pero no de una supuesta pérdida de valores éticos, sino de una decepción generalizada con las instancias seculares y eclesiales en la sociedad mexicana: un estado que está dejando de proporcionar las mínimas de bienestar y seguridad; y un catolicismo hegemónico que hace tiempo volvió a descartar, en tanto institución, la tentativa de una 'opción para los pobres' y se mantiene alejada de la vida en carne y hueso de sus feligreses.

Finalmente, como ícono, la Santa Muerte no corresponde solamente a una religiosidad herética, sino incluso transgrede las fronteras entre lo sagrado y lo secular. Atrae a todo tipo creyentes –católicos y ex-católicos, santeros y practicantes de otros credos– pero también a ateos y agnósticos. Parece cumplir con una necesidad antropológica, no necesariamente religiosa, de trascender la materialidad de la vida y de lo tangible. Ofrece ritualidades y sentidos, sin pedir casi nada en cambio – no renunciar, no purificar y tampoco creer en algo increíble. Porque no se trata de una cuestión de fe, en el sentido estricto, sino de asumir una certeza: "[T]odos tenemos a la muerte adentro y todos iremos con ella", a decir de Laura Roush. La certidumbre de la muerte se invoca como protectora ante las incertidumbres de la vida, se le declara la máxima autoridad que desplaza a cualquier otra autoridad, encarnada o espiritual, secular o religiosa. En este –y sólo en este– sentido, la Santa Muerte, a pesar de que sus fieles busquen la coexistencia en el aquí y ahora, podría considerarse un culto subversivo.

¹⁴ "The simultaneous abandonment, or 'desamparo', by church and state came as a doble betrayal by institutionalized authority. Only Death, la Muerte, the Great Equalizer, still had credibility" (Charles Bowden en Roush, 2012:187).

Bibliografía

FLORES MARTOS, Juan Antonio (2008): 'La Santa Muerte y la patrimonialización de la muerte en México'. En: *Humboldt* 150, pp. 28-31.

HERNÁNDEZ, Roberto / Geoffrey Smith [Directores de escena] (2008): *Presunto culpable*. 87 min. México: Abogados con cameras.

LOMNITZ, Claudio (2006): *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

METROZONES (eds.) (2011): *Urban Prayers. Religiöse Bewegungen in der global Stadt*. Berlin/Hamburg: Assoziation A.

OLMOS, José Gil (2010): *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*. México: Random House Mondadori.

REYES RUIZ, Claudia (2010): *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca* (con fotografías de Claudia Reyes). México: Editorial Porrúa.

ROUSH, Laura (2012): 'Don't leave me Unprotected. The heresy of La Santa Muerte in Social Context'. En: metroZones (eds.). *Faith is the Place. The Urban Cultures of Global Prayers*. Berlin: b_books, pp. 183-187.

SEMÁN, Pablo (2004): *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Capital intelectual.

SEMÁN, Pablo (2006): *Bajo Continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

SUÁREZ, Hugo José (2010): 'El pluralismo religioso en la Colonia Ajusco (México D.F.)'. En: *Estudios Sociales-Nueva Época* 6, Año 5, pp. 286-308.